

112753
Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band XIV-XV ❖ 1919-1920.
Tom.



Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

• • Rivista Internazionale • •
d'Etnologia e di Linguistica

• • Revista Internacional • •
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band XIV-XV  1919-1920.
Tom.

Mit 30 Tafeln =====
61 Textillustrationen
4 Karten =====

Avec 30 planches =====
61 gravures de texte
4 cartes =====

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. D.

Reprinted with the permission of the Anthropos - Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W. 1

ANTHROPOS

International Review of Ethnology and Linguistics

• • • Human Geography

• • • Human Biology

• • • Human Psychology

• • • Human History

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachwissenschaft

Band
XIV-XV 1 1919-1920

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
Brun J. R. P.: Recueil de fables et de chants en dialecte Hal Poular	180—214
Christian V., Dr.: Akkader und Südaraber als ältere Semitenschichte	729—739
Drexel A., Dr.: Bornu und Sumer	215—294
Fabo P. Fr.: Etnografia y lingüística de Casanare (Colombia, Am. mer.)	21—82
Gaerte W., Dr.: Das Weltbild der protoelamischen Kultur (ill.)	1—15
Gilhodes Ch. P.: Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie)	16—20
Graebner Fr., Dr.: Thor und Maui	1099—1119
Külz L., Dr. Prof.: Die Abhängigkeit der geistigen und kulturellen Rückständigkeit der Naturvölker von ihren endemischen Krankheiten	33—45
Kusters M., P. Dr., O. S. B.: Das Grab der Afrikaner (Karte)	639—728
Langenfelt G.: On the Origin of Tribal Names	295—313
Lignitz H., Dr.: Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung (ill.)	891—943
Nimwendajú C.: Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer (Karte) (ill.)	1002—1038
Obermaier H., Dr.: Das Paläolithikum und Epipaläolithikum Spaniens (ill.)	143—179
Oehl W., Dr.: Elementare Wortschöpfung	405—464
Pagès G. P., PP. Bl.: Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu (Congo Belge) (ill.)	944—987
Pinard H. P., S. J.: L'Etude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age	740—763
Preuß K. Th., Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. (Karte) (ill.)	314—404, 1040—1079
Ray H. S., M. A.: The Polynesian Languages in Melanesia	46—96
Reiter P., S. M.: Traditions Tonguiennes	125—142
Rivet P. et le P. C. Tastevin: Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes	857—890
Röck Fr., Dr.: Die Götter der sieben Planeten im alten Mexiko usw.	1080—1098
Röhr J., Dr.: Das Wesen des Mana	97—124
Schebesta P. P., S. V. D.: Eine Bantugrammatik aus dem 17. Jahrhundert.	764—787
Schmidt W. P., S. V. D.: La Semaine d'Ethnologie religieuse	492—495
— Die kulturhistorische Methode und die amerikanische Ethnologie	546—563
— Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in der Schule	1120—1182
Schuller R., Dr.: Zur sprachlichen Verwandtschaft der Maya-Qu'itše mit den Carib-Aruác	465—491
Schurhammer G., S. J.: Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xavier (1551) (ill.)	821—856
Stam N. Rev. F.: Bantu Kavirondo of Mumias district (near Lake Victoria)	963—980
Varrii autores: Das Problem des Totemismus	496—545
Vanoverbergh M., C. I. C.: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco	793—820
Velden v. d. Fr.: Der Ursprung der nichtgemein-indogermanischen Bestandteile der germanischen Sprachen	788—792
Witte A. P., S. V. D.: Beiträge zur Ethnographie von Togo, Westafrika	981—1001

Index Rerum.

Generalia et Europa.

	Pag.
Die Abhängigkeit der geistigen und kulturellen Rückständigkeit der Naturvölker von ihren endemischen Krankheiten (Külz)	98—45
Das Wesen des Mana (Röhr)	97—124
Das Paläolithikum und Epipaläolithikum Spaniens (Obermaier)	143—179
On the Origin of Tribal Names (Langenfelt)	295—313
Elementare Wortschöpfung (Oehl)	405—461
La Semaine d'Ethnologie religieuse (Schmidt)	492—495
Die kulturhistorische Methode und die amerikanische Ethnologie (Schmidt)	546—563
Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in der Schule (Schmidt)	1120—1182
Die Psychologie des Totemismus (Thurnwald)	496—531
L'Etude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age (Pinard)	740—763
Der Ursprung der nichtgemein-indogermanischen Bestandteile der germanischen Sprachen (Velden)	788—792
Thor und Maui (Graebner)	1099—1119

Asia.

Das Weltbild der protoelamischen Kultur (Gaerte)	1—15
Mort et Funérailles chez les Katchins (Gilhodes)	16—20
Akkader und Südaraber als ältere Semitenschichte (Christian)	729—739
Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver (1551) (Schurhammer)	821—856

Africa.

Recueil de fables et des chants en dialecte Hal Poular (Brun)	180—214
Bornu und Sumer (Drexel)	215—234
Totemism en Southern Nigeria (Thomas)	543—545
Das Grab der Afrikaner (Küsters)	639—728
Eine Bantugrammatik aus dem 17. Jahrhundert (Schebesta)	764—787
Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung (Lignitz)	891—943
Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu (Congo Belge) (Pagès)	944—967
Bantu Kavirondo of Mumias district (near Lake Victoria) (Stam)	968—990
Beiträge zur Ethnographie von Togo, Westafrika (Witte)	981—1001

America.

Etnografia y lingüística de Casanare (Colombia, América meridional) (Fabo)	21—32
Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. (Preuß)	314—404, 1040—1079
Zur sprachl. Verwandtschaft der Maya-Qu'it'se mit den Carib-Aruác (Schuller)	465—491
Les langues du Purús, du Jurú et des régions limitrophes (Rivet et Tastevin)	857—890
Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer (Nimuendajú)	1002—1038
Die Götter der sieben Planeten im alten Mexiko usw. (Röck)	1080—1098

Oceania (et Australia).

The Polynesian Languages in Melanesia (Ray)	46—96
Traditions Tonguiennes (Reiter)	125—142
Der Totemismus im Bismarck-Archipel, Melanesien, Südsee (Meier)	532—542
Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco (Vanoverbergh)	793—820

Analecta et Additamenta.

	Pag.
Extension de l'usage pratique de l'Alphabet-Anthropos (Schmidt)	564—565
La Généalogie des instruments de Musique et les Cycles de Civilisation (Schmidt)	565—570
Wucher und Schuldklaverei in Kpando (Togo) (Breitkopf)	570—572
Die Calchaqui-Frage (Schuller)	572—573
Documents pour servir à l'histoire de l'ethnologie des derniers temps (Schmidt)	573—575
Völkerwellen im Sambesigebiet	575—578
Alt- und neuweltliche Kalender (Kreichgauer)	578—580
Drei Fahrten zu den Feuerländern (Koppers)	1180—1182
Edital da Inquisição de Goa contra os costumes e ritos da Africa Oriental, Goa 1671 (Schebesta)	1182—1184
On the „Gandules“, or „Chandules“ Indians of Argentine (Schuller)	1184—1185
Besnijdenis in Zuid Soemba (Nederlandsch-Indië) (Canisius)	1185—1187
Der Verfasser des Codex Megliabecchi (Schuller)	1187—1188
Zeitschriften für Eingebornensprachen	1188
Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien (Schmidt)	1188—1186

Index Miscellanorum.

Europa.	Pag.	Europe.	Pag.
Fr. Nopsca: Die Genese der primitiven Pflughtypen	581	Fr. Nopsca: La genèse des types primitifs de la charue	581
G. Elliot Smith: Das Kupfer in Ägypten	581	G. Elliot Smith: Le cuivre en Egypte	581
A. Knabenhans: Die Erziehung bei den Naturvölkern	581	A. Knabenhans: L'éducation chez les peuples primitifs	581
G. Sergi: Der fossile Menschenschädel aus Dell'Olmo bei Arezzo	582	G. Sergi: Un fossile de crâne humain trouvé à dell'Olmo près d'Arezzo	582
Raff. Battaglia: Die Herkunft und das Alter der ältesten Pfahlbauer in Oberitalien	582	Raff. Battaglia: L'origine et l'âge des plus anciens habitants des cités lacustres dans l'Italie du nord	582
R. Lach: Die Musik der turk-tartarischen, finnisch-ugrischen und Kaukasusvölker in ihrer entwicklungsgeschichtlichen und psychologischen Bedeutung für die Entstehung der musikalischen Formen	582	R. Lach: La musique des peuples turcs-tartares, finlandais-hongrois et caucasiens dans son importance psychologique et évolutionniste pour la genèse des formes musicales	582
Evans: Der Hiatus zwischen dem Paläolithikum und dem europäischen Neolithikum	1147	Evans: L'hiatus entre le paléolithique et le néolithique européen	1147
Systematischer Unterricht in der Anthropologie	1147	Un enseignement systématique d'anthropologie	1147
Asien.		Asie.	
H. Jakobi: Die alten Inder teilen ihren Tag in 80 Teile ein	583	H. Jakobi: Les anciens Indiens divisaient leur jour en 80 parties	583
De Saussure: Die Einteilung des Himmels bei den Chinesen	583	De Saussure: La division du ciel chez les Chinois	583
Panchanam Mitra: Untersuchung über die „Prehistoric cultures and races of India, a preliminary review“	583	Panchanam Mitra: Recherches sur „Les cultures préhistoriques et le races des Indes, revue préliminaire“	583
Br. Meissner: Die Bedeutung des Hundes in Babel	584	Br. Meissner: L'importance du chien dans Babel	584

	Pag.		Pag.
Ungnad: Die Hörner der Planeten Venus und Mars	584	Ungnad: Les cornes des Planètes Venus et Mars	584
O. Franke: Das Problem des Tsch'unt-s'iu	584	O. Franke: Le problème du Tsch'unt-s'iu	584
Lehmann-Haupt: Die Herleitung des phönizischen Alphabets	584	Lehmann-Haupt: La dérivation de l'alphabet phénicien	584
Br. Schindler: Die chinesische Schrift	585	Br. Schindler: L'écriture chinoise	585
A. v. Rosthorn: Über den Ursprung der Chinesen	1147	A. v. Rosthorn: Sur l'origine des chinois	1147
R. Bleichsteiner: Über die kaukasischen Völker	1148	R. Bleichsteiner: Sur les peuples du Caucase	1148

Afrika.

M. Heepe: Die Trommelsprache der Jaunde	586
J. Hornell: Die Beziehungen zwischen Madagaskar, Ostafrika und den malaiischen Inseln	586
J. R. L. Kingon: Die Bantuforschung in der südafrikanischen Union	586
H. Junker: Die Herkunft der Tell-el-Jahudiye-Töpferwaren	1148
— Das erste Erscheinen der Neger in der Geschichte	1148
— Neue Ausgrabungen bei der Pyramide von Lahun	1149
— Die Ausgrabungen in Tell-el-Amarna	1149

Amerika.

Zwei ethnologische Zeitschriften in Mexiko	587
Neue Ausgrabungen in Teotihuacan	587
R. Haebler: Die geflochtenen Hängematten der Naturvölker Südamerikas	587
H. Beyer: Eine interessante Privatsammlung von mexikanischen Altertümern	587
E. Boman: Die vorspanischen Bewohner des Diaguitagebietes	588
Die halb unterirdischen Grabstätten in den Ruinen von Tinti	588
Fr. Termer: Beitrag zum religiösen und kulturellen Leben der Guaimi-Indianer	588
M. Gamio: Arbeitsprogramm der anthropologischen Abteilung in Mexiko	588
R. Schreiter: Die Friedhöfe der Diaguitas	589
A. Lehmann-Nitsche: Die Sprachen der Magalhães-Straße und des Feuerlands	589

Africa.

M. Heepe: Le langage par le tambour employé par des Jaunde	586
J. Hornell: Des rapports entre le Madagascar, l'Afrique orientale et la Malaisie	586
J. R. L. Kingon: Les perspectives des recherches sur le Bantu dans l'Union de l'Afrique du Sud	586
H. Junker: La provenance des poteries de Tell-el-Jahudiye	1148
— L'apparition des nègres dans l'histoire	1148
— De nouvelles fouilles a proximité de la pyramide de Lahun	1149
— Les fouilles de Tell-el-Amarna	1149

Amérique.

Deux revues ethnologiques en Mexique	587
Les fouilles récentes à Teotihuacan	587
R. Haebler: Les hamacs tressés des peuples primitifs de l'Amérique du Sud	587
H. Beyer: Une collection privée d'antiquités mexicaines	587
E. Boman: Les habitants de la contrée de Diaguita	588
Les sépultures moitié souterraines dans les ruines de Tinti	588
Fr. Termer: Rapport sur la vie religieuse et sur la culture des Indiens de la tribu des Guaimés	588
M. Gamio: Le programme des travaux en section anthropologique en Mexique	588
R. Schreiter: Les cimetières chez les Diaguitas	589
A. Lehmann-Nitsche: Les langues du détroit de Magellan et de la Terre de Feu	589

	Pag.		Pag.
F. C. Mayntzhusen: Aufnahme des Sprachenmaterials der Guayaki	589	F. C. Mayntzhusen: La composition d'un vocabulaire des Guayaki	589
J. Loewenthal: Ein Gottesurteil der alten Mexikaner	589	J. Loewenthal: Une ordalie des anciens Mexicains	589
Die zwei Hauptgottheiten bei den Hopi-Indianern	1149	Les deux divinités principales chez les Hopi	1149
J. N. B. Hewitt: Die Friedensliga der fünf Irokesenstämme im 16. Jahrh. 1150		J. N. B. Hewitt: La ligue de la paix au XVI ^e siècle des cinq tribus Iroquoises	1150
P. H. Rocheraux: Die Grabstätten der Chitarera-Indianer	1150	P. H. Rocheraux: Les sépultures des anciens Chitarera	1150
Verbreitung der Technik des Champlevé aus Mexiko	1151	La technique du Champlevé provenant du Mexique	1151

Ozeanien.

A. M. Hocart: Die Auslegung des Wortes <i>mana</i>	589
W. N. Beaver: Der Kannibalismus bei den Westpapuanern	590
Eine ungewöhnliche Art des Tauschhandels im Osten von Neuguinea	590
J. M. Brown: Eine neue Schrift aus Wolea in den westlichen Karolinen	590
S. H. Ray: Studie über Volk und Sprache auf Lifu, Loyalitäts-Inseln	590
A. C. Haddon: Das Kawa-Trinken in Ozeanien	590
Scoresby Routledge: Die frühere Bevölkerung der Osterinseln	1151

Océanie.

A. M. Hocart: L'interprétation du mot <i>mana</i>	589
W. N. Beaver: Le cannibalisme chez les habitants du Papoua occidental	590
Un très singulier commerce d'échange dans la Nouvelle Guinée orientale	590
J. M. Brown: Une nouvelle écriture découverte à Wolea dans les Carolines occidentales	590
S. H. Ray: Une étude sur les habitants et la langue dans l'île de Lifu, Îles Loyalty	590
A. C. Haddon: Le boire du Kawa en Océanie	590
Scoresby Routledge: L'ancienne population dans l'île de Pâques	1151

Index bibliographicus.

	Pag.
Arnaudoff M.: Die bulgarischen Festbräuche (Kreichgauer)	624
Bates Oric: Harvard African Studies I and II (Koppers)	604
Boas-Goddard: International Journal of American Linguistics (1917—1920) (Schmidt)	1169
Bosch-Gimpera Pedro: a) La arqueologia preromana Hispánica; b) Preistoria Catalana (Menghin)	600
Bücher Karl: Arbeit und Rhythmus (Kreichgauer)	604
Clemen Carl: Religionsgeschichtliche Bibliographie (Koppers)	618
I. Czermak W.: Kordofannubische Studien. II. Kauczor D.: Die bergnubische Sprache (Drexel)	597
Detzner Hermann: Vier Jahre unter Kannibalen (Koppers)	608
Dombart Theodor: Der Sakralturm (Kreichgauer)	607
Eberharter A.: Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer (Koppers)	621
Fritzi Ernst: Anthropologie (Lebzelter)	1180
Gorju, P. Jul.: Entre le Victoria l'Albert et l'Edouard (Schebesta)	1171
Hanuš Jos., Dr.: Úvod do Srovnávací Vědy Naboženské (Schebesta)	1173
Hennemann, Msgr. Fr.: Werden und Wirken eines Afrikamissionars (Schmidt)	1173
Hesse R.: Abstammungslehre und Darwinismus (Filla)	628

	Pag.
Knabenhans A.: Die politische Organisation bei den australischen Eingebornen (Koppers)	591
Krüger F.: Über Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit (Schmidt)	609
Le Goff Laurent R. P.: Dictionnaire Français. Montagnais (Schmidt)	1163
Lehmann W.: Zentralamerika (Schmidt)	1175
Meyer K. H.: Die Fahrt des Athanasius Nikitin über die drei Meere (Kreichgauer) .	624
Milne Leslie, Mrs.: An Elementary Palaeung Grammar (Schmidt)	1180
Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.: Die Veranlagung der malaischen Völker des ost-indischen Archipels, erläutert an ihren industriellen Erzeugnissen (Schmidt) .	1151
Nilsson M. P.: Primitive time-reckoning (Kreichgauer)	619
Nordenskiöld E.: The Copper and Bronze Ages in South America (Kreichgauer) .	1159
Obermaier H.: El hombre fósil (Menghin)	617
Plassmann J., Dr.: Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften (Kreichgauer) .	618
Rathjens K., Dr.: Die Juden in Abessinien (Völlmecke)	1175
Sarfert E.: Kusae (Koppers)	619
Schmidt M.: Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre (Koppers) . .	605
Schomeras H. W.: Indische Erlösungslehren (Koppers)	616
Virchow H.: Die menschlichen Skelettreste aus dem Kämpfeschen Bruch im Travertin von Ehringsdorf bei Weimar (Lebzelter)	1165
Westermann D.: Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia (Schebesta)	1161
Wiedemann A.: Das alte Ägypten (Bayer)	605
Wieggers Fr.: Diluvialprähistorie als geologische Wissenschaft (Menghin) . .	595
Wolff L., P. S. C. J.: Der Missionar als Forscher (Schebesta)	1175

Index Illustrationum.

Europa.

Kartenskizze der Urzone des Chelléen und der Urzone des Prae-Moustérien	147
Typen des jüngeren Chelléen aus Torralba	148
Acheuléenkeil aus San Isidro (Madrid)	150
Moustérientypen aus der Umgebung von Iznalloz (Granada)	150
Gespaltener Keiltypus des nordspanischen Moustérien	151
Capsien: Evolution der Klinge mit abgestumpftem Rücken vom Chatelperron- und La Gravette-Typus (= älteres Capsien) zu geometrischen Formen (= jüngeres Capsien) .	155
Verbreitungsbahnen des älteren Capsien bzw. des Aurignacien	154
Verbreitungszonen des oberen Capsien bzw. des Solutréo-Magdalénien	155
Solutréen-Typen	157
„Kommandostab“ aus dem oberen Magdalénien der Höhle von Valle (Santander) . .	158
Krummspitzen mit seitlicher Abplattung (aus Bein bzw. Horn)	159
Hirschhornharpunen	159
Geometrische Silextypen des End-Capsien, Azylien und Tardenoisien	161
Verbreitungsbahnen des End-Capsien (Tardenoisien) bzw. des Azylien	164
Silextypen des kantabrischen Azylien	165
Haupttypus des Asturien: „Hauer“	170
Asturien-Typen: Kratzer (a) und Spalter (b)	170
Asturien-Typen: Zwinge aus Hirschhorn	171
Muschelhaufen des Asturien in seiner ursprünglichen Ablagerung	172
Asturien-Reste in ihrer heutigen Lagerung	172
Versuch einer graphischen Darstellung der Chronologiebeziehungen der paläolithischen Industrien von Süd-, West- und Mitteleuropa zu den Faunen und geologischen Unterstufen des jüngeren Quartärs	174

Asia.

	Pag.
3 Tafeln mit 15 Darstellungen des Weltbildes	3, 4, 5
Buddhistentempel auf dem <i>Hiei-zan</i> bei Miyako	838
Obergeschoß des Torhauses (<i>sammon</i>) des Chion-in-Tempels bei Miyako	838
Eingangstor (<i>sammon</i>) zum Kiyomidzu-Tempelgrund bei Miyako	838
Kiyomidzu-Tempel bei Miyako	838

Africa.

Karte: Grabstätten in Afrika	641
Tafeln über Zahnverstümmlungen	903
Vier Wanjamwesi mit Lückenaussplitterung	903
Junger Herero	903
Makondaleute mit zugespitzten Zähnen	903
Mädchen aus dem Waparestamm mit zugespitzten Zähnen	903
Le Nord du lac Kivou	951
Partie du lac Kivou	951
Map illustrating „Bantu Kavirondo of Mumias district“	968

America.

Šipáia-Dorf am Largo dos Mutuns	1007
Šipáia-Hütte am Largo dos Mutuns	1007
<i>M̄waré</i> , Mediziner der Šipáia	1007
Geistertanz der Šipáia zu Bocca do Bahú am Curuá	1007
Karte des Kágaba-Indianergebietes	1040
Dreifuß	1062
Tempel von Nabuvakai	1062
Salztanz	1062
<i>Hisei</i> -Maske	1062
Rückseite der <i>Hisei</i> -Maske	1062



Das Weltbild der protoelamischen Kultur.

Eine archäologische Studie.

Von Dr. WILHELM GAERTE, Königsberg, Pr.

Unter dem reichen archäologischen Material, das der Spaten bei den Ausgrabungen auf dem Tell von Susa wieder zutage gefördert hat¹, nimmt hinsichtlich ihrer Menge und ihrer guten Erhaltung eine besondere Vasengattung eine hervorragende Stellung ein; es sind dies Schalen², die sämtlich aus einer Zeit stammen, welche weit vor aller geschichtlichen Erkenntnis liegt³. Im folgenden sollen die Darstellungen, die diese Vasen auf ihrer Innenseite zeigen, einer Behandlung unterzogen werden.

Die einzelnen Bilder, die uns entgegentreten, sind sehr mannigfaltig; sie lassen sich aber fast alle auf einfache geometrische Figuren zurückführen; da sieht man konzentrische Kreise, Kreuze, Dreiecke, Zickzacklinien, Schachbrettmuster usw.

Man darf wohl nach allem, was wir von primitiver Kultur und ihrem Schaffen wissen, die Frage aufwerfen, ob nicht diesen Figuren und der Gesamtdarstellung der Vasen gewisse Ideen zugrunde liegen, die einem bestimmten Vorstellungskreise entstammen. Ich für meine Person möchte allerdings annehmen, daß den Verfertigern jener Vasenbilder Anschauungen vorgeschwebt haben, nach denen sie ihre Kompositionen mehr oder weniger bewußt schufen; letztere würden sonst meines Erachtens nicht so ordnungsvoll ausgefallen sein. Das Ensemble der Bilder macht auf den Beschauer den Eindruck, als ob jede Figur den Platz einnimmt, den sie gemäß der ihr innewohnenden Idee einnehmen muß. Wie ein kleiner Kosmos mutet das Ganze an. Einen solchen stellen nun in der Tat meines Erachtens die Innenbilder der Schalen dar.

Diese Vermutung dürfte zunächst etwas seltsam erscheinen; doch ein Vergleich mit ähnlichen Schalen der Mexikaner und eine genaue Analyse der susäischen Vasenkomposition wird, so hoffe ich, meine Deutung der Bilder auf das protoelamische Weltbild als zutreffend erscheinen lassen.

Die kosmischen Vasendarstellungen aus Susa stehen also nicht vereinzelt in der Kulturgeschichte der Menschheit da. Sie finden ihr Gegenstück in den heute noch üblichen Kultschalen der Cora-Indianer⁴ und den Opferblutschalen

¹ Veröffentlicht in den „Mémoires de la Délégation en Perse“ publiés sous la Direction de J. DE MORGAN, t. VII, VIII, XII, XIII.

² Die Schalen sind veröffentlicht und besprochen durch EDMUND POTTIER im XIII. Bande der „Mémoires“ (1912).

³ Diese „époque archaïque“, wie POTTIER sie bezeichnet, liegt noch vor der Periode, welcher Naram-Sin den Namen gegeben hat, reicht also bis ins vierte Jahrtausend hinauf. Vgl. die Schichtenfolge auf der Akropolis in der Skizze „Mémoires“ XIII, S. 23, Fig. 113.

⁴ Vgl. über sie PREUSS, „Mexikanische Opferblutschalen“ (Zeitschrift für Ethnologie 1911, S. 239 ff.).

der Mexikaner. Hier sei kurz besonders auf die ersteren hingewiesen. In Fig. 1 haben wir eines dieser rituellen Gefäße zur Anschauung gebracht. Ich folge

in der Beschreibung wörtlich den Darlegungen PREUSS¹, wie er sie von den Gebräuern selber eingeholt hat:

„Es ist ein Weltbild, in dem die vier dargestellten Richtungen Osten (1—3), Westen (4—6), die Unterwelt (7—9) und den Himmel (10—12) bezeichnen sollen. Die diese vier Richtungen teilenden, am Ende gegabelten Stränge werden nicht als besondere Richtungen, sondern als ‚Blumen‘ bezeichnet... In der Mitte aber ist der Aufenthalt von Tatéx, ‚unserer Mutter‘, worunter... die Erd- und Mondgöttin zu verstehen ist. ... Die auslaufenden

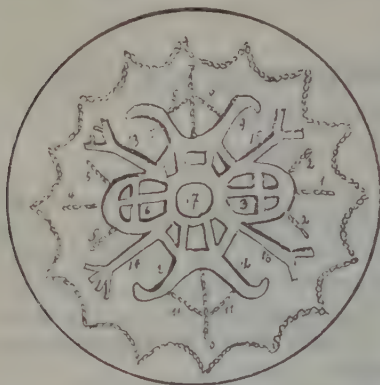


Fig. 1.

Perlenschmüre 1, 4, 7, 10 sind entsprechend ihrer (der Götter) Wege, auf denen sie wandeln... Die schräge zu jedem Wege gerichteten beiden Perlenketten (2, 5, 8, 11) sind die ‚Hände‘ bzw. ‚Arme‘ der Gottheiten. Die gebogenen Figuren, von denen die ‚Wege‘ und ‚Arme‘ ausgehen, sind die ‚Kronen‘ der Gottheiten. Endlich sind die 16 Perlenbogen am Rande... ‚der Aufenthalt der Haustiere und Menschen‘... Fassen wir nun die Erklärung, die die Cora von ihren Schalen gegeben haben, nach ihrem Wert zusammen, so haben wir als primären Gehalt die Einteilung der Welt in einen östlichen und westlichen Teil... die Zeichnung der oberen und unteren Region... und die Mitte als Feuer bzw. Sonne und als Erdgöttin².

Die mexikanischen Opferblutschalen zeigen ein ähnliches in sie hineingebrachtes Weltbild.

Unter diesen Umständen dürfen wir uns getrost an die Untersuchung einzelner Details auf den susäischen Schalendarstellungen heranwagen; nur der Nachweis freilich, daß sämtliche Figuren eine sinngemäße, der Idee eines Weltbildes gerecht werdende Anordnung aufweisen, kann unsere Deutung auf einen Kosmos glaubhaft machen.

Alle Vorstellungen vom All, soweit sie aus älterer Zeit und noch heute aus der Kultur primitiver Völker bekannt sind, setzen die Erde in den Mittelpunkt der Welt. Untersuchen wir die Schalendarstellungen zuerst in dieser

¹ PREUSS, a. a. O. S. 297 und 299.

² PREUSS, a. a. O. S. 300. Die Deutung der den Göttern gehörigen Attribute, wie Krone, Weg, Arme und Blumen, erklärt PREUSS (S. 300) als sekundär, ohne jedoch wenigstens vermutungsweise der primären Idee dieser Figuren nachzuspüren. Für die ‚Blumen‘, genannt *šūšū*, bietet sich auf Grund der Form die Erklärung als Stützen — natürlich in diesem Falle Himmelsstützen — geradezu an. Wir kennen dieselbe Form solcher Himmelsträger Schu. — Die übrigen Figuren dieser Schale beabsichtige ich, an anderer Stelle im Zusammenhange mit ähnlichen Erscheinungen aus anderen Kulturkreisen ausführlich zu behandeln.



Abb. 1.



Abb. 2.

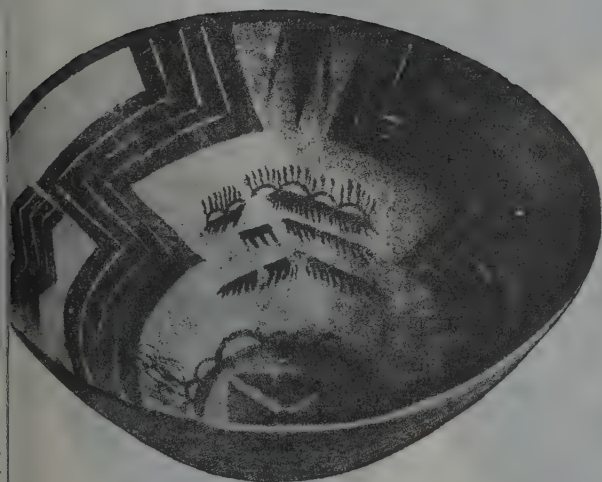


Abb. 3.



Abb. 4.



Abb. 5

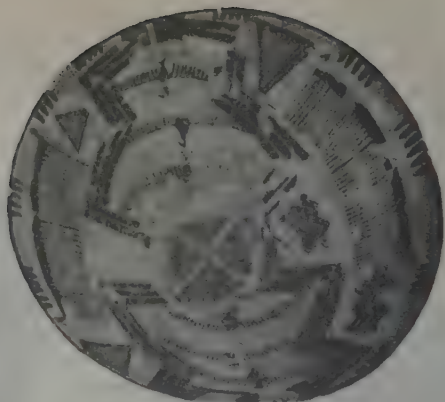


Abb. 6.



Abb. 7.



Abb. 8.



Abb. 9.



Abb. 10.



Abb. 11.



Abb. 12.



Abb. 13.

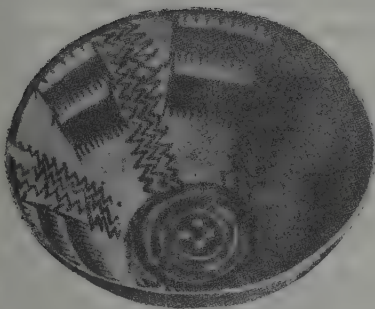


Abb. 14.

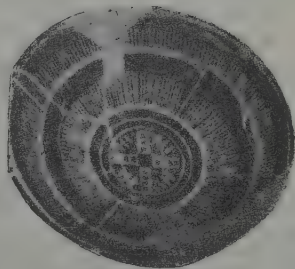


Abb. 15.

Richtung, ob diese geozentrische Anschauung auch hier ihren bildlichen Ausdruck gefunden hat.

Im ganzen unterscheiden wir vier Arten von Mittelbildern, die sich bei allen Vasen, mehr oder minder modifiziert, vorfinden. Das Mittelbild wird in der Regel gebildet:

1. von einer runden Figur, die umgeben ist von konzentrischen Kreisen (Taf. III, Abb. 14)¹;

2. von einer Figur, die wir mit dem für sie geprägten Namen des „Malteserkreuzes“ bezeichnen wollen, eingerahmt von einer oder mehreren mit Bogen besetzten Kreislinien (Taf. II, Abb. 7)²;

3. von einem Kreuz, umrahmt von einem Viereck (Taf. I, Abb. 2)³;

4. von einem rechteckigen Kreuz (Taf. II, Abb. 9)⁴.

Es erhebt sich die Frage, ob diese Figuren Darstellungen der Erde sein können. Für die Vorstellung einer runden Erde liegen genügend Belege vor, und zwar, was die Hauptsache ist, aus dem babylonischen Kulturkreise. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf die schon lange bekannte PEISER'sche

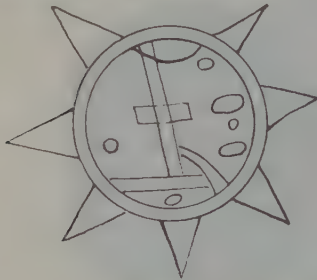


Fig. 2.

„Erdkarte“ mit der runden Erde in der Mitte, dem ringsum strömenden *nār marratum* und den sieben Weltwinkeln (Textfigur 2)⁵. Für das Kreuz gestaltet sich die Frage nach der Idee etwas schwieriger; doch scheint mir auch hier durch die



Fig. 3.

vier Arme des Kreuzes eine Beziehung auf die nach den Himmelsrichtungen orientierte, in vier Regionen geteilte Erde⁶ möglich, ja sehr wahrscheinlich, zumal das Kreuz oft ein-

gerahmt erscheint von einem Rand oder Viereck⁷. Um das quadratische Mittelstück unserer Abb. 2 (Taf. I) fließt der Ozean — der babylonische *apsu marratum*, der griechische *ὠκεανός* — der dargestellt ist durch Reihen von Zickzacklinien.

¹ Nach „Mémoires“ XIII, Taf. II 4. — ² „Mémoires“, Taf. XVIII 6. — ³ „Mémoires“, Taf. II 2. — ⁴ „Mémoires“, Taf. II 1.

⁵ Unsere Figur nach JEREMIAS' „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur“, Leipzig 1913, S. 31, Abb. 18. Vgl. auch „Zeitschrift für Assyriologie“ 1889, S. 369.

⁶ Zu den Weltquadranten vergleiche man JENSEN, „Kosmologie der Babylonier“ (1890), S. 163 ff., und JEREMIAS' „Handbuch“, S. 50 ff.; zu dem Kreuz in der altorientalischen Kultur vergleiche HOMMEL, „Aufsätze und Abhandlungen“ III, 474, und JEREMIAS, a. a. O. S. 96.

⁷ Diese beiden Vorstellungen von einer runden und einer viereckigen Erde blieben das ganze Altertum hindurch lebendig, was für Kleinasien z. B. seinen sinnfälligen Ausdruck in der Verehrung von viereckig-kubischen und runden, kosmisch aufgefaßten Steinen bzw. Steimonumenten als Abbildern der Erde gefunden hat; vgl. darüber EISLER, „Kuba-Kybele“, im „Philologus“ 1909. Das Zeichen, das wir hier in Fig. 3 (Text) wiedergegeben haben (von einer geometrischen Vasenscherbe aus Tiryns, SCHLIEMANN, „Tiryns“ 1886, Taf. XVIa), erscheint unzählmal auf geometrischen Vasen griechischer Zeit und bedeutet nichts anderes als die viereckige, in Quadranten geteilte Erde und den Ozean. Über diese Figur und ihre Verwandten vergleiche man GAERTE: „Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum.“ (Mannus 1914, S. 349 ff.)

Ihre Bedeutung als Wasser ist durch das ägyptische Zeichen für Wasser = *mw* genügend gesichert. An den Ozean schließt sich die Bergmauer an, die das Wasser vor dem Ausströmen bewahren soll. Ein ähnliches Detail haben wir oben an der Schale der alten Mexikaner beobachten können, wozu die Erklärung lautete: „Die 92 Bögen . . . dienen den Göttern als Mauer nahe dem Ende oder Rande der Welt“ (Zeitschrift für Ethnologie 1911, S. 297); ferner: „Die Perlenbögen sind der Aufenthalt der Haustiere und Menschen“ (a. a. O. S. 299). Zu dieser, den Ozean nach außen abschließenden Bergmauer liegen auch bildliche Analogien aus dem Altertum vor, so z. B. die Darstellung des indischen Weltberges Meru (Fig. 4)¹. Ist die Identifizierung der einzelnen Teile des Mittelbildes unserer Abb. 2 (Taf. I) richtig, dann enthebt sie uns eingehender Erklärungen des Mitteltypus 2 und 3. Die Darstellung in der Mitte der Schale ist meines Erachtens an sich ein genügender Anhaltspunkt für die berechtigte Vermutung, daß auch durch die Mittelbilder von 2 und 3 die Idee der Erde ihren sinnfälligen Ausdruck gefunden hat.



Fig. 4.

Eine kurze Besprechung verdient das rechteckige gleicharmige Kreuz² des Typus 4, an dessen Stelle oft das Malteserkreuz ohne jegliche Einfassung erscheint. Dieses Zeichen, eines der weitestverbreiteten Symbole der Erde, das man in Europa ebenso häufig auf vorgeschichtlichen und späteren Denkmälern findet wie in Asien (Mesopotamien, Indien, Tibet, China), erklärt man gewöhnlich im Zusammenhang mit den Speichen des Sonnenrades als Sonnenzeichen. Wie wenig berechtigt jedoch eine Verallgemeinerung dieser Erklärung auf alle Kreuzesdarstellungen ist, erhellt aus folgenden Tatsachen. In China ist das Kreuz, wie wir sicher wissen, in alter Zeit ein Erdsymbol gewesen³. Im Mythos der Chinesen hat dieser Gedanke seinen Ausdruck gefunden in dem Satze, daß „god fashioned the earth in the form of cross“ (ALVIELLA, a. a. O.). Und auch in Amerika finden wir das Kreuz in Beziehung zur Erde gesetzt⁴. Mithin steht nichts im Wege, dem Kreuzeszeichen, das einige susianische Schalen zeigen, dieselbe Erddeutung beizulegen, die ja auch schon auf Grund der zentralen Stellung des Zeichens im Schalenkosmos in Anspruch genommen werden könnte.

¹ Nach A. GRÜNWEDEL, „Alt buddhistische Kulturstätten in Chinesisch-Turkestan“, Berlin 1912, S. 294, Abb. 604. Über den Erdberg und seine Darstellungen in prähistorischer Zeit vergleiche man die Zusammenstellung in meiner Arbeit: „Kosmische Vorstellungen im Bilde“ („Anthropos“ IX [1914], S. 956 ff.).

² Das sogenannte „griechische“ Kreuz.

³ Vgl. den Artikel über das Kreuz in HASTING's „Encyclopaedia of Religions and Ethics“ von ALVIELLA s. v. *CROSS*.

⁴ Vgl. POSNANSKI, „Prähistorische Ideenschriften“ („Zeitschrift für Ethnologie“ 1913, S. 263 ff.), der das mit dem Stufenberge verbundene Zeichen jedoch irrtümlich für das Zeichen des Feuers hält. Die Erdgöttin der sogenannten „Quiroga“-Urne aus der argentinischen Provinz Tucuman (veröffentlicht von POSNANSKI, a. a. O. S. 268, Fig. 3), die das Kreuz an Stelle der Brüste trägt, weist ohne Zweifel auf einen engeren Zusammenhang des Kreuzes mit der Erde hin, als POSNANSKI ihn vermutet.

Bei der Wiedergabe eines Weltbildes darf man die Darstellung der Sonne erwarten. Welche der geometrischen Figuren weist in den Schalendarstellungen auf dieses Himmelsgestirn hin? Es lassen sich mehrere Bilder mit größter Wahrscheinlichkeit zur Sonne in Beziehung setzen. Auf der in Abb. 3 (Taf. I) wiedergegebenen Schale sieht man „trois chevrons . . . le chevron supérieur est de plus vers le haut, festonné d'arcs de cercles également dentelés de nombreuses lignes sinueuses vers le haut (ailes d'oiseaux?)“¹. Diese letzte Vermutung POTTIER's verträgt sich jedoch kaum mit dem Dargestellten. Meines Erachtens liegt die Deutung der mit Strahlen versehenen Halbbogenreihe auf die aufgehende Sonne, die im Laufe des Jahres morgens je nach der Jahreszeit an verschiedenen Stellen des Horizonts erscheint, viel näher. Bei dieser Erklärung fügt sich jenes Detail gut in den bisher erschlossenen Vorstellungskomplex ein².

Der Adler bzw. Falke als Licht- und Sonnenvogel war und ist heute noch vielen primitiven Völkern geläufig³. Auch auf mehreren Vasen aus Susa finden wir einen Vogel dargestellt, der zweifellos mit dem himmlischen Lichtvogel zu identifizieren ist. Mit weit ausgebreiteten Flügeln zieht er von Osten nach Westen durch den Weltenraum (Taf. II, Abb. 6) oder er zieht seine Kreise um die in der Mitte liegende Erde, dabei die einzelnen Sphären des Himmels durchmessend (Taf. II, Abb. 7)⁴. Einmal erscheint an der Stelle des Sonnenvogels im Ost- und Westbezirk des Kosmos je eine Swastika⁵, jenes so weit verbreitete Sonnensymbol. Auf zwei Vasen nimmt man an diesen Stellen der Schalen ein viereckiges geschachtetes Muster wahr, das an den vier Ecken flügelartige Ansätze zeigt. Es leuchtet ein, daß auch dieses Bild die Sonne repräsentieren kann (Taf. II, Abb. 5).

Eines der häufigsten Motive auf babylonisch-assyrischen Siegeln ist die Darstellung des Sonnengottes zwischen zwei Bergen, oft flankiert von zwei Türflügeln (Fig. 5)⁶. Es ist das große Weltentor, durch das die Sonne am Morgen in das All eintritt. Dieser Ostpforte entspricht im Westen ein zweites Flügeltor. Oft ist in den Texten der Babylonier von östlichen und westlichen Sonnenbergen die Rede⁷, für deren Kenntnis die Siegel ebenfalls eine reiche Quelle darstellen.



Fig. 5.

¹ E. POTTIER in „Mémoires“ XIII, S. 122, Nr. 120.

² Zu den chevrons vgl. unten S. 14—15.

³ Ich verweise nur auf die vielen Darstellungen der geflügelten Sonnenscheibe bei Babyloniern, Hettitern, Assyriern und Ägyptern; einige Abbildungen finden sich bei JEREMIAS, „Handbuch“, S. 252, Fig. 151—153.

⁴ Dieser Typus der Darstellung ist weiter unten S. 13 besprochen.

⁵ „Mémoires“, Supplément Taf. XLI, 3.

⁶ Unsere Figur nach JEREMIAS' „Handbuch“, S. 58, Abb. 40. Vgl. die zahlreichen Belege dieses Typus bei WARD, „The seal cylinders of Western Asia 1910“, S. 88 ff., Abb. 244—269; und JEREMIAS, a. a. O. S. 36, Abb. 20, 21.

⁷ Vgl. darüber JENSEN, „Kosmologie der Babylonier“, S. 212.

Beide kosmische Motive, Weltentore und Sonnenberge im Osten und Westen des Alls, sind auch belegt durch die Darstellungen unserer Schalen; in Abb. 3 (Taf. I) tritt uns der Ostberg am oberen Teile des Vasenbildes entgegen, Abb. 1 (Taf. I) zeigt Ost- und Westberg flankiert von Zweigen. Die Luken nun, in denen bzw. vor denen sich jene Berge befinden, dürften unbedenklich für die Weltentore erklärt werden, von wo aus die Sonne ihre Reise über die Erde antritt. Für diese Deutung spricht sichtlich die Tatsache, daß Sonne sowohl wie Adler oder Swastika stets vor diesen Luken erscheinen.

Aus der Erkenntnis der Ost- und Westpforten folgt weiter, daß das breite, zwei- und mehrstreifige Band, das sich unter Knickungen zu beiden Seiten der Erde von Osten nach Westen hinzieht, eine Umfassungsmauer darstellt. Eine derartige Deutung wird durch folgende Tatsachen gestützt. Die Babylonier faßten den Himmel als festes Gewölbe auf; der Wall, der als Stütze für ihn diente, war *išid šamê*, d. i. das „Fundament des Himmels“. Und für dieses Fundament können wir die Streifen halten, die an der Süd- und Nordseite die Mitteldarstellung, die Erde, flankieren. Zur bildlichen Erläuterung dieses Gedankens sei noch einmal auf die Darstellung des oben (S. 8) zitierten und in Fig. 5 detailweise wiedergegebenen babylonischen Siegelzylinders des Britischen Museums verwiesen. Hier ist der Augenblick des Sonnenaufgangs bzw. -untergangs festgehalten worden. Neben *Šamaš*, der in halber Figur zwischen zwei Bergen erscheint, sieht man *Ištar*, einen zweigesichtigen (Mond-?) und einen Bogengott auf einem Bergwall stehen. Bergtor wie -damm sind in wünschenswertester Deutlichkeit wiedergegeben¹. Was die Randmauern auf unseren susäischen Schalen anlangt, so gehen sie wohl letzten Endes zurück auf eine Kenntnis der Schalenmaler von den Randgebirgen, die das Hochland von Iran einschließen.

Was die mittlere, an Süd- und Nordseite liegende Einschnürung dieser großen Mauerumrahmung bedeutet, lehrt, wie ich glaube, deutlich ein Blick auf die Landkarte des Bezirkes von Susa. Diese Einziehungen, die der Deutung anfänglich die größten Schwierigkeiten entgegenstellten, können in dem ganzen Zusammenhange jenes Erdbildes, das doch zu Susa, dem Fundorte der Schalen, und dem umliegenden Lande in innerster Beziehung stehen muß, kaum etwas anderes darstellen, als die beiden Meere im Norden und Süden von Elam, das Kaspische Meer und der Sinus Persicus. Zu dieser hier vorgetragenen Deutung stimmt vortrefflich, daß die in Rede stehenden Einschnürungen fast ständig mit Wellenlinien ausgefüllt sind (vgl. Taf. I, Abb. 4). Verbunden sind diese Meere durch einen ver-

¹ Auch die griechische Überlieferung hat uns den Gedanken eines Umfassungswalles der Erde aufbewahrt. PARMENIDES spricht von einer derartigen Mauer: *καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας (στεφάνως) τείχους δίκην στερέον ὑπάρχειν* (DIELS, „Fragmente der Vorsokratiker [F. V. S.]“² p. 111, Z. 7). Vgl. ferner SEPHER JESIRAH I (übersetzt von KARPPE p. 143): *il (scil. le Dieu) traça comme une espèce de mur . . .* Eine kosmische Mauer erwähnt auch Ps. CAESARIUS VON CAPPADOCIEN, Migne P. G. XXXVIII Dial. I, quaestio 99: *ὁκνητοδόσας ὁ ἥλιος τέματα καὶ ὑπὸ τινα τείχον δύοσας*, ebenso SEVERIAN P. G. LVI, 433: *τρέχει (scil. ὁ ἥλιος) εἰς τὰ βόρεια μέρη ὥστερ ὑπὸ τινα τοίχον κρυπτόμενος*. Daß alle die angeführten Schriftsteller ihre Vorstellungen vom Kosmos aus einer Urquelle, nämlich der babylonischen bzw. persischen, bezogen haben, hat EISLER, „Weltenmantel und Himmelszelt“ (München 1910), S. 625f. und 631f., glaubhaft zu machen versucht.

mutlich unterirdisch gedachten Strom, der in einzelnen Zeichnungen klar zum Ausdruck gebracht ist (Taf. I, Abb. 3)¹.

Ein sehr häufiges Motiv auf unseren Schalendarstellungen ist der „Kamm“. Auf den ersten Blick scheint er in die kosmische Umgebung nicht hineinzupassen. Welche Idee diesem doch gewiß sinnbildlich gebrauchten Zeichen zugrunde liegt, dafür geben uns die ägyptischen Hieroglyphen für „Regen“ und „Blitz, glänzen“



Fig. 6.

(Fig. 6)² den Schlüssel an die Hand. Beide Zeichen haben eine so große Ähnlichkeit mit unserem „Kamm“-symbol, daß man keine Bedenken zu tragen braucht, die „Kämme“ der susäischen Schalen als Ideogramme für „Regen“ zu deuten. Eine Berechtigung hiezu ergibt sich, abgesehen von der Formähnlichkeit mit

den ägyptischen Hieroglyphen, auch aus der Tatsache, daß unter den Kammzeichen der Abb. 9 (Taf. II) das Wasserzeichen angebracht ist. Oft werden ferner die „Kämme“ von Bergen getragen³, eine Zusammenstellung, die auf die Vorstellung zurückzuführen sein dürfte, daß die Berge die Wolken- und Regensammler sind⁴. Von diesen beiden Gesichtspunkten gewinnt die Deutung der susäischen „Kämme“ auf Regenzeichen die größte Wahrscheinlichkeit⁵; es wird sich meines Erachtens auch kaum ein passenderer ideell-kosmischer Inhalt damit verbinden lassen.

Soviel über die Hauptteile der Darstellungen. Wir sehen, es fügt sich alles, was wir besprochen haben, in Übereinstimmung mit der literarischen Überlieferung der Alten, betreffs des Kosmos und seiner Teile, zwanglos in das Weltbild, das wir hinter den protoelamischen Schalendarstellungen vermutet haben. Es ist leicht einzusehen und nur zu verständlich, daß diese so, wie wir sie oben ausweislich einiger Kompositionen beschrieben haben, nicht überall gleichmäßig wiedergegeben sind. Die Maler haben natürlich ganz nach dem Schatze ihrer Vorstellungen, die sie von dem All und ihren Teilen hatten, ihre Bilder komponiert. Manchem der Verfertiger mag im Laufe der Zeit nicht mehr voll zum Bewußtsein gekommen sein, was die einzelnen überkommenen Motive bedeuteten. Willkürliche Änderungen der ursprünglichen Typen werden oft vorgenommen worden sein. So erklärt sich die Mannigfaltigkeit der zutage geförderten Schalenbilder.

¹ Ferner „Mémoires“ XIII, Taf. XII 3, XIII 2, XIV 8, XVI 1, 2, 3, 6. Noch in letzter Stunde vor Abschluß der Arbeit gelangte ich zur Kenntnis einer Literaturstelle, welche die hier vorgetrage Vermutung hinsichtlich jenes unterirdisch gedachten Verbindungsstromes aufs glänzendste bestätigt. CHALKONDYLES III, p. 117 berichtet nämlich: „Indessen soll, wie ich erfuhr, ein Kanal von diesem Meere (scil. d. Kasp.) ausgehen und in das indische Meer münden“; zitiert nach DIETERICH, „Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde“ (1912), S. 47, 6.

² Nach ERMAN, „Ägyptische Grammatik“ (1911), S. 302, 4, 5.

³ „Mémoires“ Taf. XVI 4, 7; XV 2; XII 7; XVIII 2, 3.

⁴ Vgl. dazu ANDRIAN, „Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker“ (Wien 1891), S. 293; auch CORNUTUS, „De natura deorum“, t. VI, 146: *Ἐπειδὴ δ' ἄνωθεν οὐρανοὶ καταρτίζονται πολλὰ ὅσα δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ὀρέων ἐπερχόμενοι φαίνονται*.

⁵ Wie ich nachträglich sehe, hat auch SIRET, „Questions de chronologie et d'ethnographie ibérique“, S. 34, für spanische vorgeschichtliche Kammdarstellungen den symbolischen Gehalt „Regen“ in Anspruch genommen.

Ganz bestimmte Grundtypen lassen sich jedoch leicht erkennen. Einer von ihnen ist der, welchen wir bisher zum Gegenstand der analytischen Erklärung gemacht haben; seine charakteristischen Elemente sind: Die elamische Erde in der Mitte auf dem Boden der Schale — in mannigfach variierten Formen — flankiert im Süden und Norden, Osten und Westen von langgestreckten Mauern, den Elam umgebenden Randgebirgszügen, mit Einbuchtungen und den dazugehörigen Meeren und Öffnungen in dem Bergwall im Osten und Westen (Taf. I u. II, Abb. 1—6). Dieser Grundtypus bietet uns also die geographische Landesaufnahme des sich zwischen dem Kaspischen und Persischen Meere erstreckenden Teiles von Asien und stellt somit die bisher älteste Landkarte dar.

Von diesen sich im allgemeinen an die tatsächlichen Verhältnisse anschließenden Erddarstellungen unterscheiden sich die anderen Typen durch freiere, phantastische Ausgestaltungen.

Eine besondere Gattung der Vasendarstellungen ist dadurch charakterisiert, daß sich um die in der Mitte liegende runde Erde konzentrische, mit Halbkreisbogen versehene Ringe in kleinen Abständen voneinander herumziehen (Taf. II, Abb. 8). Daß diese Bogenkreise Bergwälle darstellen, haben wir oben (S. 7) glaubhaft zu machen versucht. Die Siebenzahl dieser Umrahmungen auf einem der Bilder („Mémoires“, Taf. XV 6) läßt einen Vergleich mit den sieben Weltzonen¹ (*tupukati* oder *ub*) der Babylonier zu. Man erinnere sich auch der sieben Stadtzonen von Erech und Ekbatana, die JENSEN (a. a. O. S. 173) für eine Nachbildung der sieben Weltabteilungen erklärt hat². In den Räumen zwischen den sphärischen Bergringen sieht man auf einer Vase (Taf. II, Abb. 7) den Lichtvogel seine Kreise um die Erde ziehen³.

Ein anderer Typus der Schalenbilder zeigt die Erde umgeben von weiteren Erden (Taf. III, Abb. 11). In der Regel sind es nur drei Runden, die sich um den mittleren elamischen Erdteil gruppieren (Taf. III, Abb. 12). Durch diese Typik dürfte der Maler wohl auf die Elam umgebenden Länder der Fremdvölker haben hinweisen wollen.

Ganz abseits der bisher besprochenen Weltbilder steht die Typik der in Abb. 13 (Taf. III) wiedergegebenen Schalendarstellung⁴, die wie ein Produkt mythischer Poesie anmutet. In seinen einzelnen Teilen scheint mir das Bild indessen ebenso durchsichtig zu sein, wie die oben beschriebenen Grundformen. In die Mitte ist wieder die runde Erde hineingestellt; die Stacheln am Rande deuten wohl auf Bewachsung hin (vgl. die Bergdarstellungen auf Taf. XVII 6 der „Mémoires“, wo ebenfalls solche Stacheln erscheinen); um sie herum zieht sich der (erste) Bergwall, darauf folgt der rings um die Erde fließende Strom, über den augenscheinlich Brücken führen; als äußerer Ab-

¹ Vgl. hierüber JENSEN, „Kosmologie“, S. 169 ff.: „Dann ist auch die Welt nach GUDIA in sieben konzentrische Zonen geteilt, die umeinander herumliegen und als durch Mauern (?) voneinander getrennt gedacht werden“ (S. 173).

² Auch die babylonischen *zikkurat* (Stufentürme) erklärt man wohl heute allgemein für „ein Abbild des Weltberges, der in Sphären emporsteigt“ (JEREMIAS S. 44, hier weiteres Material zu den Stufentürmen).

³ Über die Vorstellung der alten Babylonier von drei, vier, fünf, sieben, neun, zehn Himmeln vgl. JEREMIAS' „Handbuch“ S. 40 ff.

⁴ „Mémoires“ XLII 3.

schluß alsdann ein zweiter Ringwall und eine Kette von Dreiecken. Wir werden uns die geschachtelte¹ Erde in diesem Bilde nicht als flaches Land, sondern als einen von oben gesehenen runden Erdberg vorstellen müssen.

Daß den Bewohnern Susas jener entlegenen Zeiten die Vorstellung eines solchen Erd- und Länderberges² geläufig war, können wir, glaube ich, aus der im Typus eigenartigen Schalenkomposition unserer Abb. 10 (Taf. III)³ mit einiger Sicherheit schließen. Hier dürfte nämlich die Dreiecksfigur in der Mitte kaum etwas anderes vorstellen als einen Berg. Nun weist dieser durch seine zentrale Stellung auf die Erde hin, so daß durch ihn gewiß der „große Berg“, d. h. der Erdberg, zur Anschauung gebracht werden sollte. Zu den Kreisbogen auf der vorliegenden Darstellung vergleiche man Abb. 9 (Taf. II), wo sie ebenfalls auftreten. Für diese Teile des kosmischen Bildes möchte ich annehmen, daß ihnen die Andeutung des Himmelsgewölbes zusteht⁴. In Abb. 10 (Taf. III) stützen drei Berge die drei Doppelbogen⁵.

Es ist wohl die Frage berechtigt, ob auch mit den Schalen an sich, zumal den aufwärtsstrebenden Teilen, eine kosmische Konzeption verbunden war. Ich glaube, die Frage mit einem Ja beantworten zu können. Welcher Art



Fig. 7.

diese Ideenverbindung war, geht meines Erachtens aus einer zyprischen Vasendarstellung aus dem Anfang des ersten Jahrtausends hervor, hier in Fig. 7⁶ wiedergegeben. Der Erdberg mit darüber hinfließendem Himmelozean ist in dem Dreieck und der Zickzacklinie darüber unzweideutig bestimmbar. Zur Erklärung der beide Elemente gewissermaßen tragenden Halbkreise habe ich eine Stelle des Bundahesh (übersetzt von WINDISCHMANN, „Zoroastrische Studien“,

¹ Das Schachbrettmuster stand im Altertum in engster Beziehung zu Erddarstellungen; vgl. hierüber im „Mannus“, Zeitschrift für deutsche Vorgeschichte, 1914, meine Studie: „Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum“.

² Über den Länderberg, den „großen Berg“ der Sumerer und Babylonier vgl. JEREMIAS' „Handbuch“, S. 48 ff. und meine Zusammenstellung des archäologischen Materials zu diesem Gedanken, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme“ im „Anthropos“ IX (1914).

³ „Mémoires“, Taf. XII 5.

⁴ Ob diesen Himmelskurven die sinnliche Anschauung des Regenbogens zugrunde liegt?

⁵ Bei den Griechen erfüllte Atlas diese Funktion. Bei den alten Ägyptern waren es vier Berge, die den Himmel stützen. Vgl. ERMAN, „Ägyptische Religion“ (1909), S. 2.

⁶ Von einer Vase der Cesnola-Kollektion, „Cyprus-Antiquités“, Taf. X; die Darstellung habe ich bereits in meinen „Kosmischen Vorstellungen“, „Anthropos“ IX (1914), S. 964 f. besprochen.

5. Abschnitt) herangezogen, wo es heißt: „Vom Berge Harburz ist es klar, daß er rings um die Welt geht. Der Berg *taêra* ist in der Mitte der Welt, die Sonne umkreist ihn, wie das Wasser rings um die Erde vom *var* (= „Burg“ oder „Wall“), der Berg Harburz rings um den *taêra* kreist.“ Ähnlich im 12. Abschnitt: „Der erste Berg Harburz wuchs empor in 15 Jahren, bis zum Ende von 800 Jahren war er ganz ausgewachsen, 200 Jahre (brauchte er) bis zum Sternenkreis, 200 Jahre bis zum Sonnenkreis, 200 Jahre bis zum anfanglosen Licht. Der Berg Harburz ist um diese Erde herum an den Himmel gebunden und Pîrk Harburz ist es, woran Sterne, Mond und Sonne untergehen“ (WINDISCHMANN, a. a. O. S. 72). Klingen diese Worte nicht wie eine Beschreibung der Fig. 7? Natürlich ist hier der Kosmos im Durchschnitt gezeichnet. Unzweifelhaft zeigen die Halbkreise, in die der Erdberg hineingestellt ist und die wir zum Berg Harburz in Parallele stellen dürfen, große Ähnlichkeit mit den Wänden der susäischen Schalen, an denen die kosmischen Konzeptionen der Elamier ihre bildliche Darstellung gefunden haben. Diese aufwärtsstrebenden Teile der Schalen mit der Idee des altpersischen himmlischen Randgebirges Harburz in Verbindung zu bringen, darf man wohl wagen. Sprechen doch mehrere Motive, die hier an den Wänden ihre Darstellung erhalten haben, sehr für diese ideelle Ausdeutung. Von den hier zur Anschauung gebrachten Himmelssphären, zwischen denen der Sonnenvogel seine Kreise zieht, war oben bereits die Rede (S. 8) und auf sie passen die Sätze des Bundahesh: „Harburz ist, woran Sterne, Mond und Sonne untergehen“ und „der Berg Harburz ist um diese Erde herum an den Himmel gebunden“. Seltsam, aber zu der im Bundahesh niedergelegten Idee vom Himmels-Randgebirge Harburz gut stimmend erscheinen auf einem Typus der Schalendarstellungen rings um die Erde herumgelegt die „Regen“-Kammzeichen (Taf. III, Abb. 15). „Vom *var* (= „Burg“ oder „Wall“) des Berges Harburz kreist“, wie Bundahesh überliefert, „das Wasser rings um den *taêra*“. Zu dieser literarischen Angabe paßt auch gut die Darstellung der Abb. 14 (Taf. III), wo das Wasser von der Wandung der Schale, also nach unserer Vermutung von dem kosmischen äußersten himmlischen Randgebirge herabzuströmen scheint. Wenn wir nun noch erwähnen, daß im Etana-Gedichte dem gen Himmel fahrenden Helden das All wie ein Brotkorb vorkommt, indem das Land als Mehlhaufen erscheint, dann werden wir zugeben müssen, daß auch die Schalenwände der susäischen Gefäße eine kosmische Idee verkörpern, nämlich den Himmelswall, der in dem altpersischen Harburz seine literarische Parallele findet¹.

Den Abschluß dieser Studie möge eine kurze Erörterung über ähnliche kosmische Darstellungen innerhalb von Schalen bilden, die in dem prähistorischen Naqada (Ägypten) zutage gefördert sind². Es sind dies rot polierte mit der Hand hergestellte Gefäße mit eingeritzter weißer Linearornamentik³.

¹ Bei den Yorubas wurden Himmel und Erde durch zwei tassenförmige Kalebassen dargestellt (FROBENIUS' „Weltanschauung der Naturvölker“, S. 350).

² Veröffentlicht durch FLINDER'S PETRIE and J. E. QUIBELL: „Naqada and Ballas“ (1896), Taf. XXVIII ff.

³ Sie sind etwa um die Wende des vierten Jahrtausends anzusetzen und gehören ethnisch der „New Race“ an; vgl. PETRIE, a. a. O. S. 60 ff.

Fig. 8 bringt das Innenbild einer der Schalen zur Anschauung¹. Man wird nicht fehlgehen, wenn man auch diesem Bilde eine kosmische Idee unterlegt. Schon

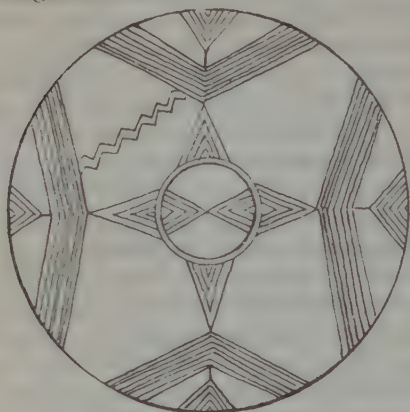


Fig. 8.

die symmetrische Anordnung um eine Mittelfigur befürwortet eine solche Ausdeutung des Dargestellten. Dazu kommt als weitere Stütze unserer Vermutung, daß sich für jeden einzelnen Teil der Gesamtkomposition Analogien aus anderen Kulturen anführen lassen, die in ihrer kosmischen Bedeutung sicher sind. So



Fig. 9.

findet der Kreis mit den Dreiecken sein Gegenstück in der oben (S. 6) angeführten PEISER'schen Erdkarte Altbabyloniens. Ferner darf man verweisen auf die Hieroglyphe für das


irdische All, wie sie sich bei den Lenäpe-Indianern findet² (Fig. 9). Ob die vier Dreiecke auf dem ägyptischen Bilde, die dem Innenrund angefügt sind, auf die *μυχῶι* = Schlüften³ des Kosmos hinweisen oder die nach ägyptischer Vorstellung am Rande der Erde befindlichen vier Bergstützen des Himmels⁴ darstellen, muß natürlich unentschieden bleiben⁵. Für die dachförmigen Linienstreifen mit den darunter befindlichen Dreiecken des Naqadabildes wird sich kaum eine bessere Parallele anführen lassen, als die Himmelsbogen der susäischen Darstellungen (Taf. II u. III, Abb. 9, 10). Hiermit vergleichbar sind auch die drei „tectiformes signes“ an der Abb. 3 (Taf. I). Die herabhängenden Tropfen sprechen dafür, auch in diesen Zeichen Himmelssparren zu sehen⁶. Auf einer der ägyptischen Schalen (Fig. 10) erscheint sogar in genauer Übereinstimmung mit der elamischen Darstellung unserer Abb. 9 (Taf. II) die

¹ Nach FLINDERS PETRIE, a. a. O. Taf. XXVIII 8.

² DANIEL G. BRINTON, „The Lenäpe and their Legends“, Library of Aboriginal American Literatur Nr. 5 (1885), S. 170.

³ Vgl. über solche *μυχῶι* in der literarischen Überlieferung der Griechen EISLER, „Weltentmantel und Himmelszelt“, S. 332 f.

⁴ ERMAN, „Ägyptische Religion“, 2. Aufl. 1909, S. 7.

⁵ Das altägyptische lokale Determinativzeichen  gehört vielleicht auch in diesen Vorstellungskreis, nur mit dem Unterschiede, daß hier die „Berge“ nach innen umgeklappt gezeichnet sind.

⁶ Eine besonders deutliche und durchsichtige Abbildung des Himmelsdaches mit dem darunter befindlichen Erdberge sehen wir auf einer zyprischen Vase, abgebildet in meinen „Kosmischen Vorstellungen“ („Anthropos“ IX (1914), S. 964, Fig. 19). Es ist das *ὑπόστεγον ἄντρον*, wie EMPEDOCLES uns mit Beziehung auf das All überliefert hat (DIEL's „F. V. S.“², p. 208, c. 22). Die Vorstellung des Himmels als Dach ist weit verbreitet; sie hat sogar in der Sprache mehrerer Völker ihren Ausdruck gefunden. So entspricht nach NOREEN, „Abriß der urgermanischen Lautlehre“ (Straßburg 1894), S. 41, 140, 192, das Wort „Himmel“ dem griechischen *κμήλεθρον* = „Dach“ (siehe auch GRIMM's „Wörterbuch“ IV 2, 1332). Als orientalische Analogie bietet sich *samk* = „Dach“ für den Sternhimmel (HOMMEL, „Aufsätze und Abhandlungen“, 473).

Dreizahl der „Himmelssparren“. Desgleichen spricht die gedoppelte Wellenlinie in dem ägyptischen Schalenbilde (Fig. 8) nicht zum wenigsten für die kosmische Natur des Bildes; als Himmelsozean ordnet sich dieses Motiv passend in den vorliegenden Ideen-Bilderkreis ein.

Die Frage, ob zwischen den susäischen und ägyptischen Schalendarstellungen, die in ihren Ausdrucksmitteln einander so ähnlich sind, ein direktes Abhängigkeitsverhältnis vorliegt, sei hier vorläufig nur aufgeworfen. „Daß von Elam her sich eine Völker-verschiebung zuerst nach einem östlichen Gebiet zwischen Elam und Ägypten entwickelte und von dort Einfälle in Ägypten stattfanden, die zu einer Besiedlung und zur späteren Entwicklung der dynastischen Kunst führten“, hat erst kürzlich, wie ich der „Orient. Lit.-Ztg.“, 1919, 3/4, S. 91, entnehme, W. M. FLINDERS PETRIE in seinem Aufsatz „Egypt and Mesopotamia“ (Ancient Egypt 1917, Part I) auf Grund eines archäologischen Fundes nachzuweisen versucht. Es ist möglich, daß auch die hier behandelten altägyptischen Schalendarstellungen, die ideell und typologisch den kosmischen Schalenbildern des protoelamischen Susas so nahe stehen, sich einst als bedeutsames Argument für Völkerverschiebungen der oben angedeuteten Art erweisen werden.



Fig. 10.



Mort et Funérailles chez les Katchins (Birmanie).

Par le P.^e CH. GILHODES, Sém. des Miss. Etr. de Paris, Bhamo, Birmanie.

(Fin.)

27° Mort en couches: *ndang side*.

J'ai fait connaître ailleurs (v. Naissance, «Anthropos» VI [1911], p. 872ss.) les cérémonies réservées aux femmes mortes en couches ou à la suite des couches. J'ajoute seulement un mot à propos des hommes qui sont dits aussi *ndang* ou *'nmat side*, quand à leur mort ils laissent leur épouse enceinte. Celle-ci en souffre le blâme, et le défunt parfois la peine; autrefois dans un pareil cas, on consultait un devin et, suivant sa réponse, on brûlait ou non le cadavre. Aujourd'hui, on fait en général des funérailles ordinaires au défunt et envoie son âme au pays des ancêtres.

28° Mort violente: *lāsa side*.

Sont dits *lāsa side* toutes les personnes qui meurent de mort violente, comme celles qui périssent noyées, brûlées, tuées à la guerre ou dans une dispute, écrasées par un arbre, dévorées par un animal sauvage, etc.

La mort violente est attribuée aux *lāsa nats* dont la présence souille tout le village, personnes et choses. On donne aux cochons le riz déjà cuit, verse dehors l'eau puisée et ne prend aucune nourriture avant qu'un *dumsa* ait tout purifié; ce jour là, on suspend même tout travail pour ne pas s'exposer à un malheur que ne manqueraient pas de causer les *lāsa*. Aussitôt après l'accident, un vieux prêtre, pas un jeune qui a trop peur, se rend à la maison du défunt, attache un petit poulet vivant au bout d'une baguette et l'agite de tous côtés pour attirer par cet appât les mauvais esprits et purifier ainsi toute la communauté.

On enterre en général le mort sans cercueil, près de l'endroit où il a péri, dans un ravin qui n'est pas fréquenté.

Si c'est un seigneur, on lui prépare une bière sans chignon *ujaw* et l'ensevelit en un bel emplacement. La jeunesse ne participe pas au travail ni aux repas mortuaires; seuls quelques vieux parents et amis font la besogne.

Quand le lieu de la sépulture est proche, le *dumsa* et le *khingjawng* s'y rendent, conduisant avec le poulet l'âme du défunt et les *lāsa* qui l'ont fait périr; s'il est trop loin, ils vont seulement dans un ravin voisin et là, comme près de la fosse, tuent le petit poulet, l'offrent aux esprits dans une poignée de chaume plantée en terre et renvoient ces derniers avec leur nouveau compagnon en leur demeure lointaine, chez leur premier ancêtre, *sathi duwa sawa du chaupha* (v. Religion, «Anthropos» IV [1909], p. 120).

On n'élève pas de tombe au défunt et abandonne sur place son sabre et havre-sac; cependant, si ces articles sont précieux, on les reprend et les vend à prix réduit à des Chinois ou autres individus qui en ignorent la provenance. Quant à la maison, le *dumsa* la purifie et on continue à l'habiter.

Mourir de mort violente et être expédié chez les *lāsa*, est non seulement un malheur pour le défunt, mais encore une grande honte pour toute la famille. Aussi, si elle est seigneuriale ou assez riche, elle se fait un honneur de racheter son membre infortuné aussitôt après l'enterrement ou bien

plus tard quand les moyens le lui permettent. Alors un *dumsa* va en esprit chez les *lāsa*, fait le prix avec le chef, lui offre dans le bois cochon ou buffle exigé, et ramène l'âme à la maison de sa parenté. On l'honore aussitôt de funérailles solennelles, même d'un tombeau en un bel endroit, et l'expédie chez les ancêtres, tout comme si la mort avait été naturelle.

29° Mort des fous: *māna side*.

Les idiots et les fous sont appelés *māna* et considérés comme des victimes des *jathun* de la folie, dont les principaux et les plus craints sont *Lep mu lep māi* et *Pilon pilai* (v. Mythologie, «Anthropos» IV [1909], p. 117, 118).

Aussi à la mort d'un *māna*, village, eau, riz, tout devient impur; un vieux prêtre les purifie avec un poulet au bout d'un bâton, et avec cette amorce conduit les esprits de la folie et l'âme du défunt au fond d'un ravin où a lieu l'enterrement. L'inhumation se fait le plus vite possible; on ne prépare pas de cercueil; d'ailleurs il y a peu de monde à venir aider; la jeunesse a trop peur et cesse même tout travail pour éviter d'être mordue par les *jathuns*. Les enfants du mort fuient ailleurs; on trouve à peine dans la parenté quelques personnes âgées pour lui rendre les derniers devoirs. On enveloppe le défunt dans une natte, et, avec tous ses effets particuliers, on le transporte au ravin désigné; là on creuse une profonde fosse et l'ensevelit debout, une pierre sous les pieds, et sur la tête un tam-tam, s'il est seigneur, un vieux pot, quand c'est un roturier.

Tout à côté, un *khinjawng* tue le poussin, et le *dumsa* le présente dans une poignée de chaume à l'âme du mort et aux esprits de la folie; puis il leur signifie de se retirer à la montagne *Kālang senkong bum*, chez leur *Lep mu lep māi*. On ne fait pas de tombeau, on laisse sur place le poulet et les effets particuliers du défunt, et on se retire, en sacrifiant en chemin un petit cochon ou poulet au *marawng nat*.

De retour, le prêtre bénit la maison pour la rendre habitable, et fait des présents aux *nats* domestiques. On ne peut racheter l'âme des fous; le grand-père de la folie ne l'accepte pas; le sort des idiots est donc le pire de tous.

30° Mort de choléra, petite vérole, rougeole et dysenterie.

On ensevelit le plus vite possible ceux qui meurent de ces maladies, attribuées, on se le rappelle (v. Maladies, «Anthropos» X—XI [1915—1916], p. 26) à des petits *nats* étrangers. On n'annonce pas la mort et n'appelle pas de *dumsa*; d'ailleurs, par crainte des esprits, tout le monde fuit la maison mortuaire; il reste à peine quelques vieux parents pour rendre au défunt les derniers devoirs. On l'enterre souvent sans cercueil et sans aucune cérémonie, dans les environs, car ordinairement il n'y a pas assez d'hommes pour l'apporter au loin.

Pour ne pas être mordus par les *nats*, auteurs de pareilles morts, les gens des habitations voisines vont parfois séjourner quelque temps dans leurs cabanes des champs; en tout cas, autour de leurs demeures et sur les sentiers principaux, ils ne manquent pas de tendre des ficelles où ils suspendent des ornements de bambou en forme d'étoiles multiangles (*kāpan*), qui ont la propriété d'arrêter et d'écarter les mauvais esprits.

Quant au défunt, on le considère à la maison, non en mort, mais en vivant endormi; après la disparition de l'épidémie, on lui annonce le décès et l'honneur de funérailles solennelles, comme si on avait simplement ajourné les cérémonies.

31° Mort des célibataires.

Le Célibat volontaire n'est pas connu, et peu nombreux sont ceux qui ne peuvent pas se marier. On trouve cependant quelques rares vieux garçons et vieilles filles; de leur vivant, ils sont honteux de leur état et à leur mort, ils inspirent la crainte surtout à la jeunesse.

Leur enterrement est le plus souvent simple; quand la famille est riche, on leur fait parfois des funérailles solennelles, mais rapides. Jeunes gens et jeunes filles, de peur de ne pouvoir s'établir dans la suite, ne prennent part ni aux fêtes ni aux repas funèbres; les cérémonies sont accomplies principalement par des vieux et des vieilles et un peu ridiculement: le *kāroi* est sans oriflammes; les danses sont exécutées à l'envers; le tombeau est recouvert de fougère, etc.

On envoie pourtant l'âme chez les ancêtres, puisque la mort a été naturelle. Anciennement, on traitait les stériles comme les célibataires; aujourd'hui, on leur fait des funérailles ordinaires.

32° Funérailles des officiers des *nats*.

Les officiers des *nats*, *dumsa*, *khingjawng*, *myithoi*, etc., sont honorés de funérailles solennelles, semblables à celles du commun des mortels, plus ou moins pompeuses suivant le rang du défunt et les moyens de la famille. Mais pour les *myithoi*, on attend ordinairement le septième jour pour commencer les cérémonies funèbres. Avant ce temps et des signes manifestes de décomposition, on craint que ces personnages ne soient pas réellement morts et se trouvent seulement en voyage au pays des esprits.

33° Crémation.

On brûle le corps, même les os, des femmes mortes en couche, et abandonne les cendres à l'endroit de la crémation. Quant à leur âme, on l'expédie chez les *sawns* (v. Religion, «Anthropos» IV [1909], p. 118ss. et Naissance, *L. c.* VI [1911], p. 872ss.).

On détruit aussi par le feu ceux qui périssent victimes d'un mal répugnant et de longue durée, comme la lèpre, le cancer, l'hydropisie, etc. On espère anéantir ainsi le germe (*kanu*) de ces maladies et les empêcher de se renouveler¹. Ordinairement, on ne calcine pas les os, mais les recueille dans une jarre qu'on ensevelit dans les environs. On fait ensuite au défunt des funérailles ordinaires et envoie son âme chez les ancêtres.

34° Deuil.

La mort cause naturellement quelques jours de tristesse, pendant lesquels les parents se lamentent, interrompent le travail, et, dans les cas de fin honteuse, évitent de paraître en public; les larmes sont naturelles; il n'y a point de pleureurs ou pleureuses payés. En signe de deuil, on ne porte

¹ Ce sont seulement des personnes âgées qui font la besogne.

pas de vêtement spécial ou de marque particulière. Mais toute la famille, pendant quelques mois et parfois une année, doit s'abstenir de manger du *pānau* (poisson fermenté), du *nanphu* (haricots fermentés) et du *shanphu* (viande fermentée), parce que, au dire de quelques-uns, ces aliments ou ces épices rappellent trop le mort; selon d'autres, si on prenait de ces friandises, l'âme du défunt se perdrait en route et n'arriverait jamais chez les ancêtres.

35° Sort des tombeaux.

1° **Tombeaux des seigneurs.** — Anciennement — les personnes âgées actuelles l'ont vu dans leur jeunesse — aux funérailles d'un seigneur, on mettait à son service une famille d'esclaves qui se trouvait affranchie par le fait même; elle s'établissait près de l'endroit de la sépulture et pendant quatre ou cinq ans elle veillait et entretenait le tombeau; elle était ensuite libre d'aller habiter le village qui lui convenait. Aujourd'hui, on a abandonné cette pratique; après les cérémonies funèbres, on ne s'occupe plus des mausolées, qui sous peu tombent en ruines. Seuls les beaux tombeaux en pierre faits par des ouvriers chinois se conservent longtemps, et parfois les parents du défunt enlèvent les broussailles qui poussent autour pour permettre aux passants de les admirer. L'emplacement d'une tombe seigneuriale devient comme sacré sous le nom de *māda kañ*; on évite de le cultiver et de le brûler sur un rayon de 30 à 50 m par crainte de déplaire au mort et d'attirer sa vengeance sur tout le village. Aussi petit à petit, l'endroit se couvre de grands arbres qu'on peut employer à la construction des maisons, à l'exception cependant de ceux compris dans le cercle formé par le grand fossé *lup kha*.

2° **Tombeaux des roturiers.** — Le peuple abandonne ces tombeaux aussitôt après les funérailles; ils cessent bientôt d'inspirer de la frayeur et on peut cultiver le terrain jusqu'au au fossé ou les pierres qui les entourent.

Quant aux légumes semés autour des monuments funèbres, rarement ils poussent bien, parce qu'ils sont souvent plantés hors de saison et dans un terrain mal préparé; s'ils donnent des fruits, ils peuvent être cueillis par des personnes âgées; mais le plus souvent ils sont dévorés par les animaux.

36° Héritage.

Les biens que les parents laissent aux enfants ne sont pas ordinairement considérables; chez les familles aisées, ce sont surtout des petits champs, quelques bœufs ou buffles, des tam-tams, parfois quelque argent, etc.

Les pauvres, et ils sont la majorité, heureux s'ils n'ont pas des dettes, ne lèguent souvent que leur cabane et leurs *nats* domestiques.

a) **Biens.** — Habituellement, c'est de leur vivant que les parents partagent leurs biens à leurs enfants mâles, non à l'occasion de leur mariage, mais quand ils quittent le toit paternel pour fonder un nouveau foyer.

C'est ordinairement le plus jeune fils, appelé *uma* ou *phungdim* selon qu'il est seigneur ou roturier, qui hérite de la maison et de la plus grande partie des biens, avec charge de prendre soin des vieux parents et de faire la majorité des frais des funérailles.

Dans les familles nobles, le plus jeune seul succède à son père comme seigneur du village et recueille le droit de percevoir les diverses dîmes que

paient les gens du peuple. Quand ses frères aînés s'entendent bien avec lui, ils restent parfois au palais et naturellement jouissent un peu des privilèges seigneuriaux. Mais pour être seigneurs de fait et recouvrer des impôts, ils doivent avec leurs partisans former un nouveau village ailleurs; autrefois ils le faisaient souvent; aujourd'hui, et avec raison, la loi anglaise semble être contre la multiplication des communautés.

Quand les parents meurent jeunes, ou qu'il ne survit que la mère, le fils aîné s'occupe de la famille et, aidé de ses oncles ou d'arbitres, partage avec ses frères les biens paternels; alors avec droit, il se favorise un peu lui-même.

Si quelqu'un meurt sans enfants ou ne laisse que des filles, l'héritage passe à ses frères ou à ses neveux fils de frères, car les biens ne doivent pas quitter la famille.

Les femmes n'ont pas droit aux immeubles des parents et se contentent en général des bijoux dont on les a ornées pour leur mariage.

b) *Nats*. — Le plus jeune fils en conservant la maison paternelle hérite aussi de tous les esprits de la famille; mais comme on suppose qu'ils peuvent être présents en divers endroits à la fois, ou au moins veiller plusieurs maisons, les aînés les amènent chez eux, tous ou les principaux, quand ils fondent un nouveau foyer, le jour où ils prennent solennellement possession de leur habitation (v. *Habitation*, «*Anthropos*» V [1910], p. 629).

Alors à la demeure paternelle, un *khingjawng* prépare une nouvelle coupe pour chaque *nai* et la place à côté de l'ancienne; un *dumsa* offre de la bière aux esprits et leur annonce qu'ils doivent aller garder aussi la maison du fils qui se sépare. Celui-ci, ou à son défaut un membre de la famille, recueille ensuite les vieilles coupes, les met dans une corbeille qu'il enveloppe de toile et le place sur son dos comme un petit enfant, et, accompagné des ministres, les apporte avec les esprits en leur nouveau sanctuaire; le prêtre les installe, leur paie encore de la bière, et les prie de bien veiller sur leur protégés.

Les seigneurs, quand ils quittent le palais paternel, emportent de cette manière, comme les gens du peuple, les *nats* domestiques ordinaires. Mais pour *La 'nRoi Madai* le grand maître du ciel (v. *Mythologie*, «*Anthropos*» III [1908], p. 678) il y a des formalités à remplir qui retardent la cérémonie; souvent elle n'a lieu que 10 ou 20 ans après, quand le fils qui s'est séparé (ou son descendant) a réussi à devenir vrai seigneur de quelque village et a de quoi acheter le fameux esprit; pour l'obtenir, il doit en effet payer à son jeune frère (ou à son successeur) un cheval ou un gros tam-tam. C'est grande fête pour la communauté le jour où il va le prendre; un grand-prêtre (*jai wa*) au palais principal offre à *Madai* du poisson sec et quantité de bière dans de nouvelles coupes à côté des anciennes; ces dernières, le seigneur acheteur les enveloppe dans un habit de soie fourni par le seigneur vendeur, les place sur son dos et suivi du *jai wa* et d'une grande foule, les transporte en son palais au son de nombreux tam-tams et tambours. Le grand prêtre installe le grand esprit en son nouvel autel et chambre particulière, lui fait encore des présents, et le soir et toute la nuit se passent en réjouissances.

Etnografía y lingüística de Casanare¹ (Colombia, América meridional).

Por FR. P. FABO, Agostino Recoleta.

I. Número y clasificación de los indígenas.

Casanare está pasando por una crisis evolutiva tal, qué de país semi-salvaje llegará pronto á semidesierto, sino lo es ya. Los indígenas errantes que en él moraban hace medio siglo han desaparecido casi del todo, parte porque el elemento civilizado los ha absorbido, parte porque los ha destruido como se destruye una partida de jabalíes por perros hambrientos, parte porque los agentes físicos de asombroso poder destructor que reinan en esa región han reducido á insignificante minoría á los pobladores de las selvas, y parte, finalmente, porque, ahuyentados por la persecución, emigraron allende el río Meta, internándose por los Llanos de San Martín.

No obstante, demasiado crédulo y poco conocedor de la naturaliza de las cosas se manifestará quien imagine que Casanare ha estado alguna vez muy poblado de Indios. Los cricones que hablan de su población al tanteo, á bulto, contando multitudes de Indios en general y luego relatando fundaciones de pueblos con decenas ó centenas de indígenas, á lo sumo, claramente se nota que son ponderación, y si se parangona el número de poblaciones que existían en los siglos XVII y XVIII, y las que hoy existen, si se analiza el censo y calidad de vivientes de entonces y de ahora, si se estudia á fondo el terreno de los nómades y el género de vida que hacían y hacen, sus costumbres, sus guerras, sus enfermedades epidémicas, los muchos ríos y «esteros» y bosques que necesita cada tribu ó «capitanía» para vivir holgadamente y proveerse de alimento que consiste en frutas silvestres, en caza y pesca, veremos que Casanare está más habitado hoy que nunca², y eso que en más de cinco mil leguas cuadradas de extensión territorial figura un censo de unos 17.147 de población civilizada y 2000 salvajes errantes á lo sumo. ¡Cómo son los cálculos de ojo de cubero! Quince años atrás calculábase que la población de Casanare constaba de 40.000 civilizados, y hecho el padrón escrupulosamente por los Padres Misioneros ascendieron ni á la mitad.

¹ Sección de Colombia comprendida entre el 1° y 3° de longitud oriental de Bogotá y el 5 y 7° de latitud Norte.

² El P. JUAN RIVERO, en la Historia de las Misiones etc. calcula que cuando entraron los Misioneros Jesuitas, en la región comprendida entre Mocote, Pauto (Manare) y Támara, había unas seis mil almas; hoy existen los siguientes pueblos: Mocote, Paya, Labranzagrande, Marroquín, Nunchía, Támara, Pore, Moreno, Manare, Chire, Ten y Sácama, que dan un censo de 19.000. Téngase en cuenta que Labranzagrande, Paya y Mocote no forman parte de Casanare, pero sí de la región indicada por el P. RIVERO. — Por otra parte, en el año 1679 había á cargo de los mismos Padres 250 entre Araucas y Eles, 260 Airicos, 300 Tunebos, 300 Chiricoas y Guahivos, 350 Macaguanes, 800 Tames, 600 Pautos, más una feligresía de 240 Indios, y por último el Puerto de San Salvador, que era el gran centro de las misiones, tenía 1200 almas. Total 4.300. Cuando los Padres entregaron las Misiones del Meta escasamente se había duplicado el número de indígenas. ¡Estos son los millones de Indios que poblaban nuestra región oriental!

Pues bien, antes de que estas razas queden aniquiladas por entero, y á fin de que se basen los estudios etnográficos y lingüísticos que se hicieren de ellas en datos verídicos, vamos á fijar su distribución geográfica y hablar de sus costumbres y de sus tradiciones. *Colligite, quae superaverunt fragmenta, ne pereant*, diremos aplicándoles el texto evangélico.

Salvajes de Casanare:

Nombre de la tribu	Residencia	Idioma que hablan
Achagua	En el Mani y no lejos de Orecué, río arriba	Achagua
Sáliba	Desembocadura del Meta y San Juanito	Saliba y Castellano
Piapoco	Río de María y Cuinacia	Piapoco y Castellano
Guahivo	Río Pauto, Santa Rosalía y Cuioto	Guahivo
Amorúa	Aceitico	Amorúa y Castellano
Yaruro	San Rafael	Yaruro
Tunebo	Cobariá y Barronegro	Tunebo y Castellano
Támudes	Río Ele	Tamudes-Guahivo
Mellas ó Cuibas ¹	Río Lipa	Cuiba y Guahivo

Los que hablan el castellano apenas se hacen entender con pocas y mal pronunciadas palabras y únicamente para sus negocios y tratos con la gente civilizada.

La raza achagua está en decadencia absoluta; unos 500 dice CODAZI que halló en el río Muco; cerca de Cabuyaro hubo Achaguas y se retiraron luego; los Sálibas son pocos en número y localizados en el río Duya ó San Juanito; los Piapocos, Amorúas, Yaruros, Tamudes, tienen también poquísima representación; los Cuibas se confunden con los Guahivos; los Tunebos figuran algo más por su espíritu mercantil y por vivir cerca de los pueblos civilizados, siendo como los gitanos de Casanare. La familia hoy predominante es la guahiva en número, en hazañas de mal cariz, y en costumbres bárbaras y asoladoras. La guerra que en estos últimos años se ha despertado entre ellos y los Blancos va á decidir de su suerte. ¡Pobres salvajes!

«Es un dogma filosófico é histórico — dice el abate MOIGNO en *«Los esplendores de la Fe»* — que el progreso entre los pueblos salvajes no procede jamás de una presión interior y espontánea, sino de una impulsión exterior y extranjera. Todos los pueblos salvajes, aunque originarios de razas civilizadas, abandonados á sí mismos, estan condenados á una barbarie eterna ó á una destrucción universal.»

Y bien ¿qué causas obran para que la disminución del censo de población indígena sea tan alarmante, inevitable y rápida? O más bien, ¿cómo es que en un territorio extenso sí pero uniforme en condiciones climáticas, hidrográficas, atmosféricas, y etnográficas, haya tal diversidad de tribus compuestas de muy mermados individuos y tan distintas é irreducibles entre sí?

Lenta aunque de seguros resultados es la penetración de la raza blanca en la cobriza, y por mas que constituya rasgo característico de los Indios la repugnancia á mezclarse con los civilizados porque en ellos, si bien no existe la noción de patria como nosotros la entendemos, reina en cambio la

¹ «Guaybas» llámales el P. RIVERO.

idea de la tribu con grandísima intensidad de sentimiento, rayana de fanatismo, sin embargo no deja de repetirse el hecho de que algunos individuos, debido al roce con las familias de origen «blanco», se incorporen á ellas de una manera más que transitoria; cuando no se civilizan en masa como está acaeciendo con las tribus sáliba y achagua. La destrucción á mano armada que se verificó en el siglo XIX y aún prosigue, por iniciativa de individuos más amigos del dominio predial que de la cultura humanitaria, entra por mucho como factor de la merma de los nómades quienes conforme se van internando pampas adentro dejan terrenos baldíos para el desarrollo pecuario y agrícola de los hatos que lindan con las catervas prófugas¹. Dicese que los Indios hostilizan á los no Indios; ¿Qué podrá una miserable flecha contra el silbante proyectil del mauser? La nación que asesina á sus propios hijos es indigna de figurar en el concierto de las naciones cultas. Si los caudales que se gastan en triquiñuelas políticas se empleasen en la evangelización de los salvajes, Colombia tendría en cada salvaje una centinela más contra la audacia de los filibusteros del siglo XX.

Empero lo que influye con mas eficacia en la degradación fisiológica de los nómades y en la disminución de sus proporciones numéricas son las epidemias, la poca ó ninguna prevención higiénica que gastan, los excesos de las bebidas estimulantes que destruyen su organismo y vician sus sentimientos y su vida racional é inteligente. Debido al clima calurosísimo que reina en todo el Llano, andan de tapadillo la viruela, el sarampión y la fiebre tifoidea que diezman nuestras ciudades; en cambio el paludismo con sus multiformes manifestaciones, la disenteria, la anemia, las muertes violentas ocasionadas por las fieras, los ríos y las insolaciones, la desnudez completa en que van, el abuso del baño, las malas digestiones, hacen subir la cifra de la mortalidad á una proporción casi fabulosa. Luego la poca piedad con los enfermos, la escasez de medicinas, la necesidad de viajar sin tregua para buscar el sustento de la vida, ellos que no cultivan la tierra, ni siquiera beneficinan el maíz, ni conocen el más elemental procedimiento de molienda, como es la piedra, tienen que verse sometidos á un muy desconsolador exterminio. Alguien asegura que una de las causas de su poca longevidad consiste en el no empleo de sal como condimento de las viandas.

Poca piedad repetimos que abrigan con los enfermos, y aún añadimos mas con gran dolor de nuestra alma que matan á los ancianos cuando ya no pueden prestar servicio á la capitania ó trasladarse por si solos de lugar; matan á los enfermos incurables, matan á los lisiados de nacimiento — por eso no se ven entre ellos deformes, ni inválidos, sino bizarros y aptos para la guerra —, matan á las niñas cuando hay exceso de mujeres, y porque también el robo de hembras es una de las causas que motivan las frecuentes luchas intestinas entre sí.

¿Guerras entre sí? Y formidables. Por esta razón y por arrebatarse armas que den derechos de pesca ó caza en tal ó cual zona, se asesinan por montones, pues apelan á las flechas y lanzas envenenadas y á la corrupción de

Allende el Meta, ó sea en San Martín, existen mas de 26 pueblos de Guahivós.

las aguas potables. El matar al enemigo es obra altamente meritoria. Además practican la pena del tali6n como la suprema ley de sus venganzas.

A todo esto debe agregarse la infecundidad caracteristica de los habitantes de aquellos climas y que resalta en las razas salvajes mucho m6s porque la poligamia, el incesto y el adulterio, aunque tienen cierta nota de criminalidad, privan desgraciadamente y hacen que la generaci6n resulte viciada.

II. Costumbres de los S6libas y Achaguas.

Apoyados en el b6culo de los antiguos misioneros tanto Jesuitas como Candelarios que nos transmitieron por escrito la vida intima y vagabunda de los hijos de las selvas y confirmadas en nuestros d6as esas noticias por la observaci6n directa y personal de nuestros hermanos misioneros de Orocu6, Barrancopelado, San Juanito y Cuiloto, vamos 6 indicar compendiadamente algunos usos y costumbres.

Al occidente de Orocu6 y 6 muy pocas millas existe un punto llamado hoy *Macuco* y antiguamente *El Macuco* donde floreci6 una misi6n fundada por el Padre Jesuita MANUEL ROM6N, a6o de 1725, con elementos s6libas provenientes de las riberas del Orinoco y del Vichada, que son los puntos geogr6ficos donde est6 ubicada la familia matriz. El pueblo de *Macuco* que 6 los diez a6os de fundado tenia 80 almas, est6 destruido por completo porque cambi6 su posici6n para tomar la orilla misma del rio Meta; 6 pesar de ser floreciente y ponderad6sima misi6n, foco de «innumerables» gentes, se fund6 con 50 almas; 6 los diez a6os de fundado tenia 80; y 6 los 26 de existencia contenia 819; para el a6o de 1796 habia aumentado de 6 individuos; en el a6o de 1810 subia su n6mero total 6 1800 individuos seg6n el historiador GROOT; y seg6n el Can6nigo venezolano CORT6S MADARIAGA, que pas6 por *Macuco* entonces, no tenia el pueblo de los S6libas sino 1300 almas. Desde el a6o de 1767 fu6 administrada la Misi6n por los Padres Candelarios, y *Macuco* (como todo Casanare), tierra propia de fieras y de ganados y no de hombres, lleg6 6 tener en un hato unas 22.000 reses vacunas y caballares cuyo producto se destinaba para la sustentaci6n de todos los vecinos, tributos de la Corona, f6brica de Iglesia, congrua del Misionero y manutenci6n de doce soldados como resguardo y escolta contra las irrupciones de los gentiles. Era cura de *Macuco* el P. PEDRO CUERVO de la Sant6sima Trinidad, cuando pas6 por all6 el Dr. MADARIAGA, a6o de 1812, quien nos cuenta que los S6libas eran naturalmente festivos, de color cobrizo claro, buena talla, ojos vivos, 6giles y fuertes para el remo, sociables y aseados, de pelo recio y abundante, atado con cordones terminados en borlas; h6biles para la m6sica, que posean una orquesta religiosa de violines, violoncelo, flautas, guitarras y tri6ngulos.

A mediados del siglo XIX pasaron sus viviendas, molestados por los civilizados, al punto que hoy se llama Orocu6, y cuando la nueva fundaci6n ofrecia augurios de gran prosperidad, los Indios volvieron 6 ser hostilizados por los civilizados, y entonces cambiaron sus rancher6as 6 las s6banas de San Juanito — ca6io Duya — unas tres leguas distantes de Orocu6, rio Meta arriba.

Por los años de 1897 y 1898 se entabló en serio la evangelización de los Sálibas por nuestros misioneros, formóse un pueblecito con iglesia, casa cural, y locales para habitación de las Hermanas de la Caridad y para escuelas por ellas dirigidas; pero un incendio fortuito redujo á pavesas el poblado, y hoy espera esa raza establecida en los Llanos la hora de su total ruina.

Muy parecidas entre sí son las costumbres de todos los indígenas casanareños, y también, asemejanse en sus rasgos fisiológicos y físicos porque viven en el mismo medio de vida, porque tienen poco roce con los civilizados, y porque son ramificaciones de una familia primitiva, cuyo origen se pierde en la oscuridad de los tiempos; mas, algo distingue á las agrupaciones gentiles, y eso es lo que pretendemos especificar.

Ofrecen muchos puntos de contacto los Sálibas y Achaguas en lo dócil y manso de su carácter, así como en ser laboriosos en la agricultura y gustarles el aseo de sus personas y viviendas. Nunca han tenido instintos guerreros, y si gustan de poseer flechas adornadas de plumas de color, uñas de tigre, pieles de mono, y tambores y fotutos pintarrajeados, más es por espíritu de vanidad que por aficiones de matanza. Practican el baño con nimiedad, y cualquier mancha que les caiga á la piel ó cualquier foco infeccioso que haya en los contornos de la ranchería destrúyenlos aprisa. Las mujeres son robustas, fuertes y más laboriosas que los hombres, y más varoniles si cabe la frase, porque el peso de las faenas agrícolas siempre cae sobre sus espaldas, amén de la crianza de los hijos y demás quehaceres domésticos; mañana y tarde untan en las fiestas con vistosos menjerges á sus maridos, los peinan y acicalan. Como preparación para la época de siembra alinean á la gente moza, y los viejos se encargan de quitarle la pereza para el trabajo con muy graciosos vapuleos. Infamia imborrable y augurio de tremendas desventuras es la procreación de mellizos; la mujer mata inmediatamente á una de las dos criaturas, las vecinas improperan á la desgraciada, que prepara las costillas para recibir de su marido tandas de palos soberanas. Las escandalosamente adúlteras son ajusticiadas en la plaza pública. Por otra parte la mujer es cosa vendible y permutable aun en sus derechos más inviolables, de donde resulta que el adulterio deja de ser un crimen segun la voluntad y capricho del marido. A todos los niños y niñas someten á los ocho días de nacidos á una especie de circuncisión punzándoles.

El entierro de los caciques es especialmente entusiasta; los banquetes y bailes más desordenados son ceremonias requeridas; en parihuelas festoneadas con vistosos ramilletes y hojas olorosas colocan el cadaver, lo velan, presidido el luto por la esposa, desposeída de todo adorno femenino y llorando á moco suelto; ponen al rededor del féretro estacas hincadas en tierra y llenas de pájaros disecados y de caretas de corteza de árbol y arcilla con expresión trágica y llorona; asisten las tribus vecinas y lloran y gimen y beben y comen y bailan, acciones que repiten segun el número de comisiones que envían las otras capitanías. Tienen por instrumentos fúnebres las tribus sálibas y achaguas unos tubos de barro de un metro de largos y un decímetro de anchos, con boca angosta, cuyos sonidos son profundos y cavernosos. En acabándose los funerales al agua los tiran.

Otros instrumentos musicos del mismo genero poseen que por ser más manuales y herederos predominan en sus zambas regocijadas y también en los velorios; los fotutos ó botutos de bambú, cuya extremidad terminal posee encajado un calabazo huero y agujereado por el peciolo. Dicen que en un pueblo llamado Chicaona, por el año de 1719, predicó contra tales ceremonias un misionero con tal tino y celo, que desde entonces se suprimieron en los entierros de los cristianos los ritos indígenas; será cierto, pero hoy sus velorios tienen muchos resabios de salvajería y nunca carecen de esos horribles trompetones que sugieren pensamientos de aquellar é infierno. Preso estaba yo en una inmunda y oscura cárcel de Orocué, víctima de los liberales revolucionarios en 1900, cuando á lo lejos oí los bramidos espantables de los fotutos tocados por los Sálibas que entraban al pueblo á celebrar no sé que festejos . . . No tiene nombre lo que yo fantasee á medida que se aproximaba la cacería de tañedores. También recuerdo que en el Maní, con motivo de celebrar una fiesta religiosa los Achaguas sacando de sus casuchas los infernales fotutos y tambores, en un arrebató de entusiasmo, y olvidando los grados de civilización que ya tienen, armaron en la plaza una gresca coreográfica, á usanza achagua; ó sea cogidos por la cintura hombre y mujer, y formando una cadena siempre con tendencias al movimiento circular de traslación recorrieron la plaza y las calles haciendo jerigonzas al sonido de los instrumentos y lanzando de vez en cuando alaridos salvajes que me traspasaban los oídos. ¡Probrecitos! Llegáronse por último ante la puerta de mi rancho y me obsequiaron con un bailoteo, que era lo que había que ver.

El baile objetiva un acto esencialmente religioso en el Territorio de Casanare.

Todas las tribus casanareñas, todas, imitan en sus bailes los movimientos de las fieras cuando andan: la danta, el venado, la tortuga, el tigre, el garzón, el mono, el oso hormiguero, etc.; una ocasión tuve la ocurrencia de copiar esta canción tuneba que demuestra lo dicho, puesto que se reduce á mencionar el animal y á repetir *coñore* que significa cosa así como ande la rueda:

<i>Paegiruai caguaigui, coñore</i>	<i>Narrurra coñore</i>
<i>Pen guaigui, coñore</i>	<i>Dierbijaca coñore</i>
<i>Uramuai, coñore</i>	<i>Peloatombe coñore</i>
<i>Cajiquisiqui coñore</i>	<i>Manaiguirri coñore</i>
<i>Caricarro coñore</i>	<i>Miciricai coñore</i>
<i>Opatisi coñore</i>	<i>Pasamai coñore.</i>

De los Achaguas dice el Padre RIBERO¹ que no adoran ídolos, pero que hacen fiestas á sus dioses las cuales se reducen á una danza llamada *Chuvay* en que se disfrazan á modo de matachines, la cabellera y cara muy colorada, las manos negras y el cuerpo con distintos colores. *Guaigerri* se llama su dios principal y el dios de la labranza se llama *Qurrama miuari*, el dios de las riquezas, *Baraca*, el dios del fuego, *Cuisiabirri*; el dios de los temblores, *Pwoisana* y el dios de los desaciertos, *Achacató*.

¹ Historia de las Misiones etc. Lib. II, Cap. VI.

Los Achaguas entierran á sus caciques poniendo sobre el cadaver una barbacoa de ramas que cubren con capas de tierra, la última es de barro pisado, todos los días tapan las grietas que se forman en el barro «para que las hormigas no molesten al difunto».

¿Qué relación habría entre los Achaguas y los Chibchas cuando los *Mocas*, ó *Moxas*, mancebos rollizos, de corta edad sacrificados al sol eran comprados á las tribus achaguas, y si no los podían obtener por compra, los capturaban y trasladaban como botín de guerra? —

Ya se ve que respecto de sus ideas teogónicas todo es vago y parece soberanamente ridículo. Pero no están á oscuras de la noción de un Ser Supremo que actúa sobre el mundo visible, y guardan un concepto fragmentario de la caída originaria en el orden moral. Ciertos Sálibas afirman que salieron de la tierra á impulsos de un soplo de las nubes, otros creen que antiguamente unos árboles daban frutos que despues de madurar se volvían en hombres y mujeres, otros opinan como los Indios del Perú, que son hijos del sol, y otros cuentan que su dios se llama *Puru*, que vive en la atmósfera, y que un hijo del *Puru* mató una gran serpiente que se comía á la gente saliba.

También en los Achaguas hay reminiscencias de la tradición sobre el diluvio pues en su lengua *catena menoa* significa algo así como anegación total del mundo.

A su vez los Achaguas fingen ser hijos de unos troncos muy viejos, *Aicubaverrenais*, mientras que otros dicen haber nacido de los rios, *Univerrenais*. El Padre GUMILLA asegura á este respecto que los Caribes habitantes de la banda oriental del Orinoco son descarados, desmveliutos, orgullosos, y que preguntados por su origen contestan: «*Ana carina rote*, Nosotros solamente somos gente.» Miran como esclavos á los demás Indios y lo expresan con estas palabras: «*Amucon paporoso itolo manto*. Todos los demás pueblos son esclavos.» El orgullo no les permite reconocer origen; pero los Sálibas y Achaguas, víctimas de sus persecuciones, se lo han buscado. «Dicen los Sálibas que el *Puru* envió á su hijo desde el cielo á matar una serpiente horrible que destruía y devoraba las gentes del Orinoco; que el hijo de *Puru* dijo al demonio: «Vete al imperio maldito que no entrarás á mi casa jamás.» Y añaden que el consuelo de los Indios duró poco «porque luego se pudrió la serpiente, se formaron en sus entrañas unos gusanos y de cada uno salió un indio Caribe con su mujer, y que como la serpiente fué tan sangrienta enemiga de aquellas gentes, por eso los Caribes hijos de ella son bravos y crueles». El origen de los Caribes es explicado por los Achaguas así: «Los Caribes son hijos de los tigres y por eso son tan inhumanos.» Del nombre de *Chavi* que en su lugar significa tigre, deducen la palabra *Chavinavi*, oriundo del tigre, ó sea Caribe. Otros Achaguas lo componen de *Chuevina*, lanza, y *Chavi*, tigre, tigres con lanzas.

Relativo á los actos de culto propiamente sáliba son orgiásticos hasta la bestialidad y corresponden á la concepción grosera de la divinidad tan material para ellos como los objetos que los rodean y las aspiraciones que acarician. Déjanse dominar por una sobre-exitación fanática, cuando celebran

con ritualidad periódica las lunaciones ó el advenimiento de una estación ó de un año.

Que ¿cómo cuentan los años? — Año completo computan cuando las cabrillas aparecen en el momento en que el sol se oculta. Es curiosa la impresión de dolor que les causa el eclipse lunar; esconden los tizones del hogar en la arena de las playas, lloran, gimen y prorrumpen en manifestaciones de hondísimo sentimiento, tocando los tambores de guerra, y disparando flechas al aire, porque se imaginan que la diosa de la noche tiene enemigos que la afligen y por eso protestan y le hacen votos de ayudarla y acompañarla en sus dolores y tristezas.

III. Costumbres de los Guahivos y Tunebos.

El retrato físico del Guahivo es como el de todos los indígenas raizales de Casanare: cabeza puntiaguda en el vértice, de gran volúmen, dolicocefala, cuello corto, frente estrecha, pelo negro y áspero que les cuelga hasta los hombros y que no encanece, sin sombrero ni cubierta de otra especie, nariz ancha y roma, ojo oblicuo, mirada vivísima, melancólica, recelosa y ladina, pómulos salientes, boca ancha de labios carnosos, imberbes, manos y pies pequeños, dientes apretados y blanquísimos. Horádanse la ternilla de la nariz y los lóbulos de las orejas y atraviésanlas con canutos de gramíneas. Además quitanse las cejas cuando están airados y van á guerrear, todos los pelos de la cara. Adiestran el pié para muchos usos de aprehensión que los civilizados no aprovechan.

La mujer suele ser tipo de belleza en su género, ágil, viva, lenguaraz ante los suyos, muda ante los extraños, pero con el sino fatal de una esclavitud más que brutal.

La coloración general del Indio es la del cuero curtido, casi rojiza.

Los Guahivos, afirma el P. GUMILLA¹ — y en esto no exagera nada, como suele hacer con frecuencia — «han sido la piedra de toque de nuestros antiguos misioneros y modernos y el crisol donde se ha refinado su tolerancia y sufrimiento; y un campo que despues de cultivado con increíbles afanes y regado con sudores y lágrimas también de muchos operarios, se ha mostrado estéril, árido é ingrato, y en lugar de fruto correspondiente, no ha producido sino espinas y abrojos, generación de gitanos ó rama de ellos que entregados á una vida vagamunda, todo lugar fijo, aunque lleno de conveniencias les parece cárcel intolerable y remo de galera insufrible».

Esto es la evangelización de los Indios casanareños, predicar en desierto. Y no se crea que los pocos miles que convirtieron los misioneros — digo pocos miles en relación con los habitantes del *Reino*, pues los mismos exploradores en sus primeras excursiones notaron que el Llano estaba muchísimo menos poblado que la parte montuosa y que la inmigración española se mantenía copiosa en los buenos climas y escasa ó nula en estos de Casanare — no se crea repito, que se cristianizaban por tropeles á la voz del sacerdote que con el Cristo enarbolado en una mano y en otra la concha del bautismo

anduviese por bosques y sabanas, nó; fue lenta la reducción de los salvajes, y dispendiosa de dinero porque el Guahivo y sus congéneres, habituados á la vagancia absoluta — *homo ferus* — no tiene pueblos ni casas, sino que andan de río en río pescando, de selva en selva cazando y cogiendo frutas según las estaciones, y no hay poder humano que los someta á vivir en sociedad. Para lograr que se establezcan por una temporada en un lugar fijo, hay que proveerles de abundante y gratuita comida, de casa, de recreaciones, y desterrar de ellos todo trabajo, toda incomodidad, y aun así llega un día que sienten la «nostalgia del desierto» y profieren los sufrimientos de la libertad á los goces de la sujeción. Para mantener una tribu de salvajes y ofrecer las mismas ventajas á las vecinas se necesita dinero, dinero, dinero. Y de aquí la necesidad histórica de los hatos, como criaderos de ganados vacunos, caballares y de cerda. Sin hatos las misiones vivas de Casanare hubieran sido una utopía.

Decimos que no tienen casas los Guahivos, puesto que no se deben llamar tales el caney ó ramada de paja sobre estacones, sin paredes ni tabiques, que fabrican para pernoctar en cada jornada ó campamento que hacen. Labranzas de yuca y plátano cultivan de trecho en trecho. Ni camas ni utensilios de cocina, ni ropa ni mobiliario se ve en sus chozas, porque el clima ardiente los dispensa del empleo de muchos menesteres, y su pobreza y vagancia les impide usufructuarlos. Flechas, cueros de las piezas de cacería, ovillos de fibras textiles, despojos de aves y mamíferos y reptiles, esto es también lo que se descubre en sus viviendas.

Comen las carnes asadas, queman mucha leña para auyentar las fieras nocturnas y las bandadas de mosquitos; hacen fuego con el frote de dos trozos de leña floja; duermen en chinchorros en las partes más altas, en las cumbres de las chozas, porque escasea allí el mosquito, mientras abundaba en las capas atmosféricas inmediatas al suelo; asesinan y secan las carnes al sol y con humo para conservarlas.

Sus arpones para pescar, sus anzuelos y flechas están armados de puas de hueso y espinas y colmillos de animales, porque no conocen los metales ni los produce el suelo de la Llanura. Las armas de fuego son lujo de la civilización que no ha llegado hasta ellos.

Usan la pintura corporal no solo como adorno, sino como tegumento contra la acción del sol y los mosquitos.

Viajan en caravana cuando transitan por parajes desconocidos, van quebrando ramitas de árbol y matujas para dejar señales al regreso; las mujeres llevan á los hijos en cestos de palma y los hombres las flechas y los arcos.

Son glotones y á veces sufren hambre por mucho tiempo, fáltales previsión en la economía doméstica. Para cazar con éxito imitan la voz inarticulada de los animales y así los reclaman y atraen. Casi siempre se disponen los cazadores en forma de media luna para acorrarla la presa y se valen del ardid y de la fuerza, del veneno y de la trampa. La quema de las pampas es un recurso fácil para proveerse de alimento.

Cuentan el tiempo por lunas, y estas son clasificadas por la fruta ó clase de caza propia de la estación.

Amigos son, en fin, de la embriaguez, por medio del *yopo*, ó *yopa* que dice el P. RIVERO, ó *yupa* que llama el P. GUMILLA, y son ladrones y peleadores, engañadores, maliciosos y vengativos.

Cada capitania constituye un aglomerado de individuos á quienes divide ó une la uniformidad ó diversidad de lenguaje y de necesidades comunes, que no se fundan en leyes sino que forman una especie de pacto en virtud del cual están prontos á favorecerse y tomar armas contra otra tribú hostil. Raza miserable que no deja señales objetivas para conocer su historia, ni su régimen político, ni su organización de familia; ni posee código penal que determine los delitos, sino que la venganza, dirigida por la pasión de la ira, astuta ó lentamente viene á ser la medida y sanción para punir la criminalidad; pues la autoridad del jefe ó capitán nada tiene de real; y así el individuo se constituye en juez y viene á reinar un genero de oclocracia, en que la multitud triunfante rige los destinos de la colectividad arbitrariamente.

Los capitanes y caciques, y también los médicos y los que hacen de brujos ó ministros del culto, son poligamos y repudian á sus mujeres brutalmente. La emancipación de los hijos anda con el grado de fuerza suficiente para la lucha por la vida. No se conoce un caso autorizado de matrimonio entre hermanos. El uso del *guayuco* ó *tonelete* — unica pieza de vestir que llevan — es de rigurosa observancia aun en el baño; los parvulillos de pecho lo gastan también. Los Caribes fueron en esto sus maestros, pues para ellos es un crimen muy punible el quitárselo. El cultivo del campo recae sobre las mujeres, porque son perezosos los varones, y además porque imaginan que á una mujer va anexa la idea de una fecundidad universal. Así se portan también los habitantes de la isla de Banda, y según ACOSTA entre los Chibchas había una diosa llamada *Bachue*, protectora de las sementeras, y creíase también que las mujeres tenían muy buena mano para la agricultura.

Son ceremonias previas de su matrimonio los menjurges y unturas para su cuerpo, emplumamientos de la cabeza y brazos y cierta especie de ayuno. Llegado el momento, salen del bosque, inmediato tocando los músicos flautas de caña, tambores y chirimias de *Cubarro*, engalanados con vistosos plumajes, á la salida del sol, y tocan un rato delante de la novia. Mientras tanto salo de la ranchería una vieja con una vasija de comida y la bota en el bosque diciendo: «Toma, demonio, no vengas á turbar la fiesta», tórnase á la casa. Entonces se abrazan los novios y acompañados de los tañedores divagan por las cercanías tocando y bailando, mientras la vieja va adelante llorando y pronosticando los trabajos y miserias del matrimonio, y termina la fiesta en banqueteos, embriagueces y otras cosas peores.

Para curar las enfermedades suele haber en cada tribu un médico, llamado *piache*, *mohan*, *alabuqui*, que por medio de brujerías y conjuros medicina siempre. Suele ponerse en cuclillas y solo al doliente, haciendo mil embelecos y lo chupan y lamen, y cantan invocando al dios malo para que le retire la enfermedad. Por la noche aparenta ponerse él habla con el diablo y grita descompasadamente tocando una *maraca*. Al dios malo le atribuyen la muerte de los párvulos, las guerras, la pérdida de las sementeras, las tempestades y los eclipses. El diablo tiene todos estos nombres: en gua-

hivo *Duati* y *Dobate*, en Achagua, *Tanasinu*, en Betoya (raza extinguida ya) *Memelú*.

De la influéncia se valen también los brujos para conjurar las tormentas y para echar *mapire*, ó sea, causar daño á los enemigos personales y á las tribus distantes. Y creen que los fenómenos del eclipse solar y lunar y del terremoto son como avisos del cielo, precursores de castigo, por lo cual en estos momentos se amedrantan, lloran, disparan sus flechas al aire y tocan los instrumentos músicos para aplacar á los dioses.

Algunas Indias, luego que ven á sus hijitos enfermos, se taladran la lengua con una espina y untan con sangre el cuerpo del niño, hasta que sana ó muere. Ciertos caciques tienen obligación de desangrarse y untar el pecho de cualquier enfermo con la sangre caliente. Profesan obediencia ciega al *piache*; aplican la dieta, á veces derraman sin cesar agua fría sobre el enfermo; otras veces éste es metido en el barro y en al agua hasta la cabeza.

No son antropófagos en la actualidad los salvajes casanareños. Dicese que lo fueron en otros tiempos.

Generalmente no dan razón de sus antepasados más allá de los bisabuelos. Es un hecho sin excepción que con el difunto entierran las armas y objetos de su uso; algunas tribus amarran el cadáver con una soga ó bejuco y lo dejan tres días en el río para que los peces caribes y los guacaritos monden el esqueleto que luego desmenuzan y guardan en canastos colgados en los techos; y si los entierran cubriendolos primero con ramas. Los Caribes cuelgan al cadáver del cacique en una hamaca por treinta días seguidos, y las mujeres que fueron de éste de dos en dos lo velan día y noche, no permitiendo que las moscas lo toquen. A los treinta días lo entierran, las armas á un lado y al otro la mujer que sea madre del heredero de la capitania; cosa parecida practicaban los Indios del Perú.

Otros Indios, cuando muere alguno, lo entierran en el fogón, queman la casa y trasladan su residencia á otro punto distante. Es creencia general que las almas sobreviven y que andan vagando por la atmósfera. Los Guahivos á principio de verano ó de la época seca, reúnen los esqueletos de los que murieron en el año, y los queman en una pira, las cenizas son arrojadas al aire en parte, en parte al agua, y en parte son guardadas en las cubreras de las casas. En esta función de culto usan una bebida llamada *yaraque*, compuesta de casabe carbonizado, guarapo fuerte y *yopo*. Después de la cremación se celebran los matrimonios.

En puntos de religión profesan un sabeísmo sin base racional y carecen de principios fijos que revelen un sistema religioso bien desarrollado; pero creo que algo pudieron influir en la formación de su teogonía solar y lunar que estatuye y admite dos causas superiores dotadas de acción sobrenatural sobre el mundo, buena y mala, los fenómenos climatéricos de esta región. El invierno y el verano, ó sea la estación seca y la lluviosa, se suceden con precisión asombrosa; en el estío satúrase la atmósfera de olores delicados, aparecen las flores y las frutas, huyen los chubascos y los truenos, cesan las enfermedades palúdicas, el astro de la noche proporciona veladas encantadoras, facilitanse las comunicaciones y el tráfico, abundan los cardúmenes

de pescado, y la caza. Y después entra el invierno, el terrible medio año en que se desgarran las cataratas del firmamento, se anega la tierra, se reanima el reino animal, los sapos, las culebras, las alimañas ponzonosas triunfan; púdnense las sustancias vegetales, se aumentan los miasmas deletéreos, reina la enfermedad y la muerte, el sol se esconde entre nubes horrendas y preñadas de lluvia, y desaparecen las influencias del placer y los goces de la vagancia. Con tamaño contraste la fantasía del salvaje se impresionó vivamente y estableció ese dualismo de espíritus, protectores los unos y destructores y malévolos los otros, en lucha eterna, en contraposición equilibrada y con periódico imperio sobre la naturaleza que muere y revive.

Decimos que estos indígenas son sabeistas como lo fueron los Chibchas, aunque sin las ideas cultas y lógicas de estos, y lo mismo podríamos llamarlos fetichistas, aunque lo mejor es confesar que lejos de practicar un culto particular, carecen de todos y son en cierto modo ateos, no porque rechacen la idea de un ser supremo, sino por la vaguedad de la concepción que se forman de ese espíritu á quien temen. Pero no son ateistas, ni carecen de formas culturales, ni dejan de tener principios acerca del mérito y desmérito de los actos humanos. El que pretenda hallar el grado de su cultura religiosa en anales escritos, ó en geroglíficos, ó en papyrus ó siquiera en inscripciones cuneiformes, no encontrará ni huella, y los tendrá por punto menos que bestias, pues el rumbo genético de estos pueblos no está marcado de ninguna manera, ni con estatuas ó figuras que revelen parte de teogonía como sucede con las gótescas esculturas halladas en la meseta de San Agustín que tienen no pocas afinidades y analogías con las de los Quitus y Peruanos.

Por lo que hace á los Tunebos nos consta, y de fecha muy reciente, que adoran un culebrón que mora en no sé qué laguna encantada de su territorio, tal y como nos lo relata la leyenda antigua. Y sobre su cronología antropológica conservan muy curiosas lindezas. Dicen que sus progenitores nacieron en un río que se desbordó y que de vez en cuando se les aparecen muy contentos saliendo de entre las aguas; que los espíritus malos se encarnan en los monos y pelean por las nubes y gruñen y se disparan flechas con los ojos.

— No, hombre, no será eso — observaba yo á un Tunebo. Y él con acento de gran convicción y como ofendido por mi incredulidad dijo vivamente:

— ¿Usted ha visto los araguatos cuando se ponen bravos cómo pelan los ojos y los dientes, y cómo ronan por la mañana y por la tarde? Pues esos son los relámpagos y los truenos.



Die Abhängigkeit der geistigen und kulturellen Rückständigkeit der Naturvölker von ihren endemischen Krankheiten.

Von Prof. Dr. L. KÜLZ, Medizinalrat.

Die Frage nach den Gründen des Tiefstandes der Entwicklung der Naturvölker ist natürlich schon von vielen anderen gestellt und beantwortet worden. Wenn die von mir gewählte Überschrift die ganze Antwort gewissermaßen vorausnimmt, so muß ich mich gegen den Verdacht wehren, daß ich, in denselben Fehler wie manche andere dabei verfallend, eine einzige ganz bestimmte Ursache zur Erklärung dieser Erscheinung annehmen möchte. Ich bin mir im Gegenteil wohl bewußt, daß eine ganze Anzahl verschiedenster Kräfte entscheidend den Gang und den Grad der geistigen Entwicklung eines Volkes beeinflussen. Ich hoffe aber zeigen zu können, wie gerade die „endemischen Krankheiten“ zu dem schwersten Entwicklungshemmnis des Naturmenschen gehören, eine Tatsache, die bisher nur wenig Würdigung gefunden hat.

Wenn wir die beiden großen Kräftegruppen, die den Entwicklungsgang des einzelnen Menschen, eines ganzen Volkes, ja schließlich sogar der ganzen Menschheit beeinflussen, die Erbanlagen und die vielfachen Einflüsse der Umwelt, in ihre einzelne Bestandteile zergliedern, so treffen wir hüben wie drüben die menschlichen Krankheiten an. Daß schwere, langdauernde Gesundheitsstörungen beim einzelnen Menschen die geistige Funktion schädigen können, ist eine täglich auch unter uns zu beobachtende Erfahrung; weniger leicht ist abzuschätzen, ob das gesamte Durchschnittsniveau eines Volkes in Abhängigkeit von seinen Volkskrankheiten steht, oder ob dies von vornherein unwahrscheinlich ist. Ist dem so, dann müßte umgekehrt die Kultur eines Naturvolkes auffällig hoch sein, das durch irgendeinen günstigen Umstand jahrhundertlang sich einer besonders günstigen Volksgesundheit zu erfreuen hatte; oder wir müßten beobachten können, daß ein kulturell hochentwickeltes Volk dadurch in die Tiefe gezogen wird, daß sich seine Volksgesundheit dauernd erheblich verschlechtert.

Für beide Entwicklungsmöglichkeiten bietet uns nun tatsächlich die Völkerkunde Beispiele, und zwar für beide an ein und demselben Objekt; das sind die entlegenen, durch Jahrhunderte dem Weltverkehr entrückt gewesenen kleinen Inseln des Stillen Ozeans, von denen eine stattliche Zahl bis zu Kriegsbeginn dem deutschen Schutzgebiete Neu-Guinea einverleibt war. Ihre Abgeschlossenheit hatte eine Bereicherung ihrer ursprünglichen Kultur unmöglich gemacht, aber ihr verdankten sie auch das Freibleiben von Seucheneinschleppung, und sie alle erreichten eine zwar einseitige, aber in ihrer Eigenart überaus hochentwickelte Kultur, viel höher als die Bewohner des nächsten Festlandes. Die Karoliner, Samoaner und andere sind Beispiele dafür. Im Gefühl überschüssiger Kraft bauten jene Naturmenschen stolze Steindämme hinaus in die See, ihre „Klubhäuser“ mit ihren riesigen Maßen bis zu 30 m Länge aus dem primitivsten Material gebaut, sind Kunstwerke und ihr Ge-

sellschaftsleben war geregelt durch ein bis ins kleinste reichendes Zeremoniell; alles war eigenartig bei ihnen und alles war in seiner Art in einer gewissen Vollendung vorhanden. Es sei nur noch erinnert an das „Steingeld“ gerade dieser Westkaroliner, das in der ganzen Welt nur ein einziges Mal gerade dort vorkommt. Die kleinste Münze mag den Durchmesser eines Tellers haben; die größten aber, die ich sah, glichen riesigen Mühlsteinen, die vor dem Hause des Besitzers frei aufgestellt sind. Ihren Wert erhielten sie dadurch, daß sie aus einem Stein gewonnen werden mußten, der nur auf einer weit entfernten Insel (Palau) mühsam gebrochen und behauen werden konnte, und den im Boot in die Heimat zu bringen, allein ein kühnes Seefahrtswagnis darstellte.

Ihre Abgeschiedenheit nun, die für sie ein Segen war und zu einer Volksvermehrung mit überaus dichter Besiedlung führte, wurde zum Verhängnis, als mit dem Verkehr die Kultur sich näherte; denn sie kam nicht zu ihnen als etwas Abstraktes auf Geistesflügeln, sondern überbracht von Kulturvermittlern, deren erste Boten alles andere als Muster ihres Landes waren; und mit diesen Vermittlern kamen, als ihre unzertrennlichen Begleiter, die Krankheitskeime Europas, die hier auf dem jungfräulichen Boden die günstigste Gelegenheit fanden zu stärkster Entwicklung und die fürchterlichsten Seuchen unter ihnen anrichteten, ohne je wieder ganz von ihnen zu weichen.

Zur Erschütterung ihrer Volksgesundheit kam die Erschütterung ihrer Stammessitten, und das Neue, was sie kennen lernten, war keineswegs immer besser als das aufgegebenen Alte. Die Zeichen der überschüssigen Kraft legten sich; die geistige Regsamkeit und der Frohsinn schwanden; wohl lag auch jetzt noch der immer freundliche Zug auf ihrem Gesicht, aber es war ein müdes Lächeln. Die Kinderzahlen wurden kleiner und kleiner, die Sterbefälle immer höher, die Gebärfreudigkeit der Frauen wandelte sich ins Gegenteil, und eines Tages war der Punkt erreicht, an dem die frühere glänzende Volksvermehrung einer nun nicht wieder weichenden Abnahme Platz machte, der Aussterbeprozess hatte begonnen.

Hier, wo unter unseren Augen in verhältnismäßig kurzer Zeit sich der verheerende Einfluß der Krankheiten auf Geistesleben und Kultur abspielte, ist an dem nicht zu zweifeln. Vielleicht hat er auch beim Niedergang der alten klassischen Kultur der Griechen und Römer eine größere Rolle gespielt, als man annimmt und als man jetzt noch genauer verfolgen kann. Einer der berühmtesten englischen Malariaforscher, RONALD ROSS¹, hat gemeinsam mit einigen anderen Autoren, Geschichts- bzw. Kulturgeschichtskennern ein geistreiches Büchelchen geschrieben, in dem er das zeitliche Zusammentreffen des Niederganges der alten Kultur mit dem Vordringen der Malaria von Afrika her auch als ursächliches zu erweisen suchte.

Von vornherein ist klar, daß nicht jede Krankheit die Geistesverfassung schädigt, nicht einmal vorübergehend. Bei vielen haben wir körperlich wie geistig eine vollständige *restitutio ad integrum*. Andere aber brechen jede Entwicklung jäh durch den Tod ab, noch andere bewirken eine mehr oder

¹ JONES, ROSS and ELLER: „Malaria a neglected factor in the history of Greece and Rome 1907.“

weniger starke Verzögerung oder eine Richtungsänderung der bisher eingeschlagenen Bahn.

Verhältnismäßig klein ist die Summe der Krankheiten, die auf der Seite der menschlichen Erbanlagen im Leben der Völker erscheinen und die von den Eltern auf die Kinder als solche sich vererben oder sogar durch mehrere Generationen hindurch immer wieder von neuem dem Nachwuchs übermittelt werden. Man pflegt sie als „Rassekrankheiten“ zu benennen, wobei aber — um Verwirrung zu vermeiden — festgehalten werden muß, daß in diesem Zusammenhang „Rasse“ nicht den geläufigen völkerkundlichen Begriff bedeutet, sondern die biologische Bezeichnung für die durch Fortpflanzung sich erhaltende und durch die Eigenschaft der Vererbung ausgestattete Lebensinheit im Gegensatz zu dem vergänglichen, absterbenden Einzelwesen.

Etwas größer ist schon das Kontingent der auch noch zu den Rassen-schäden gerechneten Gesundheitsstörungen, die zwar nicht die gleiche Krankheit bei ihrer Nachkommenschaft erzeugen, wohl aber eine offensichtliche Minderwertigkeit teils der ganzen allgemeinen Konstitution, teils einen bestimmten Defekt, teils die Disposition zu einer einzelnen Krankheit; Erscheinungen, die man unter dem Namen der Entartung oder der Degeneration zusammenfaßt. Das bekannteste Beispiel dafür bietet der elterliche Alkoholismus, der bei den Kindern bald die Neigung zur Epilepsie und eine allgemeine Widerstandsllosigkeit gegen ansteckende Krankheiten oder auch moralische Mängel etc. verursacht.

Die auf der anderen Seite, unter den Kräften der Umwelt stehenden Krankheiten sind ungleich häufiger, artenreicher und *quoad vitam* für den einzelnen auch durchschnittlich weit gefährlicher. Trotzdem muß der Einfluß der vererbaren Rassekrankheiten für weit verhängnisvoller bewertet werden in seiner Beeinflussung der menschlichen Entwicklung und des Lebensprozesses der ganzen Rasse. Sie bedrohen zwar das Einzelwesen nur selten mit dem Tod, dafür aber mit einer irreparablen Verschlechterung seiner ganzen Konstitution und dadurch nicht nur den ersten Träger der betreffenden Krankheit, sondern die kommenden Generationen bereits im Keim in ganz unberechenbarer Art. Um diese ganz verschiedene Dignität an einigen naheliegenden Beispielen zu verdeutlichen, sei für die Rassekrankheiten neben dem bereits erwähnten Alkohol auf die in ihren verderblichen Wirkungen sattem bekannte Syphilis hingewiesen. Wenn wir aus der Schar der übrigen, die man als Individualkrankheiten bezeichnen könnte, eine Lungenentzündung oder vom chirurgischen Gebiet einen Knochenbruch herausgreifen, so sind sie in ihrer Auswirkung auf den Träger beschränkt und an sich heilbar. Die Rassekrankheiten aber sind zwar verhütbar, aber kaum oder gar nicht völlig heilbar. Beide unterscheiden sich darin, um einen naheliegenden Vergleich zu bringen, wie ein kunstvolles Räderwerk, das in seinem regelrechten Gang einmal durch einen von außen eindringenden Fremdkörper oder sonstige Gewalt gestört, aber nach dessen Beseitigung völlig wieder hergestellt wird, von einem anderen gleichartigen Werk, das durch starke Stoffabnutzung oder sonstige Verderbnis seines Materials untauglich oder wenigstens in seiner Leistung qualitativ oder quantitativ herabgemindert wird.

Wenn wir nun unsere heimischen Krankheitsbilder, also die eines Kulturvolkes mit denen der Naturmenschen vergleichen, und zwar eines solchen primitiven Volkes, das noch möglichst seinen unberührten Urzustand wahrte, so zeigt sich, daß letztere den großen Vorzug haben, von Rassekrankheiten verschont zu sein, außer wo sie als Begleiter der Kultur zu ihnen gekommen sind. So haben die Naturvölker keinen Alkoholismus. Wohl kennen sie den Festtrank, wohl kennen sie obergärige berauschende Getränke, aber sie waren Gelegenheitstrinker, nicht Gewohnheitstrinker. Ihre Alcoholici waren im Vergleich zum Schnaps des Europäers nicht haltbar, sie waren weit weniger alkoholhaltig, sie konnten nur zu bestimmten Jahreszeiten hergestellt werden, wenn gerade ihre Substrate, wie der Palmensaft oder die Hirse oder was es sonst war, zur Verfügung stand. Kurz, das Eingebornengetränk vermochte wohl einen gelegentlichen Rausch, aber keine dauernde Entartung zu erzeugen. Die Naturvölker kennen ferner im Urzustande keine Syphilis und keine Tuberkulose, und noch jetzt haben wir in entlegeneren Teilen des dunklen Neu-Guinea Volksstämme, die von beiden verschont sind.

Bei den Individualkrankheiten aber sehen wir, daß der Kulturmensch wieder gegenüber dem Primitiven insofern besser daran ist, als er durch bewußte Hygiene und dank seiner Forschung sich weit erfolgreicher dieser Feinde erwehren kann, während dieser ihnen hilflos gegenübersteht, ein Unterschied, wie er besonders drastisch bei allen seuchenhaften Krankheiten zutage tritt, indem bei uns Epidemien entweder völlig verhütet werden oder, wenn sie wirklich ausbrechen, durch Bekämpfungsmaßnahmen zum Stillstand kommen; beim Naturvolke „tobt sich eine Epidemie aus“ und kommt zum Erlöschen dadurch, daß sie alle empfänglichen Individuen befällt, bei ihnen eine Immunität hinterläßt und so aus Mangel an empfänglichen Objekten schließlich ihr Ende erreicht, nachdem sie den einen Teil der Bevölkerung vernichtete, den anderen immunisierte. Das nächstliegende Beispiel für diesen Unterschied bieten die Pocken, die für uns seit einigen Jahrzehnten durch die Impfung ihren Schrecken völlig verloren haben, die aber in Afrika auch in unseren Schutzgebieten bis zum Kriegsbeginn von Zeit zu Zeit in verheerenden Epidemien durchs Land wüteten.

Wir können aber alle menschlichen Krankheiten noch von einem anderen Gesichtspunkt aus in zwei große Gruppen trennen. Gehen wir dabei gleich von einem Beispiel der ursprünglichen Wirklichkeit aus, wie es uns soundso oft irgendeine entlegene Insel im Stillen Ozean bot. Von irgendwoher schleppt ein Dampfer die Keime einer Seuche nach einer entlegenen Insel und verursacht eine furchtbare Epidemie, die schließlich unter den eben angedeuteten Umständen erlischt und für immer oder wenigstens für lange Zeit, bis ein ähnlicher unglücklicher Zufall sie erneuert, diesem Volke fernbleibt. Verweilen wir bei dem schon einmal gewählten Beispiel der Pocken, so hat sich dieses unter typischer Form in voller Wirklichkeit in unserem deutschen Schutzgebiet Neu-Guinea abgespielt, wo sie nach ihrem fürchterlichen einmaligen Wüten vor 25 Jahren nie wiedergekehrt sind.

Aber dieser verhältnismäßig günstige Ausgang ist keineswegs die ausnahmslose Regel. Es gibt viele Krankheiten, deren Überstehen keinen Schutz

hinterläßt, wie etwa die Malaria oder Dysenterie. Bei ihrer Einschleppung nun ist der Folgezustand ein anderer. Zunächst zieht auch hier ein mit schweren Verlusten verbundenes Unwetter über den heimgesuchten Stamm. Wir haben gleichfalls in Neu-Guinea erlebt, daß ein Dampfer einer kleinen Insel die Ruhr einschleppte. Bei seinem nächsten Besuch war bereits die Hälfte ihrer Bewohner hinweggerafft. Dabei hat sie natürlich die Menschen betroffen, die besonders empfänglich für diese Krankheit waren, und die im Vergleich mit den Überlebenden weniger Widerstand bei der Krankheit entgegensetzen konnten. Aber unter den am Leben Gebliebenen sind solche, bei denen das Leiden nicht ganz ausheilte, sondern chronisch wurde, ja es sind solche vorhanden, welche die Keime bei sich tragen, ohne selbst krank zu sein; und diese sorgen nun dafür, daß nach dem ersten schweren Einbruch die Seuche nicht wieder von diesem bemitleidenswerten Volke verschwindet, sondern als dauernder Gast im Lande bleibt und in Einzelfällen bald hier bald da ein Opfer fordert. Zwar kommt es nicht wieder zur Epidemie, außer wenn ein für sie besonders günstiger anderer Übelstand ihren Ausbruch fördert, wie es eine der periodisch bei den Naturmenschen auftretenden Hungersnöte sein kann, aber sie bleibt als neue charakteristische Bereicherung der übertragbaren Krankheiten jenes Volksstammes in zäher Anhänglichkeit gerade ihm erhalten; sie ist, wie man sagt, endemisch geworden, sie ist bei ihnen nun eine Volkskrankheit.

Daß gerade solche übertragbare Krankheiten endemisch werden, die keine Immunität hinterlassen, ist ohne weiteres einleuchtend. Aber selbst immunisierende Seuchen können diesen Charakter annehmen. Ein uns allen bekanntes Beispiel dafür ist der Typhus, dessen Bestehen lange Jahre hindurch vor einer zweiten Ansteckung schützt. Indessen hinterläßt jede Typhus-Epidemie einige sogenannte Bazillenträger, die gelegentlich eine Neuerkrankung vermitteln, so daß ohne eine umfangreiche Bekämpfung das betreffende Gebiet diesen Feind nie wieder los wird.

So können wir das ganze große Heer aller menschlichen Krankheiten in endemische und nichtendemische scheiden. Außer den beiden angeführten Beispielen der Dysenterie und des Typhus haben wir als mit dem größten Herrschaftsbereich in der ganzen Welt die Malaria zu nennen, die, zwar überall vorkommend, doch ihren stärksten Verbreitungsgrad und bösartigsten Charakter in den Tropen und somit gerade unter den Naturvölkern erreicht.

Während also die Epidemie oder das nichtansteckende Leiden eine temporäre Heimsuchung bedeutet, ist die endemische oder die „Volkskrankheit“ eine Dauererscheinung. Die Stärke der Durchseuchung schwankt dabei in weiten Grenzen je nach der geringeren oder häufigeren Gelegenheit und Leichtigkeit, mit dem Krankheitsgift in Berührung zu kommen. Je günstiger die Umstände für eine Ansteckung, um so mehr wird die Krankheit zu einem Leiden der Kindheitsjahre, und gehört sie zu denen, die eine Immunität hinterlassen, so haben wir das häufig wiederkehrende Bild, daß eine Seuche die Kinder heimsucht und sie dezimiert, wodurch die Erwachsenen frei von ihr bleiben. Zu ihnen gehört bei den Naturvölkern z. B. die Frambösie, bei uns die ganze Schar der unter dem Namen Kinderkrankheiten bekannten Seuchen,

wie Scharlach, Masern, Windpocken und ähnliche. Die nicht immunisierenden Volkskrankheiten nehmen häufig als typisch folgenden Gang: Durch Ausmerzungen der besonders empfänglichen oder schwächlichen Säuglinge kommt es im Laufe der Jahrhunderte dahin, daß die widerstandsfähigeren am Leben bleiben und daß allmählich eine gewisse Anpassung und eine Resistenz gegen das Krankheitsgift eintritt, so daß schließlich die Erreger wohl noch im Blute der Betroffenen kreisen, ohne aber ernstliche Erscheinungen zu machen. So verhält es sich bei der tropischen Malaria, die für die Eingebornen eines Landes ihre Bösartigkeit im Vergleich zu Neulingen verloren hat. Wird aber das gesundheitliche Gleichgewicht eines Eingebornen irgendwie ernstlich gestört, so meldet auch dieser Feind sich sofort von neuem, in unverminderter Heftigkeit aus seinem Hinterhalt hervorbrechend. In anderen Fällen wieder, von denen wir noch einige näher kennen lernen, befällt die endemische Krankheit das Kind bereits im zartesten Alter und ist sein hartnäckiger Begleiter durch das ganze Leben hindurch.

Überblicken wir nun unter diesem Gesichtspunkt vergleichend die Pathologie der Naturmenschen mit der unserigen, so zeigt sich, daß diese ungleich stärker mit Endemien belastet sind als wir. Die naheliegenden Gründe dafür sind die durch die Unkultur erhöhten Übertragungsbedingungen auf der einen Seite und das Fehlen einer planmäßigen, bewußten Hygiene und Seuchenbekämpfung auf der anderen. Das Gesamtergebnis dieses vergleichenden Überblickes im Verein mit dem ersten von uns ausgestellten ist also ein relatives Verschontsein der Naturvölker von Rassekrankheiten, aber eine schwerere Heimsuchung durch Epidemien und eine viel stärkere Belastung mit Endemien. Da die letztgenannten im Leben der Kulturvölker ohne Analogon sind, müssen es auch ihre Folgezustände sein.

Es handelt sich also um eine gerade für die Naturvölker eigenartige Beeinflussung ihrer Entwicklung. Es verdient betont zu werden, daß dieser Reichtum an Volkskrankheiten — wie man es paradox ausdrücken kann — der Normalzustand aller Naturmenschen ist, gleichviel, ob im äquatorialen Afrika oder im Stillen Ozean. Grundsätzliche Ausnahmen bilden eigentlich nur die bereits gestreiften Einwohner kleiner isolierter Inseln.

Schalten wir zwischen Kultur- und Naturmenschen noch die Zwischenstufe der Halbkulturvölker ein, so stehen diese darin den Primitiven viel näher als uns, und zwar aus ganz den gleichen Gründen, die wir eben nannten. In der mangelhaften Hygiene und im Stande seiner Volksgesundheit trennt z. B. den Balkanbewohner, den Portugiesen oder selbst Chinesen von uns eine tiefere Kluft als vom Urwaldneger.

Die Übereinstimmung auf diesem Gebiet reicht aber noch viel weiter, denn auch einzelne endemische Seuchen sind zum größten Teil für alle ganz dieselben; nur wenige gesellen sich hier oder dort als eine Spezialität von örtlicher Bedeutung hinzu. So haben wir in Kamerun die gleichen endemischen Feinde wie in Neu-Guinea. Besonders gilt dies für die Krankheiten des Kindesalters. Wir wollen gerade bei diesen beiden geographischen Gebieten bleiben, weil es mir für sie möglich war, nicht nur zu prüfen, welche Krankheiten es sind, sondern auch zahlenmäßig festzustellen,

in welchem Stärkegrad der Verbreitung sie uns dort entgegentreten. Diese unter den primitiven Stämmen endemischen Krankheiten des Kindesalters sind: Malaria, Frambösie, Darmparasiten (Eingeweidewürmer) und parasitäre Hautkrankheiten. Selbst eine chirurgische, äußere Krankheit kommt hinzu, das tropische Beingeschwür. Kein eingeborenes Kind entgeht da — wo sie einmal eingebrochen sind — diesen endemischen Gesundheitsfeinden; jedes hat sich früher oder später einmal während seiner Entwicklung mit diesen Widersachern abzufinden; nicht mit einem, sondern mit ihnen allen!

Ein Unterschied der einzelnen Stämme in den genannten Ländern bestand nur darin, wieviel Kinder in einem bestimmten Lebensalter gleichzeitig im Kampfe mit ihnen lagen. Lediglich die Höhe des „Index“ — so pflegt man den prozentualen Grad der gleichzeitigen Verseuchung für ein bestimmtes Alter zu nennen — schwankte. Greifen wir 100 Negerkinder in Afrika und 100 in der Südsee heraus ohne Wahl, wie sie auf dem Dorfplatz gerade herumspringen oder in der Schule eines Missionärs versammelt sind, so werden wir nicht ein einziges finden, bei dem sich nicht die eine oder andere Krankheit findet; also mit anderen Worten: Wir sehen nicht ein einziges gesundes Negerkind. So steht es in Wirklichkeit mit dem früher so gern für vorzüglich gehaltenen Gesundheitszustand der Naturmenschen!

Am frühesten macht der Säugling die Bekanntschaft der Malaria. In den Flachländern Kameruns wie Neu-Guineas kam ihr Index für das erste Lebensjahr nahe an 100 Prozent, um dann von Jahr zu Jahr allmählich zu sinken; d. h. fast jedes eingeborene Kind ist im ersten Lebensjahr mit Malaria-Parasiten behaftet. Die Frambösie ist eine von den langwierigen immunisierenden Volkskrankheiten; aber durchzumachen hatte sie auch jedes Kind. Bei den Eingeweidewürmern war es sogar so, daß annähernd die Hälfte aller Kinder nicht nur einen einzigen solchen Gast, sondern mehrere gleichzeitig beherbergte, worunter glücklicherweise verhältnismäßig oft harmlose, vielfach aber auch die gefährlichen Ankylostoma-„Häckenwürmer“, die gelegentlich auch in Deutschland in Bergwerksgegenden vorkommen und bei zahlreicher Anwesenheit im Darm ein schweres Krankheitsbild verursachen. Im Gegensatz zur Malaria war die Verseuchung mit diesen Parasiten in den ersten beiden Lebensjahren gering; erst mit dem Herumlaufen und mit dem Entwachsen aus der mütterlichen Obhut nahmen die Ansteckungsmöglichkeiten zu, und so stieg ihr Index von Jahr zu Jahr. Ebenso entging kein eingeborenes Kind den ansteckenden Hautkrankheiten des Landes, und überall war das langwierige Fußgeschwür eine Plage nicht allein für den Patienten, sondern wegen seiner Hartnäckigkeit sogar für den Arzt.

Als lehrreich und als statistischen Beweis meiner Behauptungen will ich das für sich selbst sprechende Ergebnis zweier Stichproben an farbigen Schülern nebeneinanderstellen, von denen ich eine an der Kamerunküste bei Schülern der Regierungsschule von Viktoria anstellte, während die andere den Gesundheitszustand von Zöglingen einer katholischen Missionsstation bei Eitape im westlichen Kaiser Wilhelms-Land widerspiegelt. (Siehe die Tabelle auf umstehender Seite.)

	Schule in Viktoria (Kamerun)	Missionschule von Eltapa (Neu-Guinea)	Bemerkungen
Summe der untersuchten Schüler	68	51	Im Alter von 8—14 Jahren
Davon an frischer Frambösie erkrankt	4 = 6 %	3 = 6 %	
Frambösie überstanden	18 = 26 %	20 = 40 %	
Milzschwellung als Folge einer Malaria-Infektion	22 = 32 %	24 = 47 %	
Ankylostoma-Träger	41 = 60 %	27 = 53 %	
Andere Eingeweidewürmer	61 = 89 %	43 = 85 %	
FrISChe Fußgeschwüre	4 = 6 %	12 = 23 %	
Ausgeheilte Fußgeschwüre	10 = 15 %	10 = 20 %	
Tinea imbricata (Ringwurm)		9 = 18 %	Tinea imbricata kommt in Afrika nicht vor
Andere Hautkrankheiten	16 = 23,5 %	8 = 16 %	
Auf 68 bzw. 51 Kinder waren Erkrankungen zu konstatieren insgesamt	176 = 250 %	156 = 300 %	

In den Zahlenwerten dieser Tabelle haben wir keineswegs einen besonders ungünstigen Ausnahmezustand vor uns, sondern einen gewissen Normaltyp. Ich könnte eine große Anzahl weiterer Stichproben mit ganz entsprechenden, aber auch weit ungünstigeren Zahlen beibringen. Für die, welche sich näher für diese Fragen der Volkskrankheiten interessieren, sei verwiesen auf eine umfangreichere Arbeit, in der ich das langjährige Beobachtungsmaterial auf diesem Gebiet verwertete¹.

Eine so hochgradig allgemeine endemische Durchseuchung der Naturvölker würde ohne weiteres eine nachhaltige Beeinträchtigung ihrer geistigen und kulturellen Entwicklung als selbstverständlich erscheinen lassen, wenn wir feststellen müßten, daß die genannten Krankheiten im Einzelfall die geistige Entwicklung ihres Trägers verzögern, erschweren oder dauernd hemmen. Dieser Beweis ist auch für den Nichtmediziner leicht zu führen. Dabei trifft es sich günstig, daß auch hiebei wieder für alle genannten Gesundheitsstörungen einige der uns vor allem interessierenden Grundzüge gemeinsam sind: bei ihnen allen handelt es sich um langandauernde, also chronische Gesundheitsstörungen des Kindes, und bei ihnen allen bildet sich

¹ „Zur Biologie und Pathologie des Nachwuchses bei den Naturvölkern der deutschen Schutzgebiete.“ 182 SS. Verlag von JOH. AMBR. BARTH, 1919.

ein Folgezustand aus, dessen Einfluß besonders in die Augen fallend ist und bei dem wir auch auf unsere heimischen Verhältnisse vergleichend zurückgreifen können, d. i. die Anämie, die chronische Blutarmut. Greifen nun mehrere von ihnen zugleich in die kindliche Entwicklung ein, so entsteht aus dieser Bundesgenossenschaft ein verhängnisvoller *circulus vitiosus*, indem eine Schädigung immer der anderen Vorschub leistet und durch Herabsetzung der Widerstandskraft nicht nur eine bloße Summation, sondern eine Potenzierung der Schädigungen bewirkt.

Verfolgen wir schematisch den Entwicklungsgang eines Negerkindes, so setzt im zartesten Alter als erster der Kampf seines Organismus mit Malaria ein. Ihre ersten Attacken sind die schwersten und gefährlichsten. Aber jedes Jahr kehren sie, wenn auch milder im Verlaufe, zurück, und jeder Anfall ist gleichbedeutend mit einem schweren Blutverlust und einer Schwächung des Kindes, die auch lange Zeit nach dem beendeten Anfälle noch anhält und nur ganz langsam durch Neubildung von Blut überwunden werden kann; ja bisweilen überhaupt nie ganz überwunden wird, so daß eine dauernde chronische Blutarmut den kindlichen Patienten belästigt. Diese Gefahr steigert sich natürlich, sobald eine zweite Krankheit hinzutritt, die in derselben Richtung wirkt. Und nicht nur dieser, sondern noch einer dritten und vierten ist das Kind ausgesetzt, denn nicht nur die Wurmkrankheit, sondern auch die Frambösie und irgendein Hautleiden bleiben niemals aus. Sollte es aber eine kurze Pause geben, in der sie alle einen Scheinfrieden halten, so sorgt die Malaria mit ihrer Milzanschwellung dafür, daß es niemals völlig zu einem vollen Normalzustand gelangt. Wir dürfen also ohne Übertreibung sagen, daß jedes Negerkind dauernd mit einem Kampf seines Organismus gegen die Blutarmut belastet ist, ohne sie jemals ganz zu überwinden, und daß zwischen den einzelnen Kindern und in den einzelnen Gebieten darin nur ein gradueller Unterschied besteht. Daß aber blutarme Kinder nicht nur körperlich in ihrer Leistungsfähigkeit beeinträchtigt sind, sondern auch in ihrem Denkvermögen, in der Konzentrationskraft, in der Aufmerksamkeit, daß sie vor allem leichter ermüden, daß ihre Spannkraft sehr bald nachläßt, ist eine uns auch in Deutschland an blutarmen Kindern wie Erwachsenen (wir brauchen nur an die bekarmten Besonderen der bleichsüchtigen jungen Mädchen zu denken!) wohlbekannte, geläufige Erscheinung. Bei den Naturvölkern ist es ein durchgehendes Charakteristikum der Kindheit, und mir ist es ärztlich auffallend gewesen, daß es trotz dieser Belästigung immer noch so viel fröhliche spielende und scheinbar sich wohlfühlende Eingebornenkinder gibt. Aber es tritt auch hier eine gewisse Gewöhnung an diesen mangelhaften Zustand ein, vor allem wird er, wenn er von frühesten Jahren an besteht, als nichts Abnormes empfunden; das Kind „kennt es nicht anders“.

Nun treten aber zu der durch die genannten Krankheiten gemeinsam geförderten Blutarmut bei jeder von ihnen noch spezielle Schädigungen hinzu. Das in häufigen Rückfällen auftretende Fieber der Malaria und ihre chronische Milzschwellung erwähnten wir bereits. Aber auch die Wurmkrankheit belästigt es nicht bei den Folgen des Blutverlustes durch die saugenden Würmer, sondern deren Ausscheidungsprodukte enthalten einen giftigen Stoff (ein Toxin),

wie auch bei vielen anderen menschlichen Parasiten (auch bei denen der Malaria z. B.). Eigentümlich ist für die Wurmkrankheit nur die besondere Stärke seiner Wirkung und der Angriffspunkt im menschlichen Organismus, der mit Vorliebe das Nervensystem und die Psyche ist. Es hat für den Fernstehenden vielleicht zunächst etwas Befremdliches, daß Ausscheidungen von so winzigen, im Darm schmarotzenden Tieren gerade eine Beeinträchtigung des Geisteslebens haben können; aber wir sind nicht ohne weitverbreitete und jedem wohlbekannte Analoga und brauchen nur an die demoralisierende Wirkung des Alkohols oder des Morphiums zu denken. Und daß wirklich auch die Ankylostomen eine solche haben, ist am sichersten dadurch bewiesen, daß sie mit ihrer Abtreibung gleichfalls sehr bald verschwinden. Diese Toxinwirkung unserer Darmschmarotzer ist nun ungemein vielgestaltig. Nehmen wir irgendeins der maßgebenden Lehrbücher über exotische Krankheiten zur Hand, so finden wir solche und ähnliche zusammenfassende Urteile, wie in SCHEUBE: „Krankheiten der warmen Länder“, wo aus den verschiedensten Ländern übereinstimmend die Neigung der wurmkranken Kinder zu „Kopfschmerzen, Ohrensausen, Verdunklungen des Gesichtsfeldes, Schwindel, Ohnmachtsanfälle, Schwäche, Müdigkeit, apathisch-schläfriges Wesen, Neigung zum Frieren etc.“ festgestellt wird. Besonders auffällig und interessant ist, daß mehrfach, und zwar auch von Europäerkindern (z. B. aus Nord-Queensland) betont wird, wie auch moralische Abnormitäten sich dabei zeigen, besonders ein Hang zum Lügen, Stehlen, Briefefälschen und verfrühte sexuelle Neigungen, die alle jeder erzieherischen Einwirkung hartnäckig trotzen, bis sich durch eine erfolgreiche Wurmkur das ganze Bild von Grund aus zum Besseren kehrt.

Über die näheren Vorgänge, durch deren Ineinandergreifen diese seltsame Giftwirkung zustande kommt, sind wir noch völlig im unklaren. Einiges Licht wird aber in dieses rätselhafte Dunkel gerade durch eine ganz bestimmte sonderbare Folge der Wurmkrankheit geworfen, die überall in ihrem Gefolge auftreten kann, das ist die Geophagie, das Erdessen der Wurmkranken. Vielfach hat man bis in die jüngste Zeit auch ärztlich hier Ursache und Wirkung verwechselt und geglaubt, daß diese Unsitte zur Ansteckung mit Würmern führt; in Wirklichkeit ist sie die Folge, und zwar greifen die Patienten in einem inneren Drang, instinktiv, wie man sagt, zu solchen Erden, die ihnen bei ihrer Blutarmut nützlich sind, indem sie durch den hohen Gehalt an Eisen und Kalk geeignet sind, die Neubildung von Blut zu fördern. Wer diesen Zusammenhang übersieht, wird leicht eine Unart in dieser Gepflogenheit erblicken und sie dementsprechend behandeln. In Kamerun erbaten einst die Schwestern einer Mission, die sehr um das körperliche Wohl ihrer schwarzen Zöglinge besorgt waren, meinen Rat für ein sechs- bis siebenjähriges Negermädchen, das geradezu leidenschaftlich dieser „Unsitte“ frönte. Alles Mögliche hatten die Schwestern versucht; mit langmütiger Geduld waren sie ebensowenig erfolgreich wie mit Strenge gewesen, und als sie zur Abgewöhnung der Unart das Kind in einem leeren Raum hielten, da kratzte es auch dort noch mit seinen Fingernägeln den Kalkverputz der Wände ab; aber nachdem Hunderte von Ankylostomen durch mehrere Abtreibungskuren beseitigt waren, schwand in kurzer Frist auch diese krankhafte Neigung.

Nun stelle man sich vor, daß außer diesen höchsten Graden alle möglichen Abstufungen vorkommen, und daß schließlich ein Grad erreicht wird, in dem die Giftwirkung zwar noch dauernd vorhanden ist und der Körper dauernd gegen sie anzukämpfen hat, daß aber nach außen hin dieser Zustand keine auffälligen Veränderungen mehr verursacht, so besteht für alle diese ungezählten, mit Ankylostomen behafteten Naturkinder nur ein quantitativer Unterschied in der sonst allgemeinen Giftwirkung.

Im Gegensatz zu der Abschwächung der Malariaschäden mit zunehmendem Alter ist diese eine dauernde und meist sich steigernde. Zwar haben diese Schmarotzer nur eine auf eine Reihe von Jahren beschränkte Lebenszeit; aber wenn einer ihrer Jahrgänge glücklich zum Absterben reif ist, hat sich das Kind längst entweder aus der verseuchten Umgebung oder von sich selbst aus mit neuem Nachschub beladen. Meist aber wird die gesundheitliche Belastung noch weiter vergrößert durch Hinzutreten der übrigen genannten Volkskrankheiten.

Und nun frage man sich, ob es überhaupt zweifelhaft sein kann, daß ein solches Kind, in seiner geistigen Entwicklung gehemmt wird! Mir hat sich die gegenteilige Frage viel stärker aufgedrängt: Wie kommt es, daß derartige langandauernde und intensive Beeinträchtigungen nicht noch viel weitergehende Folgen haben?

In Wirklichkeit sind sie aber viel stärker, als man von Ferne erkennen kann. Missionäre und Lehrer haben reiche Erfahrung auf diesem Gebiet, weil ihnen die berufliche Überwindung dieser Schäden obliegt, wobei sie freilich bisher nur ausnahmsweise diesen Grund genügend berücksichtigen. Ich habe einmal in Neu-Guinea unter einer großen Schülerzahl einer deutschen Mission diejenigen mit dem geringsten Lerneifer und den schlechtesten Fortschritten zum Staunen des betreffenden Missionärs völlig zutreffend nur dadurch ermittelt, daß ich mit einer Stuhluntersuchung, die am stärksten von Ankylostomen Befallenen feststellte. Bei unseren heimischen Schulkindern ist es in Einzelfällen eine wohlbekannte Erscheinung, daß Blutarmut, Bleichsucht und körperliche Schwächen den Unterrichtserfolg nachteilig beeinflussen. Dort aber ist es nicht der Ausnahmezustand, sondern die Regel, und ein fleißiges, lernbegieriges Kind ist bei vielen Naturvölkern die auffällige Ausnahme.

Wir wiesen bereits darauf hin, daß Völker mit geringer Heimsuchung durch Volkskrankheiten kulturell höher gestiegen sind. Wir haben aber auch das praktische Beispiel dafür, daß Angehörige ganz der gleichen Rasse unter hygienischen besseren Lebensbedingungen kulturell ihre im Urzustande verharrenden Volksgenossen sehr bald in der Entwicklung überflügeln. Dieselben Neger, die in ihrer verseuchten afrikanischen Heimat so geringe kulturelle Fortschritte aufzuweisen haben, konnten zum Teil in der gesünderen Umwelt Amerikas Leute von hohem geistigen Niveau hervorbringen. Auch die gegenteilige Metamorphose hat sich abgespielt. Es gibt europäische, nach dem Auslande verschlagene Volksteile, selbst deutschen Blutes, die in einer schwer mit den genannten Volkskrankheiten verseuchten Adoptivheimat sich ansiedelten und in wenigen Generationen auf den kulturellen Tiefstand zurücksanken, den unser Volk vor vielen Jahrhunderten bereits überwand; ja es wurde auf dem

letzten deutschen Kolonialkongreß 1910 von einem Augenzeugen über einen solchen nach Amerika versprengten deutschen Volksteil berichtet, wo die deutschen, blondlockigen, aber von schwächenden Krankheiten heruntergekommenen Kinder und selbst die Erwachsenen bei den wirtschaftlich weit über ihnen stehenden Schwarzen des Landes betteln gehen.

Ein weiterer Umstand kommt bei den Naturmenschen hinzu, um die Schäden ihrer Volkskrankheiten im Vergleich zu uns zu verstärken. Bei uns löst ihr Druck das Bestreben aus, sie los zu werden, durch Hygiene planmäßig gegen sie vorzugehen. Auch beim Naturmenschen haben wir selbst auf tiefer Stufe so etwas wie eine eigene Hygiene. Aber sie ist zu ihrem Unglück hinauf bis zu den Halbkulturvölkern fest verkettet mit zwei anderen, nicht entwicklungsfähigen Kräften: ihrer heidnischen Religion und ihren Stammessitten.

Ich habe außer dem Christentum in der ganzen Welt nicht eine einzige andere Religion kennen gelernt, die, wie ich es ausdrücken möchte, aktive Regungen vom Menschen verlangt. So sind zwar der Zahl nach in den heidnischen Religionsanfängen mehr als die Hälfte aller Gebote hygienisch begründet und haben ehemals vielleicht einen gesunden Kern geborgen; auch beim Judentum des Alten Testaments und beim Islam wurzeln überaus viele Vorschriften auf gesundheitlichem Boden, sei es, daß ein überragender einzelner Religionslehrer sie aufstellte, sei es, daß der dauernde Druck schwerer Not sie zu Stammessitten werden ließ. Aber der vernünftige Kern ist alsbald von einer dicken Schale der Unvernunft eingehüllt oder auch völlig erstickt worden. So fehlt dem Naturmenschen sowohl eine bewußte wie eine entwicklungsfähige Hygiene; sie ist zur starren Form geworden, und ihr ursprünglicher Sinn ist dabei oft genug wegen der mangelnden Anpassung zum Widersinn geworden. Gesundheitsregeln des Koran, die vielleicht für Arabien trotz ihrer Passivität zweckmäßig erschienen, werden zum Gegenteil in der völlig anders gearteten Umwelt Innerafrikas oder der europäischen Türkei; oder die Speiseverbote eines Stammes, die bei geringer Volkszahl und reicher Ernte einen gesundheitlichen Sinn besaßen, werden bei beginnender Übervölkerung und zur Zeit der Hungersnot zum Verhängnis.

Der Mangel eines Glaubens an eine helfende Gottheit bringt überdies unvermeidlich eine tatenlose Resignation, und anstatt den Kampf gegen Gesundheitsfeinde aufzunehmen, geht sein Streben höchstens auf Besänftigung der bösen Geister. So hat sich eine verhängnisvolle Wechselwirkung zwischen den Volkskrankheiten und der heidnischen Religion herausgebildet, deren Endeffekt die Niederhaltung der geistigen Entwicklung des Einzelnen und dadurch der kulturellen Entwicklung des Ganzen ist. Logischerweise müßte die Entwicklung gefördert werden und steigen nicht nur, wie wir bereits sahen, durch Ausschaltung der Seuchen, sondern auch durch Ausschaltung dieses zweiten Hemmnisses.

Dieses ist in der Tat der Fall. Den deutschen Kolonialärzten ist es eine überall beobachtete Erscheinung gewesen, daß die missionarisch beeinflussten Volksteile der Eingebornen sehr bald aus der hygienischen Passivität heraustraten, daß getaufte Mütter weit mehr ihre kranken Kinder

zum Arzt brachten als die anderen, daß der Wert des Kindes ungleich höher stand und eine aktive Pflege desselben bemerkbar wurde.

Leider sorgen die Stammessitten und Religionsbräuche der meisten Naturvölker dafür, daß auch jenseits des Kindesalters, soweit das überhaupt noch möglich ist, die versäumte geistige Entwicklung nicht nachgeholt werden kann. Ja, es ist sogar meist so, daß die Kindheit von dieser zweiten Beeinträchtigung verschont bleibt, und daß sie erst genau mit ihrer Beendigung einsetzt, gebunden an die überall verbreiteten Pubertätsfeste. So verschieden diese im einzelnen sich auch formell gestalten, gemeinsam ist ihnen allen die Bedeutung der feierlichen Überschreitung der Kindheitsschwelle zum erwachsenen Alter und der Einweihung des jungen Menschen in die Religionsmysterien. Diese aber bedeutet nicht die Öffnung einer freien Bahn für geistige und kulturelle Entfaltung, sondern im Gegenteil einen zu den bisherigen Schäden hinzukommenden unübersteigbaren Wall; denn was ihm zumeist unter schmerzhaften oder auch blutig rohen Zeremonien und unter gleichzeitiger Vornahme der Beschneidung dabei offenbart wird, ist in geistiger Beziehung die Bekanntschaft mit der unüberwindlichen Kraft feindlicher Dämonen, mit der Notwendigkeit, auf ihr Walten von nun an Rücksicht zu nehmen, ihnen Versöhnungsopfer zu bringen und sich bewußt zu sein, daß sein ganzes Leben auf Schritt und Tritt von ihnen verfolgt wird. Während der heranwachsende Eingeborne noch so glücklich war, sich überhaupt keine Gedanken über die Ursache seiner Krankheiten zu machen, erkennt er sie von jetzt ab als eine der vielen ihn bedrohenden Geistergefahren; es gesellt sich also zu den bisherigen anatomischen schädlichen Wirkungen der Volkskrankheiten eine psychische hinzu, die niemals wieder genommen wird und als dauerndes Hemmnis seiner geistigen Entwicklung sein ganzes weiteres Leben hindurch bleibt.



The Polynesian Languages in Melanesia.

With notes on the neighbouring Melanesian Languages.

By SIDNEY H. RAY, M. A., Fellow of the Royal Anthropological Institute, Corresponding member of the Polynesian Society.

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| 1. Melanesian and Polynesian. | 5. Comparative Vocabulary. |
| 2. Polynesian in Melanesia. | a) Polynesian in Melanesia. |
| 3. Orthography. | b) Typical Polynesian. |
| 4. Notes on Grammar. | c) Melanesian Languages. |

1. Melanesian and Polynesian.

If we exclude from consideration the languages of the East Indian Archipelago and those of the Northern Pacific, the Eastern Austronesian languages form two fairly distinct groups: the Melanesian and the Polynesian. Though these are undoubtedly related, both morphologically and genealogically, there is still such a definite distinction between them in grammar that the two types cannot possibly be confused. Their relationship has been discussed by the Rev. Father SCHMIDT and myself on several occasions and there is no need to enter into details in the present paper¹. It will suffice to state briefly the main points of difference.

1. Vocabularies of Melanesian and Polynesian show many examples of words common to both groups. But the Polynesian words are in a later, simplified phonetic stage. Words which in Melanesian appear as *kmbong* or *ghwong*, *mbei* or *lingma*, are found in Polynesian as *pongi*, *vai* or *lima*.

2. The pronouns which in Melanesian are suffixed to certain nouns (names of parts of the body, relationships and some local nouns) are not so used in Polynesia. The Polynesian cannot say: *tama-nggu* my father, *mata-nggu*, my eye, as in Fiji, or *muri-gu*, after me (my after) as in San Cristoval, but requires a separate word for "my".

3. The use with suffixes of a noun indicating a special kind of possession, such as food, drink or chattels, forming words equivalent to possessive pronouns, is strict in Melanesia, and divides nouns into classes. In Polynesia the separate possessive is always *o* or *a*² with preceding article and suffixed pronoun, and is used also with nouns which in Melanesian languages must have the suffixed pronoun. The Polynesian not only says *hoku hala*³, my way, *hoku mohenga*⁴, my bed, for the Melanesian *nonggu sala*⁵, *nonggu imodhemodhe*⁶, but also says *hoku mata*⁷, my eye, *hoku tamai*⁸, my father.

4. The verbal suffixes which in Melanesian indicate transitive action, and are thus the mark of active verbs have become transformed into passives in Polynesian. The Melanesian says: *God ke mbirehi-a i popo*⁹, God made-it the heaven; *Rahel e (ndo) ndangisi natuna maga*¹⁰, Rachel she (stood) wept-for her-children many. The Polynesian says: *Na faia e Atua*

¹ P. W. SCHMIDT, S. V. D.: Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens (Melanesiens, Polynesiens, Mikronesiens und Indonesiens) in ihrer Bedeutung für die Ethnologie, Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, Bd. XXIX, 1899, and Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander. Sitz. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil. hist. Kl., Bd. CXLI, 6. Abh. — S. H. RAY: Common Origin of the Oceanic Languages, Journ. Polynesian Soc. V, 1896, and Hellas, Revue Polyglotte, Leiden 1896.

² The so-called prepositions *no*, *na*, *mo*, *ma* which take the suffixed pronouns in Polynesian may be included with these.

³ Tonga. ⁴ Fiji. ⁵ Bugotu. ⁶ Nguna.

*le langi*¹, was made 'by God the heaven; *koe tengihia e Lejeli ene fānau*², were bewailed by Rachel her children.

The geographical position of the principal Polynesian languages is clearly defined. They are spoken in the Central Pacific in all the islands from Hawaii in the North to New Zealand in the South and from the Ellice Group in the West to Easter Island in the East. The boundary between the Melanesian and Polynesian may be marked by a line passing east of the Gilbert Group to the Ellice Is., thence by the Tokelau, Samoa and Tonga Groups to New Zealand. All the last three are Polynesian, but Westward the Melanesian type of language prevails; except in a few small and scattered settlements.

It cannot be denied that words similar to Polynesian are found in all the languages which have a Melanesian form of speech³. Even in such bizarre languages as those of New Caledonia and the Loyalty islands in which the agreement with the normal Melanesian is least, we find words evidently related to Polynesian. Thus in Yengen on the North East coast of New Caledonia we find such words as: *ket* bag, *manik* bird, *wong* canoe, *mbat* club, *mach* die, *hnen* a fly, *wa* fruit, *hen* go, *hele* knife, *dron* leaf, *whō* mouth, *chini* roast, *kon* sand, *we* water, which are obviously cognate with the Maori *kele*, *manu*, *waka*, *patu*, *mate*, *rango* or *ngaro*, *hua*, *whano*, *here*, *rau*, *waha*, *tunu*, *one*, and *wai*⁴.

At the other extremity of Melanesia, on the North East coast of New Guinea we find words which have a regular phonetic change with Polynesian, thus in that region *kanu*, *kao*, *kasu*, *kuvi* represent the Samoan *anu* spit, *ao* day, *asu* smoke, *ufi* yam, and we have such definite Polynesian words as: *nima* hand, *manu* bird, *waka* canoe, *susu* breast, *tano* earth, *mata* eye, *ae* foot, *ua* fruit, *awa* wife, *kutu* louse, *sina* mother, *awa* mouth, *voe* paddle, *nibo* tooth, and even compounds such as *nima-siu* elbow (i. e. arm-corner) made with the words which are in Samoan *lima*, and *siu*, and have the same meanings of "arm" and "corner"⁵.

These words from North East New Guinea are exceptionally like Polynesian, and it may be stated generally that there are certain districts in Melanesia where the languages, though in all respects Melanesian in grammar, yet contain a large number of vocables similar to Polynesian, that is to say the forms of the words are more like the Polynesian forms than they are elsewhere. This statement may be illustrated by the following table of words from the island region of Melanesia⁶.

¹ Samoan. ² Tonga.

³ Some are even found in Papuan languages like those of Savo and Vella Lavella.

⁴ These words are from a MS. vocabulary by one of the L. M. S. missionaries in the Loyalty Is.

⁵ Cf. Reports of Cambridge Anthropol. Exp. to Torres Straits. Vol. III, p. 479—503.

⁶ Nengone and Lifu = Loyalty Is.; Eromanga = South New Hebrides; Nguna = Central New Hebrides; Pangkumu = Malekula Is.; Malo = South of Espiritu Santo; Ambrim = Ambrim Is.; Raga = Pentecost Is.; Mota = Banks Is.; Vanikolo = Is. South of Santa Cruz; Ulawa = Contrarileté Is. South of Mwala Is. in Solomon Is.; Florida = Central Solomon Is.; Ruviana = New Georgia, Bamatana = Choiseul Is. The spelling is that of the vocabulary at the end of this article.

	Bird	Breast	Die	Ear	Eye	Father	Fish
Polynesian	<i>manu</i>	<i>susu, u</i>	<i>mate</i>	<i>talinga</i>	<i>mota</i>	<i>tama</i>	<i>i'a, ika</i>
Nengone	<i>(ia)dede</i> ¹	<i>sisi</i>	<i>(tango)</i>	<i>(wa)baiwa</i> ¹	<i>(wa)gogo</i> ²	<i>(chechene)</i>	<i>(wa)je</i> ²
Lifu	<i>(wa)cho</i> ²	<i>thi</i>	<i>mechi</i>	<i>hnangenyē</i>	<i>(ala)mek</i>	<i>kem</i>	<i>ie</i>
Eromanga	<i>menok</i>	<i>(ni)</i> ³	<i>mas</i>	<i>telungo</i>	<i>(ni)mt(in)</i> ⁴	<i>iteme</i>	<i>noma</i>
Nguna	<i>manu</i>	<i>susu</i>	<i>mate</i>	<i>ndalinga</i>	<i>mata</i>	<i>tama</i>	<i>ika</i>
Pangkumu	<i>min</i>	<i>susi</i>	<i>mej</i>	<i>riringa</i>	<i>meta</i>	<i>(tata)</i>	<i>ih</i>
Malo	<i>man(su-au-</i>	<i>susu</i>	<i>mate</i>	<i>(boro)</i>	<i>mata</i>	<i>tama</i>	<i>(mansi)</i>
Ambrim	<i>(bahel) [au]</i> ⁵	<i>firi</i>	<i>mer</i>	<i>dalinga</i>	<i>meta</i>	<i>tumu</i>	<i>(mahalo)</i>
Raga	<i>manu</i>	<i>huhu</i>	<i>mate</i>	<i>(qiroi)</i>	<i>matai</i>	<i>tamai</i>	<i>iga</i>
Mota	<i>manu</i>	<i>sus</i>	<i>mate</i>	<i>(qoroi)</i>	<i>matai</i>	<i>tamai</i>	<i>iga</i>
Vanikolo	<i>menuga</i>	<i>(urai)</i>	<i>me</i>	<i>tanyia</i>	<i>mala</i>	<i>(aiia)</i>	<i>(mwaga)</i>
Ulua	<i>manu</i>	<i>susu</i>	<i>mae</i>	<i>alinga</i>	<i>maa</i>	<i>ama</i>	<i>ia</i>
Florida	<i>manu</i>	<i>susu</i>	<i>mate</i>	<i>(kuli)</i>	<i>mata</i>	<i>tama</i>	<i>iga</i>
Ruviana	<i>(kurukuru)</i>	<i>susu</i>	<i>mate</i>	<i>talinga</i>	<i>mata</i>	<i>tama</i>	<i>igana</i>
Bambatana	<i>(viu, pale)</i>	—	<i>(ile)</i>	<i>talinga</i>	<i>mata</i>	<i>tama</i>	<i>ingana</i>
Fiji	<i>manumanu</i>	<i>sudhu</i>	<i>mate</i>	<i>ndalinga</i>	<i>mata</i>	<i>tama</i>	<i>ika</i>
	Fly n	Hand	Leaf	Louse	Smoke	Stone	Weep
Polynesian	<i>tango</i>	<i>lima</i>	<i>lau, rau</i>	<i>kutu, utu</i>	<i>asu, ahu</i>	<i>vatu</i>	<i>tangi</i>
Nengone	<i>nengo</i>	<i>(wa)nine</i> ²	<i>ru(ne)</i>	<i>ole</i>	<i>(kali)</i>	<i>ete</i>	<i>(mane)</i>
Lifu	<i>neng</i>	<i>ime</i>	<i>drō</i>	<i>ōte</i>	<i>hadh</i>	<i>ete</i>	<i>teidhe</i>
Eromanga	—	<i>no(kobe)</i> ⁶	<i>(nu)ngke-</i>	—	<i>u(n)ngo-</i>	<i>vat</i>	<i>tungi</i>
Nguna	<i>tango</i>	<i>lima</i>	<i>lau [li]</i> ⁷	<i>kutu</i>	<i>asua [nom]</i> ⁸	<i>vatu</i>	<i>tangi</i>
Pangkumu	<i>rang</i>	<i>(fera)</i>	<i>rau</i>	<i>gut</i>	<i>ese</i>	<i>vit</i>	<i>teng</i>
Malo	<i>tango</i>	<i>lima</i>	<i>rau</i>	<i>utu</i>	<i>asu</i>	<i>(takase)</i>	<i>tange</i>
Ambrim	<i>lang</i>	<i>(vwira)</i>	<i>rekho</i>	—	<i>(yihko)</i>	<i>vwir</i>	<i>reng</i>
Raga	<i>tango</i>	<i>lima</i>	<i>rau</i>	<i>gut</i>	<i>ahu</i>	<i>vatu</i>	<i>dangi</i>
Mota	<i>tango</i>	<i>lima</i>	<i>nau</i>	<i>wutu</i>	<i>asu</i>	<i>vatui</i>	<i>tangi</i>
Vanikolo	<i>(muga-mere)</i>	<i>(mwe)</i>	<i>nokia</i>	<i>waoga</i>	<i>(ga-nepie)</i>	<i>vaga</i>	<i>teng</i>
Ulua	<i>tango</i>	<i>nima</i>	<i>(apaapa-</i>	<i>pote</i>	<i>sasu</i>	<i>(hoi)heu</i>	<i>(ngara)</i>
Florida	<i>tango</i>	<i>lima</i>	<i>rau [ni-ai]</i>	<i>gut</i>	<i>ahu</i>	<i>vat</i>	<i>tangi</i>
Ruviana	<i>(doandoa)</i>	<i>lima</i>	<i>elelo</i>	<i>gut</i>	<i>(tugaha)</i>	<i>patu</i>	<i>(kambo)</i>
Bambatana	<i>(sire)</i>	<i>(karisi)</i>	<i>gurugu</i>	<i>ngutu</i>	<i>(kuvuku)</i>	<i>(katara)</i>	<i>ndai</i>
Fiji	<i>tango</i>	<i>linga</i>	<i>drau</i>	<i>kutu</i>	<i>(kumbou)</i>	<i>vatu</i>	<i>tangi</i>

The words included in brackets may be regarded as not current Polynesian, though some are explicable in Polynesian as c. g. Ulawa *apaapa-nigai*, lit. wing of tree, where *apaapa* is the Samoan 'apa.

¹ *ia*, animal, *dede* to fly = Polynesian *rere*, *lele*.

² *wa* in Lifu and Nengone is prefixed to round articles, and = Polynesian *fua*, fruit, egg, &c.

³ *n* is the article.

⁴ *ni* article, *in* = suffix pronoun = his.

⁵ *auau* = to fly.

⁶ *no* is the article.

⁷ *nu* article, *ngke* is probably a prefix.

⁸ *nom* = fire.

The phrase "I saw thee", in Polynesian, (Samoa) *na*¹ *'ou*¹ *iloa*¹ *'oe*², (Maori) *i*⁴ *kite*² *ahau*¹ *i*¹ *a*⁸ *koe*², is thus rendered in the Melanesian languages:

Nengone: *inu*¹ *hna*⁴ *ule*¹ *nubo*³

Lifu: *hne-nge*² *hna*⁴ *öhnyi*² *eö*³

Eromanga; *ya*¹ *o*⁴ *-kes*² *-ok*³

Nguna: *a*¹ *punusi*¹ *ko*³

Pangkumu: *hina*¹ *me*⁴ *ris*¹ *-um*³

Malo: *iau*¹ *ku*⁴ *sori*² *-go*³

Ambrim: *nam*¹ *ingka*¹ *nék*³

Raga: *nam*¹ *gita*² *-go*³

Mota: *nau*¹ *me*⁴ *ilo*² *-ko*³

Vanikolo: *ngane*¹ *gani*⁴ *eti*² *-nggo*³

Ulaw: *nau*¹ *loosi*² *-o*³

Florida: *nau*¹ *tu*⁴ *rigi*² *-go*³

Ruviana: *aro*¹ *ndogri*² *-agoi*³

Bambatana: *ira*¹ *mega*² *-nggo*³

Fiji: *au*¹ *a*⁴ *raidhi*² *iko*³

These examples show that the likeness in vocabulary shown by some of the Melanesian languages to the Polynesian is not so apparent in the grammar. The agreement in syntax between the Melanesian languages is worthy of note, but the Polynesian disagree in the place of the subject, and in some there is an approach to the Melanesian, as e. g.

Tahiti: *te*⁴ *hi*¹ *'o*² *atura*¹ *vau*¹ *ia*¹ *oe*³

Rarotonga: *i*⁴ *akara*² *ana*⁴ *au*¹ *ia*¹ *koe*³

Niue: *ne*⁴ *kitea*² *e*¹⁰ *au*¹ *a*⁸ *koe*³

Tonga: *neu*¹ *ilo*² *i*² *koe*³

Futuna (New Heb.): *avau*¹ *nei*⁴ *-safia*² *akoi*³

Aniwa: *avou*¹ *nei*⁴ *-gitia*² *akoi*³

In these ¹= I; ²= see or saw; ³= thee; ⁴= sign of past time; ⁵= preposition *hnei* by, and pronoun *nge*, my; ⁶= pronoun "I" combined with sign of time; ⁷= preposition denoting the object; ⁸= the personal article; ⁹= directive adverb; ¹⁰= Preposition "by".

Here the Tongan has the same order and construction as the Raga and Ambrim, and Futuna and Aniwa are the same as Pangkumu and Malo. But there is no general agreement in grammar which would warrant the statement that Tongan is a Melanesian language, or that there is any special connection between Futuna or Aniwa, and Malekula or Espiritu Santo. The most that can be stated is that some Melanesian languages are more like Polynesian than others, or that the general Polynesian language is more like some particular groups of Melanesian languages than others. Father SCHMIDT who has dealt with this subject in detail¹ considers the likeness in grammar particles is most apparent between the Melanesian languages of the Central or Hebrides Group (Nguna to Raga of foregoing table), and those of the Southern Solomons (Florida, Ulawa, &c.) and Fiji.

But besides these there are in Melanesia certain places in which the languages are undoubtedly Polynesian. In some of these we find the whole of a small island occupied by Polynesian speakers, in others they form a colony in a few villages on an island where the greater part of the population is Melanesian. But nowhere in Melanesia do we find any island of considerable size occupied entirely by Polynesian speakers.

2. Polynesian in Melanesia.

The Polynesian languages spoken within the Melanesian Geographical Region are the following:

1. **Nukuoro**, in the two islands of Nukuoro and Kap-en-Mailang situated about 200 m South of the Mortlock Group in Micronesia.

¹ Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander (Sitz. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. CXLII, 6. Abh.).

2. **Pikiram.** Kapingamarangi, or Greenwich Is., halfway between Nukuoro and the island of New Mecklenburg, in the Bismarck Archipelago.
3. **Nuguria.** Abgarris or Fead Is. East of New Mecklenburg and North of Buka Is. in the Solomon Group.
4. **Tauu.** Mortlock or Marqueen (Marken) Is. South East of Nuguria and North East of Bougainville Is. in the Solomon Group.
5. **Nukumanu.** Tasman Is. East of Tauu and North of Leuanuia.
6. **Leuanuia** (Lienuia). Ongtong Java, Lord Howe Is. North of Ysabel in the Solomon Group and South of Nukumanu.
7. **Sikaiana.** Stewarts Is., North East of Malaita or Mwala Is. in the Solomon Group.
8. **Mo-iki.** Bellona Is. West of San Cristoval Is. in the South of the Solomon Group, 15 miles North West by W of Rennel Is.
 - 8a. **Mo-ava.** Rennel Is. South East of Mo-iki, 90 miles South West of San Cristoval.
9. **Pilheni.** The islands of Pilheni (Fileni), Matema, Nukapu and Nupani in the Reef or Swallow Is., North of Santa Cruz.
 - 9a. **Taumoko** (Duff Is.) and **Anuta** (Cherry Is.), are not illustrated in the present paper owing to lack of material.
 - 9b. **Tikopia.** The language of this island may be regarded as belonging to Polynesia Proper¹.
10. **Mae** or **Emae** (Engmae). The central district of the island of Three Hills, between Epi and Efate in the South Central New Hebrides.
11. **Mele** and **Fila.** Two small islands in South West Bay (Pango or Fila Harbour) Efate.
12. **Aniwa** (Immer). An island in the Southern New Hebrides, South East of Eromanga and North East of Tanna.
13. **Futuna**². An island East of Tanna and South East of Aniwa.
14. **Uvea.** On the Northern end of Uvea or Halgan Is. the most Western island of the Loyalty Group North of New Calidonia.

The people speaking these languages are not all Polynesians in racial characteristics. The People of Nuguria, Tauu, Nukumanu, Sikaiana are described in general terms by PARKINSON³, WOODFORD⁴ and Dr. BROWN⁵ as Polynesians with an apparent mixture of Micronesian blood. The Rennell and Bellona

¹ Cf. Rev. W. J. DURRAD: A Tikopia Vocabulary. Journ. Polynesian Soc. XXII, 1913, p. 86—95 and 141—148.

² COOK in his Voyage towards the South Pole, London 1777, II, p. 78—79, mentions two languages as spoken on Tanna, one agreeing with that of Erromango and Annatom (i. e. Aneiteum) and "properly their own", the other derived from Erronan (i. e. Futuna) "which is nearly, if not exactly the same as that spoken in the Friendly Islands" (i. e. Tonga).

³ Beiträge zur Kenntnis des Deutschen Schutzgebietes in der Südsee. Mitt. d. Geogr. Ges. Hamburg 1887—1888, p. 203, 212, 215, 221, 223.

⁴ Notes on Leueneuwa or Lord Howes Group. Man, No. 89, 1906, p. 134; and, Some account of Sikaiana or Stewart's Island. Man, No. 103, 1906, p. 165.

⁵ Notes of voyage to Ysabel Island. Adelaide Meeting of the Australasian Assoc. for the Advanc. of Science. Jan. 1907, p. 7.

people are physically pure Polynesians¹. But the Pilheni people of the Reef Is.², the Mae³, Aniwa, and Futuna peoples of the New Hebrides are the same physically as the Melanesian populations close to them⁴. The Mele and Fila people are described as different from those of Efate, but the description is not definite⁵. A similar indefinite description is given of the Loyalty Is. Polynesian speakers⁶.

Two theories have been put forward as to the presence of these Polynesian settlements in the Melanesian region. According to one view, which has found its most able advocate in Dr. G. THILENIUS, they are the result of a westward drift of Polynesians from the Eastern islands (Samoa, Tonga, &c.) who have been able to effect a settlement on some of the smaller islands of Melanesia. If the reception of the immigrants was friendly, they are supposed to have intermarried with the original inhabitants, but if hostile the aborigines were exterminated.

This theory is supported to a great extent by the circumstantial accounts of various observers. Thus the people of Uvea in the Loyalty Group are said to have come from Uvea, Wallis Is. in the East, not far from Tonga⁷. Futuna in the New Hebrides has the same name as Futuna (Horn Is.), close to Wallis Is., and the Aniwa people are said to have come from the same region⁸. A date is fixed for the arrival of people from Samoa at Mele and Fila on the Efate coast, by the definite statement of the first missionaries that one of the immigrants named Sualo was still surviving when they arrived in 1845, and that he had been in Efate for twenty years⁹. The Polynesian settlers in the Solomons (Nuguria, &c.) who are said to have some physical resemblance to the Micronesians, are distinguished by a knowledge of the loom¹⁰, which is unknown everywhere in the other settlements, except in the Santa Cruz Group to which Pilheni in the Reef Is. belongs.

Dr. CODRINGTON remarks on the arrival of canoes from Tonga, whose occupants effected a temporary settlement at Qakea, close to Vanua Lava in the Banks Is., about fifty years before he wrote¹¹. He also notes the presence of straight haired children on Motlav (Saddle Is.) who were known to be descended from Polynesian castaways¹².

¹ WOODFORD: Notes on Rennel Is. *Man*, No. 24, 1907, p. 34, and CODRINGTON: *Melanesian Languages*, p. 33.

² CODRINGTON: *Melanesian Languages*, p. 9.

³ This is implied rather than stated by visitors.

⁴ R. STEEL: *The New Hebrides*, p. 220, 221.

⁵ A. CHEYNE: *Description of Islands*, p. 23.

⁶ Cf. Note by Rev. S. ELLA in S. H. RAY: *Languages of the New Hebrides*. The Rev. J. HADFIELD's MS. states that the migration took place 300 years ago, and was due to the accidental killing of a young chief through the head of a hatchet flying off.

⁷ Cf. The foregoing note.

⁸ Cf. Rev. G. TURNER: *Samoa*, p. 331.

⁹ Cf. R. PARKINSON: *Dreißig Jahre in der Südsee*, p. 550.

¹⁰ *Melanesian Languages*, p. 9.

¹¹ *Melanesian Languages*, p. 8.

A widely different theory is stated by Mr. W. CHURCHILL in his book on "The Polynesian Wanderings". He regards the outlying settlements of Polynesians in Melanesia as relics of a migration of the Polynesians through or along the Melanesian Island chain. One stream is supposed to have come from Indonesia by the North of the Bismarck Archipelago, past the Eastern Solomons to Santa Cruz, Tikopia and thence to Samoa. A second stream is said to have passed eastward through Torres Straits and then drifted down to the Banks' Islands, and New Hebrides and thence on to Fiji². The necessity of providing food for the journey led to the establishment of "crop settlements" where the voyagers might establish themselves for a time to grow food. On some of the smaller islands these "crop settlements" became fixed colonies, as in Nuguria, Tauu and Liueniua and the other purely Polynesian settlements. As these are on the windward side of the island groups with which they are associated, other crop settlements must have existed on the larger islands near, leaving on their languages traces of the Polynesian speech. Mr. CHURCHILL supports his argument by an elaborate examination of the vocables of the Melanesian languages³, that is, of "those many Melanesian lands in which the language record enables us to trace a Polynesian connection in speech, the amount and the quality of such contamination varying largely from group to group and from island to island and from the shore to the interior of an island"⁴. He has "massed these items to the proof that they are loan words borrowed by Melanesia from Polynesians"⁵. The weakness of Mr. CHURCHILL's argument lies in his total neglect of grammar. He has not shown any example of a Melanesian language which has derived its grammatical forms from the Polynesian, and has not shown a likeness of the grammatical elements (pronouns, numerals and particles), in the two language groups.

It should be noted that those who have taken into account the grammatical structure of Polynesian and Melanesian languages, agree in regarding the Polynesian as a later development than the Melanesian. Father SCHMIDT points out a number of definite points in which the Melanesian is undoubtedly an older form of speech than the Polynesian. He calls the Polynesian in contrast with the Melanesian a "verfallenden" language, standing in a similar relation to the Melanesian as the Romance languages do to the Latin⁶.

CODRINGTON speaks of the "fuller less-decayed grammar of the darker less-mixed people of the further islands"⁷, and with reference to special

¹ WILLIAM CHURCHILL: *The Polynesian Wanderings*. Tracks of the Migration deduced from an examination of the Proto-Samoan content of Efate and other Melanesian languages. Washington 1911.

² Cf. Map in *The Polynesian Wanderings*.

³ Some of his results are contradictory. Thus Nguna is said to be more Polynesian than Sesake though the language is the same, and Belaga much more Polynesian than Nggela, although they are only slightly differing dialects of a common language.

⁴ *Polynesian Wanderings*, p. 181.

⁵ Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander (Sitz. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien, Bd. CXLI, 1899, p. 33).

⁶ *Melanesian Languages*, p. 35.

languages, "It is quite certain that as compared with Fijian, the languages of Tonga and Samoa are late, simplified and decayed¹".

In several places I have expressed my agreement with those statements which regard the Polynesian languages as in a later stage of development than the Melanesian².

The problem of the Polynesian languages in Melanesia may be stated as follows: Are they the relics of an ancient Polynesian language which swept through Melanesia (in two streams according to Mr. CHURCHILL) and introduced into the Melanesian languages that community of words which they undoubtedly possess? Or, are they the languages of Samoans and Tongans who have drifted westward in comparatively modern times? If the first statement be true, it will follow that those Melanesian languages which are nearest to the Polynesian settlements will show the most likeness to the Polynesian, especially in those words are which of cognate origin, whilst the Polynesian itself need not necessarily be the modern Polynesian. If identical words are found they will be Polynesian. If the second statement be correct the languages of the Polynesian settlements in Melanesia, should be purely Polynesian, having a definite agreement with the Polynesian languages East of them, but no close likeness to the neighbouring Melanesian even in words of common origin. If words are found differing from the standard Polynesian they will appear as obvious loans from one or more of the adjacent Melanesian tongues.

A reference to the few examples already given will show that there is no special likeness between neighbouring Melanesian and Polynesian languages even when the words are evidently of cognate origin, and the specimens given later apparently show very little difference between the languages of the Polynesians in Melanesia and that of the general Polynesian to the East of them. Words borrowed by the Melanesians are recognisable Polynesian³. There is also hardly any evidence of an archaic character for the language of the Polynesian settlements. There is however evidence of their borrowing from their Melanesian neighbours⁴.

A very important fact to observe is, that the words which appear to be of cognate origin in Melanesian and Polynesian are those which denote the simplest conceptions, parts of the body, some relationships, natural objects

¹ Melanesian Languages, p. 26.

² Cf. Are the Motu of New Guinea Eastern Polynesians? in A. C. HADDON's Decorative Art of British New Guinea 1894, p. 263—266, also Common Origin of the Oceanic Languages, Journ. Polynesian Soc. V, 1896, p. 58—68, and Hellas. Revue Polyglotte 1896, p. 372—398, also Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. III, p. 289 and 527.

³ A few examples are: *kava*, piper methysticum; *kaupa*, wooden fence; *bae*, *bai*, stone fence; *taura*, *taula*, rope; *ngata*, snake, in Futuna and Tanna. In the words *taboroko*, canoe, the Tanna has also borrowed the Futuna article *ta*, in *ta boruku*, a canoe.

⁴ Some examples in Uvea are the following: *huliwa*, work, Lifu and *lai*, *huliua*; *chibautia*, kneel, *lai chi*, bend, *boucha* knee; *hat* sign, *lai haten*; *ityuina*, a buying, *lai uchu* to buy; *hano* spirit, *lai hanu*; *hobelleu* pride, *lai hobelua*; *waketkin* deed, *lai whakechin*; *hmi* worship, *lai hmi*. These and many others are found in Bishop FRAYSSE's Catechism and Vocabulary.

and a few of the simplest verbs and adjectives, and that these are words which are the least likely to be loan-words¹.

The proper elucidation of the problem requires a full exhibition of all the Polynesian languages in the Melanesian area as well as those of their Melanesian neighbours. A series of papers which I am preparing for the Polynesian Society of New Zealand², will, I hope, give full details of these languages, but meanwhile it may be useful to give an account of the material available, with some specimens as a preliminary notice. This is accordingly the purpose of the present paper:

1. **Nukuoro**. The only material is that published by F. W. CHRISTIAN in the Journal of the Polynesian Society³. A commentary on this will be found in the same Journal⁴.
2. **Pikiram**. No printed material is available. I have, however, a MS. vocabulary obtained in 1913 by Mr. REVELEY HUMES from a native of Greenwich Is. named LOUIS PATTERSON.
(For comparison with these languages, which come between the Mortlock section of the Caroline Is. and New Mecklenburg, I have added a **Mortlock Is.** list from a MS. [probably by Mr. LOGAN] sent to me some years ago by the Rev. Dr. HYDE of Honolulu.)
3. **Nuguria**. For this we have the vocabulary of PARKINSON⁵, and the notice by THILENIUS⁶. I have added also a few words from a MS. list kindly sent to me by Dr. G. FRIEDERICI. Other notes and words will be found in Dr. FRIEDERICI's published Report of his expedition to the Bismarck Archipelago in 1908⁷.
4. **Tauu** and 5. **Nukumanu**. The only specimens are recorded by Dr. FRIEDERICI. The words quoted are from his MS. others will be found in the published Report⁷.
6. **Leuanua**. Words have been accorded by PARKINSON⁸ (who also gives some texts), by Mr. C. M. WOODFORD⁹ and the Rev. Dr. BROWN⁹. I have also quoted from Dr. FRIEDERICI's MS. and his Report⁷.

¹ Some examples will be found in S. H. RAY: Polynesian Linguistics. Past and Present in Journ. Polynesian Soc. XXI, 1912, p. 65—76.

² SIDNEY H. RAY: Pol. Linguistics. Past and Future. Journ. Pol. Soc. XXI, 1912, p. 65—76.

³ F. W. CHRISTIAN: Nukuoro Vocabulary. Journ. Polynesian Soc. VII, 1898.

⁴ SIDNEY H. RAY: Polynesian Languages of the Micronesian Border. Journ. Polynesian Soc. XXI, 1913, p. 164—166.

⁵ R. PARKINSON: Zur Ethnographie der Ongtong-Java- und Tasman-Inseln. Intern. Arch. f. Ethnogr. X. Leiden 1897, p. 104—118, 137—151. The "Nachträge" in Intern. Arch. XI, contains Liuanua songs.

⁶ Dr. G. THILENIUS: Ethnographische Ergebnisse aus Melanesien. I. Teil: Reisebericht; die Polynesischen Inseln an der Ostgrenze Melanesiens. Halle: Nova Acta. Abh. d. Kaiserl. Leopold. Carol. deutsch. Akad. d. Naturforsch. LXXX, 1902, Nr. 1, p. 102.

⁷ Dr. G. FRIEDERICI: Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea. Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismarck-Archipel im Jahre 1908. Mitt. a. d. Deutschen Schutzgebieten. Ergänzungsheft Nr. 5. Berlin 1912.

⁸ C. M. WOODFORD: Notes on Leueneua or Lord Howes Group. Man 89, 1906.

⁹ Dr. G. BROWN: Notes of voyage to Isabel Island, Solomons Group, and Le u a niua (Ongtong-Java or Lord Howe) and Tasman Groups. Australian Assoc. for the Advancement of Science. Adelaide, Jan. 1907.

7. **Sikaiana.** CHEYNE¹, SCHERZER² and WOODFORD³ give vocabularies, and I have quoted also from Dr. FRIEDERICI's MS. and Report⁴.

(For comparison with 3—7 I have added Melanesian vocabularies from the Solomon Is. **Bugotu** is on the South East Coast of Ysabel Is. and is almost due South of Leuanuia. **Saa** is on the South East Coast of Mwala Is. and South Western of Sikaiana. The Bugotu vocabulary is from the MS. of the late Rev. Dr. WELCHMAN, and the publications of the Melanesian Mission edited by Mr. E. BOURNE. A vocabulary is also given by Rev. Dr. CODRINGTON⁵. The Saa is taken from a MS. vocabulary by Rev. W. G. IVENS⁶. Dr. CODRINGTON also gives some words in Saa.)

8. **Mo-iki.** For this I have some MS. notes written for Bishop PATTESON⁷, and a MS. vocabulary by Rev. C. W. BLENCOWE of the Melanesian Mission. A few Mo-ava words were collected by Mr. C. M. WOODFORD⁸.

(For comparison with Mo-iki I have added a list from **Wango**, on the North Coast of San Cristoval Is. This is derived from Dr. CODRINGTON⁵, and the texts of the Melanesian Mission.)

9. **Pilheni.** The only printed specimen of the Polynesian language of the Reef Is., North of Santa Cruz consists of the numerals of **Mami**, given by D'URVILLE⁹. This came from one of three villages formerly on Matema Is. The Pilheni specimens given in this notice are from MSS. vocabularies or notes by the Rev. H. N. DRUMMOND, Rev. C. W. BLENCOWE and Mr. E. BOURNE.

(Two Melanesian languages of this region are given for comparison. The first is that of **Nifiloli** about 5 miles East of Pilheni, and is derived from the MS. of the Rev. H. N. DRUMMOND. The second vocabulary, that of **Utupua**, some distance South of Vanikoro and Santa Cruz is given because THILENIUS wrongly states that the language is Polynesian¹⁰. D'URVILLE gives the numerals of "Toupoua" and "Fenoua Galaia, Ile Toupoua¹¹". The vocabulary of the present notice is taken from a MS.

¹ A. CHEYNE: A Description of Islands in the Western Pacific. London 1852.

² C. OTTO SCHERZER: Reise der österreichischen Fregatte "Novara" um die Erde in den Jahren 1857, 1858, 1859. Wien 1861. Bd. II, Beilage 3.

³ C. M. WOODFORD: Some account of Sikaiana or Stewart's Island in the British Solomon Islands Protectorate. Man 13, 1906.

⁴ See note 7, p. 54.

⁵ R. H. CODRINGTON DD.: The Melanesian Languages. Oxford 1885.

⁶ Cf. also: Rev. W. G. IVENS: Grammar of the Language of Sa'a, Malaita, Solomon Is., "Anthropos".

⁷ These were printed in 1896. Cf. SIDNEY H. RAY: Mitteilungen über drei Dialekte der Salomon-Inseln. Zeitschr. f. afrik. u. ozean. Sprachen. II. Jhr., I. Heft. Also cf. W. v. BÜLOW: Einige Bemerkungen zu dem Artikel: Die Sprache von Moi-ki, Bellona Is. Zeitschr. f. afrik. u. ozean. Sprachen. IV, 1898, p. 146—150.

⁸ C. M. WOODFORD: Notes on Renneß Island. Man 24, 1907.

⁹ DUMONT D'URVILLE: Voyage de Découvertes de l'Astrolabe. Philologie. Paris 1833. Tome II, p. 174.

¹⁰ Dr. G. THILENIUS: Ethnographische Ergebnisse, p. 23. "In Sikaiana beschrieb mir ein Eingeborner die Inseln Tikopia, Liuenia, Taguu, Utupua kurz dahin, 'all same men, one talk'."

¹¹ Philologie, p. 174.

Mota and Utupua Phrase-Book compiled for the Rev. H. N. DRUMMOND by the Rev. B. TEILO, a native of the Reef Is.)

10. **Mae.** A few words in Mae are quoted from Bishop PATTESON by Rev. Dr. STEEL¹. The vocabulary in the present notice is taken from Bishop PATTESON'S MS. notes², and two spelling sheets of the Melanesian mission. A hymn book has been translated by natives under the care of the Rev. O. MICHELSEN³.
11. **Mele and Fila.** The only specimens are the vocabularies in the works of Rev. G. TURNER⁴, and a few words recorded by Rev. D. MACDONALD.
(For comparison with Mae, Mele and Fila a vocabulary is given in the **Tongoa** Language. This is spoken on the island of Tongoa in the Cental New Hebrides and is almost identical with the language of Nguna⁵ [Montague Is.]. It is also spoken on the island of Mae or Emae [Engmae] where it is called Sesake⁶, and in two villages on Epi Is. The language of Efate⁷ is a debased form of the Tongoa-Nguna language. The specimens of Tongoa here given are from the MSS. of Rev. O. MICHELSEN.)
12. **Aniwa.** In 1888 I published a grammar based on the translations of Rev. Dr. J. G. PATON⁸. I now give a vocabulary from the MSS. of the Rev. W. GRAY.
13. **Futuna.** A Futuna Grammar and vocabulary by Rev. Dr. GUNN is contained in the Rev. D. MACDONALD'S South Sea Languages⁹. I owe to Dr. GUNN many additional notes on the grammar.

(Both Aniwa and Futuna are close to Tanna. A vocabulary is therefore added of the language of **Kwamera**, on the South Coast of Tanna. This is derived from the MSS. of Rev. W. WATT, Rev. W. GRAY and Mr. REVELEY HUMES. A grammar and vocabulary of Weasisi, in East Tanna will be found in Rev. D. MACDONALD'S South Sea Languages¹⁰.)

¹ ROBERT STEEL: The New Hebrides and Christian Missions. London 1880, p. 471.

² SIDNEY H. RAY: The Languages of the New Hebrides. Journ. and Proc. Roy. Soc. New South Wales. XXII, 1893, p. 101—167.

³ The title is in the Tongoa Language: Nalegaana seara ni nalotuana pae navasaana ni Emae New Hebrides. Edinburgh. Printed at the Ballantyne Press 1912.

⁴ Vocabulary of Vate, Mele in Rev. G. TURNER: Nineteen years in Polynesia. London 1861. Appendix. Reprinted as Vate in the same writer's: Samoa a hundred years ago and long before. London 1884, p. 354—376.

⁵ Cf. S. H. RAY: Sketch of Nguna Grammar. Journ. Anthropol. Inst. XVI, 1887, and Languages of the New Hebrides. Journ. Roy. Soc. New South Wales. XXII, 1893.

⁶ Cf. H. C. V. D. GABELENTZ: Die Melanesischen Sprachen, 2. Abh., Leipzig 1873; R. H. CODRINGTON: The Melanesian Languages, Oxford 1885; and S. H. RAY: Sketch of Api Grammar, Journ. Anthropol. Inst. XVIII, 1889.

⁷ Cf. Rev. D. MACDONALD: Three New Hebrides Languages, Melbourne 1889; The Oceanic Languages, London 1897; Rev. R. H. CODRINGTON: The Melanesian Languages; and S. H. RAY: Sketch of Api Grammar.

⁸ S. H. RAY: Sketch of Aniwa Grammar. Journ. Anthropol. Inst. XVII, 1888, p. 282—289.

⁹ South Sea Languages. A series of Studies on the Languages of the New Hebrides and other South Sea Islands. Vol. II. By Rev. D. MACDONALD. Melbourne 1891, p. 163—207. Grammar of the language of Futuna by Dr. WM. GUNN, p. 208—281. Vocabulary.

¹⁰ *Op. cit.* p. 108—162 and 208—281.

14. **Uvea.** The only printed specimens are the numerals given by Capt. ERSKINE¹, a short list by Rev. J. INGLIS², and a catechism by Bishop HILARION FRAYSSE³. I owe to the Rev. Ven. Archdeacon WILLIAMS the use of a translation of the Bishop's MS. vocabulary. From the Rev. J. HADFIELD also I have received some MS. notes and specimens of the Language.
15. **Samoa.** 16. **Wallis Is.** (Uvea), 17. **Horn Is.** (Futuna), 18. **Tonga.** 19. **Maori.** These vocabularies are added from the dictionaries of PRATT⁴, the Marist missionaries⁵, GRÉZEL⁶, RABONE⁷ and WILLIAMS⁸. Samoa and Maori may be regarded as representing the typical Polynesian. Wallis island is the assumed original of Uvea in the Loyalty Group, and Horn Is. that of Futuna in the New Hebrides. Tonga is given on account of the likeness shown to it by Aniwa and Futuna.

3. Orthography.

The **Polynesian** specimens here given have been transcribed in a uniform orthography. CHEYNE's vocabulary of Sikaiana was unscientific and has been altered when quoted, but all the other collectors followed a consistent plan.

Vowels: *a, e, i, o, u* as in German.

The quantity of the vowels has rarely been given by the collectors. In Dr. FRIEDERICI's vocabularies (Nuguria, Tauu, Nukumanu, Leuanuia and Sikai-ana) he has marked the vowels and accents according to the Alphabet of LEPSIUS. In Aniwa the circumflex was used by Rev. W. GRAY to mark a long vowel: *ê, î* or *û*.

Consonants: *k, g, ng; t, d; ch = tsh, j = sh; p, b; f, v; r, l; m, n; w, wh, fw; s, h*, and the Samoan *ʻ*.

These are sounded as in English. In Futuna *h*, especially at the end of a syllable = Greek *χ*, and Dr. FRIEDERICI has used *χ* and *χ* of the LEPSIUS' Alphabet as a charge from *h*.

In Futuna *hk* is probably intended for the Melanesian trilled *g*, and in the same language *hm* and *hv* are used as aspirated forms of *m* and *h*.

The **Melanesian** alphabet here used is much fuller than the Polynesian. The additional sounds are:

¹ Capt. J. E. ERSKINE R. N.: Journal of a cruise among the islands of the Western Pacific. London 1853, p. 341.

² Rev. J. INGLIS: Report of a Missionary tour in the New Hebrides, &c. in the year 1850. Auckland 1851, p. 34—43.

³ Catechisme du Vicariat apostolique de la Nouvelle Calédonie publié par Mgr. HILARION ALPHONSE FRAYSSE: Mo malaa Christiano i Ouvea. Noumea 1887.

⁴ Rev. G. PRATT: A grammar and dictionary of the Samoan Language. 3. Edition. 1893.

⁵ Dictionnaire Latin-Uvea, par les missionnaires maristes, revu par le P. A. C. Paris 1886. (My examples are from a MS. translation into English by Ven. Archdeacon H. W. WILLIAMS.)

⁶ Le P. GRÉZEL: Dictionnaire Futunien-Français avec Notes Grammaticales. Paris 1878.

⁷ S. RABONE: Vocabulary of the Tonga Language -- Tonga and English. Vavau 1845. I have taken some words also from the Tongan Bible.

⁸ Rev. W. WILLIAMS: A dictionary of the New Zealand Language. London 1871.

Vowels: *ä* is short and sharp, *a* the English *a* in "all", *è* the French *e* in "le", *ö* the German *ö* in "Hölle". The *ü* of lai has the sound of the French *eu* in "feu" or German *ö* in "Höhle".

Consonants: *g* in Bugotu is the "Melanesian *g*"; *y* as in English; *ny* (*gn* in Bugotu) is the Spanish *n*; *ngg* is the English *ng* in "finger"; *th* in Bugotu is as in English "the", in lai as in "think"; *kh* is a harsh guttural.

The Melanesian *q* appears as *gbw*, *kw*, *pw* and *bw*; the nasal *m* as *mw* and *ngm*; and *d* and *b* and *j* are nasal as *nd*, *mb* and *nj*. *T*, *d* and *b* are trilled with *r* as *tr*, *dr* and *br*.

lai has the aspirated consonants *hn*, *hm*, *hny*, *hw*, *hl* as in Lifu.

In Kwamera ¹ indicates the aspirate, in Saa it shows a dropped consonant.

4. Notes on Grammar.

The Grammatical structure of the Polynesian languages in Melanesia has not yet been fully investigated, and I do not propose at present to deal with details. The main features of the grammar may however be illustrated by a few notes on: 1. The Article; 2. Demonstratives, Personal Pronouns and Interrogative Words; 3. Possessives; 4. Numerals; 5. Verbs.

1. **Article.** The singular article is found as:

te in Nukuoro, Nuguria, Mo-iki, Pilheni, Aniwa;

tī in Pikiram, Tauu, Aniwa, Futuna;

de in Sikaiana, Uvea (FRIEDERICI writes *ðe* in Nuguria);

re in Mae;

ne in Nukuoro (with possessives).

The indefinite article is found as *he* in Tauu, Leuanuia, and Mae. In Sikaiana and Aniwa *ta* is found.

The Plural article appears as *na* in Nuguria (FRIEDERICI gives *a*), Mo-iki *na*, Pilheni *na*, Mae *nga*, Aniwa and Futuna *a*.

These agree with the general Polynesian: Definite or indefinite *te* Maori, *le* Samoan; Indefinite *he*, *se*; Plural *nga*.

There is no article in Mortlock. In Bugotu, Wango and Tongoa *na* is used. In Wango there are also *e* and *i*, which (as *t* is dropped) may possibly represent the Polynesian *te*, *ti*. In Nifiloli and Utupua the article is not definitely distinct from the noun but many nouns begin with *n* and a shifting vowel as *ni*, *no*, *nu*. In Kwamera many nouns begin with *n*, but this is not regarded as an article by Rev. W. WATT¹. A few words which begin with *n* in the singular change it to *y* in the plural. The ordinary equivalents to the Polynesian article are made by the demonstratives following the noun. There is no article in lai, but *ta*, *je* or *ta je* are used as plural particles before the noun.

2. **Demonstratives, Personal Pronouns and Interrogative Words.** These are shown in the Tables. The Polynesian examples show very little divergence from the normal type, but there is considerable variety in the Melanesian.

¹ MS. Tanna Grammar.

A likeness to Polynesian is observable in some of the Melanesian languages of the Solomon Is. (Bugotu, Saa and Wango¹).

3. **Possessives.** All the Polynesian Possessives are evidently formed from a stem *a* or *o*, with prefixed article and suffixed pronoun, as usual in Samoan and other Eastern languages. All the Melanesian languages show pronouns directly suffixed to names of parts of the body and relationship, as well as separate possessives formed by adding the pronominal Suffixes to a special word meaning food, drink or a particular kind of possession.

4. **Numerals.** The Polynesian in Melanesia show very little first variation from the Samoan. The neighbouring Melanesian languages show great diversity. Only the Mortlock and Solomon Is. Melanesian languages show a decimal notation, all the others are quinary.

5. **Verbs.** I have not been able to deal with these in the present paper. Very few texts are found in the Polynesian languages of the Solomon Is., whilst those I have in Mae have no translation, and those of Pilheni are explained in Mota. The Futuna verb is dealt with by the Rev. Dr. GUNN in Rev. Dr. MACDONALD's book², and I owe to him and to the Rev. W. GRAY, other details in Futuna and Aniwa. For Uvea, I have notes from Rev. J. HADFIELD.

¹ For the discussion of these cf. P. W. SCHMIDT: Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander (Sitz. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien CXLI, 1899, p. 40—42).

² South Sea Languages. A series of studies on the Languages of the New Hebrides, and other South Sea Islands. Melbourne 1891. At p. 163—281 a grammar and vocabulary of the language of Futuna by Dr. W. GUNN.

Demonstratives.

	This	That	Here	There
1. Nukuro	<i>tenei</i>	<i>tena</i>	<i>kinei</i>	<i>kina</i>
2. Pikiram	—	—	<i>tinei</i>	—
3. Nuguria	<i>nei</i>	<i>ra</i>	<i>anei</i>	—
7. Sikalon	<i>[denei, nei]</i>	<i>[na]</i>	—	<i>[dila]</i>
8. Mo-iki	<i>tenei</i>	<i>tena, tenga</i>	—	—
9. Pilihen	<i>tenei</i>	<i>tena, tela</i>	<i>mangane</i>	<i>mangana, mangala</i>
10. Mae	<i>ni, reni</i>	<i>na</i>	<i>ireni</i>	—
12. Aniwa	<i>tenei sing.</i>	<i>tera sing.</i>	<i>igunei</i>	<i>igona</i>
		<i>anera plur.</i>		
3. Futuna	<i>tenei sing.</i>	<i>tena, tera sing.</i>	<i>iku, ikunei</i>	<i>ikona, ikora</i>
	<i>enei plur.</i>	<i>ena, era plur.</i>		
	<i>runei dual</i>	<i>runa, rura dual</i>		
	<i>takanei trial</i>	<i>takana, takara trial</i>		
14. Uvea	<i>ne, denei (tenei)</i>	<i>na, dena (tena, tela)</i>	—	<i>dena</i>
15. Smaoa	<i>lenei, sinei sing.</i>	<i>lea, lenā, lelā sing.</i>	<i>i'inei</i>	<i>i'ilā, i'ō</i>
	<i>ia, nei plur.</i>	<i>na, ia plur.</i>		
16. Wallis Is.	<i>aeni</i>	<i>aena, ia</i>	<i>heni</i>	<i>hena</i>
17. Horn Is.	<i>nei, lenei sing.</i>	<i>na, lena, kolena, leia, koia sing.</i>	<i>ilenei, ki ku-nei</i>	<i>ilena, ileia, i kola</i>
	<i>anei, konei plur.</i>	<i>ala, ana, kona, kola plur.</i>		
18. Tonga	<i>eni, ni</i>	<i>ena, na, koia</i>	<i>iheni</i>	<i>ihena</i>
19. Maori	<i>tenei sing.</i>	<i>tena, tera, taua, ia sing.</i>	<i>konei</i>	<i>ko, kona, reira</i>
	<i>enei plur.</i>	<i>ena, erā, aua plur.</i>		
20. Mortlock Is.	<i>ei, iei, ien, ina, ana sing.</i>	<i>ue, iue sing.</i>	<i>fan ei this place, kei</i>	<i>kona, ren at that</i>
	<i>kei, kana plur.</i>	<i>koe, kona plur.</i>		
21. Bugotu	<i>iaani, iaeni sing.</i>	<i>iangeni sing.</i>	<i>iani</i>	<i>ienggeni, nggeri</i>
	<i>iraani, iraeni plur.</i>	<i>irangeni plur.</i>		
22. Saa	<i>ie, ienini, ngeni</i>	<i>ngeena, na, ne</i>	<i>ie; ileu this place hanue mai this place</i>	<i>wau, ileune that place</i>
23. Wango	<i>na, ni, nani sing.</i>	<i>si, nasi sing.</i>	<i>naani</i>	<i>naasi, nawoni, nawosi, iei, noaiiei</i>
	<i>naira-ini plur.</i>	<i>naira-esi plur.</i>		
24. Nifiloli	<i>(li, keli, engi)</i>	<i>(la, kela, ela, ena)</i>	<i>(na-nenge, nenge)</i>	<i>(na-nanga, nga)</i>
25. Utupua	<i>nde</i>	<i>manda</i>	—	<i>mande, nanū</i>
26. Tongoa	<i>waina, waia</i>	<i>wanongoe</i>	<i>nea, tokora-wai-na</i>	<i>nea, tokora-wanongoe</i>
27. Kwamera	<i>teini, ine, i, sei, sana, ne sing.</i>	<i>na, fe, fwe, afwe sing.</i>	<i>yesa, fa, na, i</i>	<i>iken, i, fwe, afwe</i>
	<i>teinime, ineme, sei-eme plur.</i>	<i>afweme, safweme plur.</i>		
28. Iai	<i>ang, walang sing.</i>	<i>e, wale, eling</i>	<i>ang, eang</i>	<i>e, eling, wale</i>
	<i>odrin-ang plur.</i>	<i>odrin-e plur.</i>		

Personal Pronouns.

	1 st Person	2 nd Person	3 rd Person
1. Nukuoro	Sing. <i>au</i> Plur. <i>tateu</i> incl. <i>mateu</i> excl. Dual <i>taua</i> incl. <i>maua</i> excl.	<i>koe</i> <i>koteu</i> <i>koru, kolu</i>	<i>ia</i> <i>lateu</i> <i>kilau</i>
2. Pikiram	Sing. <i>kowau</i> Plur. <i>kitatou</i> incl. — excl. Dual — incl. — excl.	<i>koe</i> <i>kotou</i> <i>korua</i>	<i>kome</i> — —
3. Nuguria	Sing. <i>anau</i> (<i>koa'u</i>) Plur. <i>tatou</i> incl. <i>matou</i> excl. Dual <i>taua</i> incl. <i>maua</i> excl.	<i>akoi</i> (<i>koe</i>) — —	<i>nahekau</i> (<i>kela-kangake</i>) — —
6. Leuanua	Sing. <i>nga'u</i>	<i>o'oe</i>	<i>kela-kama</i>
7. Sikilana	Sing. [<i>enau</i>] Plur. [<i>tatou</i>] incl. [<i>matou</i>] excl. Dual [<i>taua</i>] incl. [<i>maua</i>] excl.	[<i>akoe</i>] [<i>kotou</i>] [<i>korua</i>]	<i>ia</i> — —
8. Mo-iki	Sing. <i>ko au</i> Plur. <i>ko tatou</i> incl. <i>ko matou</i> excl. Dual <i>ko taua</i> incl. <i>ko maua</i> excl.	<i>ko koe</i> <i>ko tou</i> <i>ko ngua</i>	<i>ko ia</i> <i>kingatou</i> <i>ko ngaua</i>
9. Pilheni	Sing. <i>iau, aiau</i> Plur. <i>kitatou</i> incl. <i>kimatou</i> excl. Dual <i>kitaua</i> incl. <i>kimaua</i> excl.	<i>koe</i> <i>koutou</i> <i>koulua</i>	<i>ia</i> <i>kilatou</i> <i>kilaua</i>
10. Mae	Sing. <i>ko o, ku</i> Plur. <i>tatou, ture</i> incl. <i>matou, mature</i> excl. Dual <i>taua, tare</i> incl. <i>maua, mare</i> excl.	<i>ko koe, ke</i> <i>toutou, kotere</i> <i>korua, korere</i>	<i>ko ia, e</i> <i>ratou, kitere</i> <i>raua, kirere</i>
The second form is that used as verbal particle.			
11. Mele	Sing. <i>avau</i> Plur. <i>tatou</i> incl. <i>matou</i> excl. Dual <i>taua</i> incl. <i>maua</i> excl.	<i>akoe</i> <i>koutou</i> <i>korua</i>	<i>eia</i> <i>latou</i> <i>raua</i>
12. Aniwa	Sing. <i>avau</i> Plur. <i>akile'a</i> incl. <i>agime'a</i> excl. Dual <i>akitaua</i> incl. <i>akimaua</i> excl. Dual <i>akitato</i> incl. <i>akimato</i> excl.	<i>akoi</i> <i>akaua</i> <i>akorua</i> <i>akauto</i>	<i>aiya</i> <i>agire'a</i> <i>akiraua</i> <i>akirato</i>

	1 st Person	2 nd Person	3 rd Person
13. Futuua	Sing. <i>avau</i> Plur. <i>akilea</i> incl. <i>akimea</i> excl. Dual <i>akitaua</i> incl. <i>akimaua</i> excl. Trial <i>akitatau</i> incl. <i>akimatau</i> excl.	<i>akoi</i> <i>akaua</i> <i>akorua</i> <i>akantau</i>	<i>eia</i> <i>akiria</i> <i>akiraua</i> <i>akiratau</i>
14. Uvea	Sing. <i>iau</i> Plur. <i>getatou</i> (<i>kitatou</i>) incl. <i>gematu</i> (<i>kimatou</i>) excl. Dual <i>getaua</i> incl. <i>gemaau</i> excl.	<i>kokoe</i> (<i>ke, keke, koe</i>) <i>goutou</i> (<i>koutou</i>) <i>golua</i>	<i>eia</i> <i>gelatou</i> (<i>lea, lehea</i>) (<i>latou, natou</i>) <i>gelaua</i> (<i>kilaua</i>) (<i>laua, naua</i>)
15. Samoa	Sing. <i>'oa'u, 'ou, tā</i> Plur. <i>'o i tātou</i> incl. <i>'o i mātou</i> excl. Dual <i>'o i tāua</i> incl. <i>'o i maua</i> excl.	<i>'o'oe</i> <i>'o'outou</i> <i>'o'oulua</i>	<i>'o ia</i> <i>'o i tātou</i> <i>'o i tāua, a i lāua</i>
16. Wallis Is.	Sing. <i>au</i> Plur. <i>tatou</i> incl. <i>matou</i> excl. Dual <i>taua</i> incl. <i>maua</i> excl.	<i>koe</i> <i>koutou</i> <i>koulua</i>	<i>ia</i> <i>natou</i> <i>naua</i>
17. Horn Is.	Sing. <i>au, kau, kita</i> Plur. <i>tatou, tou</i> incl. <i>matou, motou</i> excl. Dual <i>taua, tā</i> incl. <i>maua, mā</i> excl.	<i>koe</i> <i>koutou, kotou</i> <i>koulua, kulu</i>	<i>ia, ina</i> <i>latou, lotou</i> <i>laua, lā</i>
18. Tonga	Sing. <i>ko au, a au, ko kita, ou</i> Plur. <i>ko kitautolu, a kitautolu</i> incl. <i>ko kimautolu, a kimautolu</i> excl. Dual <i>ko kitaua, a kitaua</i> incl. <i>ko kimaua, a kimaua</i> excl.	<i>ko koe, a koe, ke</i> <i>ko kimoutolu, a kimoutolu</i> <i>ko kimoua, a kimoua</i>	<i>ko ia, a ia, ne</i> <i>ko kinautolu, a kinautolu</i> <i>ko kinaua, a kinaua</i>
19. Maori	Sing. <i>ahau</i> Plur. <i>tatou</i> incl. <i>matou</i> excl. Dual <i>taua</i> incl. <i>maua</i> excl.	<i>koe</i> <i>koutou</i> <i>korua</i>	<i>ia</i> <i>ratou</i> <i>raua</i>
20. Mortlock Is.	Sing. <i>ngang, iai, i</i> Plur. <i>kit, ja, kemam</i> incl. <i>amam, kemam</i> excl.	<i>en, o, uk</i> <i>ami, au, keni</i>	<i>i, a</i> <i>ir, ra</i>
21. Bugotu	Sing. <i>inau</i> Plur. <i>igita</i> incl. <i>igami</i> excl. Dual <i>rogita</i> incl. <i>rogami</i> excl.	<i>igoe</i> <i>igamu</i> <i>rogamu</i>	<i>manea, ia</i> <i>maraira, iira</i> <i>romaraira, roiira</i>

	1 st Person	2 nd Person	3 rd Person
22. Saa	Sing. <i>ineu, nou, no, ne</i> Plur. <i>ikie, kie</i> incl. <i>i'emi, emi</i> excl. Limited Plur. <i>'ikolu, kolu</i> incl. <i>i'emelu, 'emelu, melu</i> excl. Dual <i>ikure, kure</i> incl. <i>i'emere'i, e'mere'i, mere'i,</i> <i>mere</i> excl.	<i>ioe, o</i> <i>i'omu, omu</i> <i>i'omolu, 'omolu, molu</i> <i>i'omoro'i, 'omoro'i, mo-</i> <i>ro'i, moro, i'omorue,</i> <i>'omorue</i>	<i>ingeie, ngeie, inge'i, nge'i</i> <i>nge, e</i> <i>ikire, kire</i> <i>ikira'elu, kira'elu</i> <i>ikirerue, kirerue, kererue</i>
23. Wango	Sing. <i>inau, au</i> Plur. <i>iga'u</i> incl. <i>i'ame'u</i> excl. Dual <i>igara</i> incl. <i>'amiria</i> excl.	<i>i'oe, 'o</i> <i>i'amo'u</i> <i>'amurua</i>	<i>iia, ia, a</i> <i>ira'u, ra</i> <i>irarua</i>
24. Niffloll	Sing. <i>iu</i> Plur. (<i>inde</i>) incl. <i>ingo</i> excl. Dual <i>iji (iji-lilu)</i> incl. <i>ingole</i> excl. Trial (<i>inde-ve-le</i>) incl. <i>(ingo-eve)</i> excl.	<i>imu</i> <i>imi</i> <i>imile</i> <i>(imi-eve)</i>	<i>ina</i> <i>ijii (indii)</i> <i>ijile (indi-le-na)</i> <i>(li-eve)</i>
25. Utupua	Sing. <i>na</i> Plur. <i>nggeto</i> incl. <i>mweto</i> excl. Dual — Trial <i>getou</i> incl.	<i>ni</i> <i>mwotu</i> <i>mea</i> <i>motou</i>	<i>ii</i> <i>joo</i> — —
26. Tongoa	Sing. <i>kinau; -au; a</i> Plur. <i>ninginda; -nginda; tu</i> incl. <i>kinami, -ngami, au</i> excl. Dual <i>ninginda; -nginda;</i> <i>toro</i> incl. <i>kinami; -ngami; -aro</i> excl.	<i>ningo; -ko; ku</i> <i>nimu; -mu; ku</i> <i>nimu; -mu; koro</i>	<i>nae; -e, -a; e</i> <i>nara; -ra; eu</i> <i>nara; -ra; ero</i>

Of these three forms the first is the full pronoun, the second is suffixed to the verb and the third is used as a particle preceding the verb.

27. Kwamera	Sing. <i>iau</i> Plur. <i>ketaha</i> incl. <i>kemaha</i> excl. Dual <i>krau</i> incl. <i>kemrau</i> excl. Trial <i>ketahar</i> incl. <i>kemrahar</i> excl.	<i>ik</i> <i>kemyaha</i> <i>kemirau</i> <i>kemirahar</i>	<i>in; i, ira</i> <i>iraha; niraha</i> <i>irau; nirau</i> <i>irahar; nirahar</i>
-------------	--	---	---

The words *i, ira* and those with the initial *n* are used only in the objective case.

28. lai	Sing. <i>inya</i> Plur. <i>ota, ohtin</i> incl. <i>ohmun</i> excl. Dual <i>otu</i> incl. <i>ohmu</i> excl.	<i>u</i> <i>obun</i> <i>obu</i>	<i>e</i> <i>odra, odrin</i> <i>odru</i>
---------	--	---------------------------------------	---

The plurals ending in *in* are restricted to small numbers.

Interrogatives.

	Who?	What?	Where?	When?	How many?
1. Mukuoro	oai	aŋa, a	oŋeua, ūŋeua	aŋeua, aŋeua plur.	hia, fia
2. Pihiram	—	—	iŋe, kŋe	—	eŋa (e hia)
3. Nguria	—	—	heŋe, iŋe, nahi	naŋe	[eŋa]
7. Shikana	[kowi, koi]	se a [si a]	[ki ŋe]	—	e hia
8. Mo-ki	koi	ŋeua, ŋia	te ŋeua, i ŋia	—	—
9. Piheni	koi	nia	ŋeua	—	—
10. Mae	ai	—	ŋe	—	—
12. Aŋwa	akai	taha	wehe	inaia past, roaia fut.	eŋa
13. Fitua	akai sing.	taha	waŋe	ina past, aŋia, aia fut.	eŋa
	akaima plur., dual and trial	—	—	anaŋeua past, ŋeua	eŋa
14. Iŋwa	koi (kowi)	a, ea	ŋeua	—	—
15. Sama	oai	o le ā	oŋeua, o i ŋeua	anaŋeua past, aŋeua fut.	eŋa
16. Walls Is.	koi	koi, ko te a	koŋeua	anaŋeua, aŋeua	eŋa
17. Hon Is.	koi, aai	ko le a	kŋeua, ŋeua	naŋeua past, aŋeua fut.	e fia
18. Tonga	kohai, aŋai	koŋeua, aŋeua	ŋe, koŋe, koŋa, koŋe	aneŋe past, aŋe fut.	e ŋia
19. Maori	wai	aha	i ŋeua, ki ŋeua, kei ŋeua, hei ŋeua	naŋeua past, aŋeua fut.	e ŋia
20. Mortlock Is.	ia	meta	ia	inaŋa past and fut., inela T. past, inet T. fut., ¹	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long things, ŋieua common
21. Bugbu	hai, aŋai sing.; aŋai plur.	hava, nahava	ŋie	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long
22. Saa	tei, aŋai sing.; kiratei plur.	ŋia, nganaa	ŋie	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long
23. Wango	ŋatei sing.; iratei plur.	e taha	ŋie, he	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long
24. Mitioli	(ie) sing.; (tepe, tembie) plur.	(indo)	(kalate)	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long
25. Uŋupa	manda	isa	ningi	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long
26. Tonga	sei	nasara	esava	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long
27. Kwane	si, si sing.; sema, semame plur.; simami dual; si-	naŋe	esava	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long
28. Iai	manirahar tial	ŋie	ina	inaŋa past and fut., ingia	ŋiaŋa living, ŋiaŋa long

¹ Words marked T. in the Mortlock lists are from Truk Island.

Possessives.

	1 st Person	2 nd Person	3 rd Person
1. Nukuoro	Sing. <i>niaku</i> Plur. <i>nio i tateu</i> incl. <i>nio i mateu</i> excl. Dual <i>nio i tau</i> incl. <i>nio i mau</i> excl.	<i>niau</i> <i>nio i otou</i> <i>nio kolu</i>	<i>niana</i> <i>nirāteu</i> <i>nikilau</i>
2. Pikiram	Sing. <i>taku, niago</i> Plur. <i>kitatow</i> incl. — excl. Dual — incl. — excl.	<i>tau, niau</i> <i>kotow</i> <i>korua</i>	<i>kome</i> — —
3. Nuguria	Sing. <i>toku, toku, togu, tagu,</i> <i>aku</i> Plur. <i>atatou</i> incl. — excl. Dual <i>ataua</i> incl. <i>amaua</i> excl.	<i>anau (?)</i> — —	— — —
6. Louanlua	Sing. <i>menga'i</i>	<i>me-oe</i>	<i>me-kela-kama</i>
7. Sikaiana	Sing. <i>agu</i>	<i>tau</i>	—
8. Mo-iki	Sing. <i>toku, maku, moku</i> Plur. <i>totatou</i> incl. <i>tomatou</i> excl. Dual <i>tota</i> incl. <i>toma</i> excl.	<i>tou</i> <i>tokotou</i> <i>tongua</i>	<i>tona</i> <i>tongatou</i> <i>tonga</i>
9. Piheni	Sing. <i>aku, tuku</i> Plur. <i>atatou, otatu</i> incl. <i>amatou, omatu</i> excl. Dual — incl. — excl.	<i>au, to</i> <i>autou, otou</i> —	<i>ana, nga</i> <i>alatou, olatu</i> —
10. Mao	Sing. <i>raku, aku</i> Plur. —	<i>rau</i> —	<i>rana, ana</i> <i>aratou</i>
11. Mele	Sing. <i>tuku</i>	—	<i>(tano)</i>
12. Aniwa	Sing. <i>tākū, akū, jakū</i> pref. Plur. <i>oje', de'</i> incl. suff., <i>niate'</i> <i>ome'</i> excl. suff., <i>niame'</i> Dual <i>taowa</i> incl. suff., <i>niataua</i> <i>omaowa</i> excl. suff., <i>niamaua</i> Trial <i>otato</i> incl. suff., <i>niamato</i> <i>omato</i> excl. suff., <i>niamato</i>	<i>to', o', jao'</i> pref., <i>jau</i> <i>owa</i> suff., <i>niaua</i> <i>o'rua</i> suff., <i>niarua</i> <i>o'to</i> suff., <i>niauto</i>	<i>no', ano', jona'</i> pref., <i>jana</i> <i>ore'</i> suff., <i>niare'</i> <i>o'raowa</i> suff., <i>niaraowa</i> <i>o'rato</i> suff., <i>niarato</i>
13. Futuna	Sing. <i>tioku</i> Plur. <i>otea</i> incl. <i>omea</i> excl. Dual <i>otaua</i> incl. <i>maua</i> excl. Trial <i>otatatau</i> incl. <i>omatau</i> excl.	<i>tiau</i> <i>aua</i> <i>orua</i> <i>orautau</i>	<i>tiona</i> <i>orea</i> <i>oraua</i> <i>oratau</i>

Another set of possessives is formed by changing *o* in the above to *a*. When the possession is plural *t* is omitted in the singular pronouns, and *i* is prefixed in the others, except when the pronoun follows its noun. If the possession is dual *ru* is prefixed to *oku, aku*, &c. If the possession is trial *taka* is prefixed. For close possession (parts of body, relatives, &c.), the singular forms are first person *tuku*, second to third *tano*. There are also some irregular forms.

	1 st Person	2 nd Person	3 rd Person
14. Uvea	Sing. <i>dogu, dagu, ogu</i> Plur. <i>dotatou, otatou</i> incl. <i>domatou, omaton</i> excl. Dual <i>joja</i> incl. <i>joma</i> excl.	<i>dou, dau</i> <i>joulua</i>	<i>dona, dana, ona, ana</i> <i>olatou</i> <i>olaua</i>
15. Samoa	Sing. <i>o'u, a'u</i> Plur. <i>otatou, atatou</i> incl. <i>omatou, amatou</i> excl. Dual <i>otāua</i> incl. <i>omaua</i> excl.	<i>'ou, āu</i> <i>o outou, a outou</i> <i>o oulua, a oulua</i>	<i>ona, ana</i> <i>o latou, a latou</i> <i>o lāua, a lāua</i>

These are used when the possessions are plural. If singular *i* is prefixed, and if indefinite *s*, as e. g. *lo'u, sa'u*. In the first and second person singular *lota, lata* and *lo'oe, la'oe* are also found.

16. Wallis Is.	Sing. <i>oku, aaku</i> Plur. <i>otatou, atatou</i> incl. <i>omatou, amatou</i> excl. Dual <i>otaua, ataua</i> incl. <i>omaua, amaua</i> excl.	<i>ou, aau</i> <i>outou, autou</i> <i>oulua, aulua</i>	<i>ona, ana</i> <i>onatou, anaton</i> <i>onaua, anaua</i>
----------------	---	--	---

These are used when the possessions are plural, when singular *i* is prefixed, *toku, tou*, &c. and when indefinite *h*, as *hoku, hou*. The prefix *ni* is also used.

17. Horn Is.	Sing. <i>ooku, aaku</i> Plur. <i>ootatou, ootou, aatatou, aatou</i> incl. <i>oomatou, oomatou, aamatou, aamatou</i> excl. Dual <i>ootaua, ootā, aataua, aalā</i> incl. <i>oomaua, ooma, aamaua, aamā</i> excl.	<i>oou, aau</i> <i>ookoutou, ookotou, aakoutou, aakotou</i> <i>ookoulua, ookulu, aakoulua, aakulu</i>	<i>oona, aana</i> <i>oolatou, oolotou, aalatou, aalotou</i> <i>ooluaa, oolā, aaluaa, aalū</i>
--------------	--	---	---

These are used when the possessions are plural. When singular *i* is prefixed. For the indefinite *s* is prefixed in the singular and *ni* in the plural.

18. Tonga	Sing. <i>aaku, ooku</i> Plur. <i>a tautolu, o tautolu</i> incl. <i>a mautolu, o mautolu</i> excl. Dual <i>a taua, o taua</i> incl. <i>a maua, o maua</i> excl.	<i>aau, oou</i> <i>a moutolu, o moutolu</i> <i>a moua, o moua</i>	<i>aana, oona</i> <i>a nautolu, o nautolu</i> <i>a naua, o naua</i>
-----------	--	---	---

These are used when the possessions are plural. In the singular *h, ha* or *ho* is prefixed. The first person singular also has *haata* and *ooto*, the third singular also has *oia*. The following are also used.

19. Maori	Sing. <i>eku, ete, haku, hoko, hoo, hao, ho</i> <i>hoto</i> Plur. <i>etau, hotau</i> incl. <i>emau, homau</i> excl. Dual <i>eta, hota</i> incl. <i>ema, homa</i> excl.	<i>hoomou, homou</i> <i>haomo, homo</i> <i>au, ou, o</i> <i>a koutou, o koutou</i> <i>a korua, o korua</i>	<i>ene, haane, hono</i> <i>enau, honau</i> <i>ena, hona</i> <i>ana, ona</i> <i>a ratou, o ratou</i> <i>a raua, o raua</i>
-----------	---	--	--

	1 st Person	2 nd Person	3 rd Person
10. Mortlock Is.	Sing. <i>nai</i> , <i>-ai</i> Plur. <i>at</i> , <i>naut</i> incl. <i>am</i> , <i>naunam</i> excl.	<i>na om</i> , <i>nom</i> , <i>-om</i> <i>ami</i> , <i>nomi</i>	<i>na an</i> , <i>nain</i> , <i>na</i> , <i>-an</i> <i>ar</i> , <i>na ar</i>
11. Bugotu	Sing. <i>ningua</i> , <i>ganggua</i> ; <i>-nggu</i> suff. Plur. <i>ninda</i> , <i>ganda</i> ; <i>-da</i> suff. incl. <i>nimami</i> , <i>gamami</i> excl.	<i>nimua</i> , <i>gamua</i> ; <i>-mu</i> suff. <i>nimiu</i> , <i>gamiu</i> ; <i>miu</i> suff.	<i>nigna</i> , <i>gagna</i> , <i>-gna</i> suff. <i>nidia</i> , <i>didia</i> , <i>gadia</i>

Dual. As in plural with *ro* prefixed to the noun. Trial as in plural with *tolu* prefixed to noun.

12. Saa	Sing. <i>'akue</i> , <i>'ekue</i> <i>'akui</i> , <i>'ekui</i> with plur. Plur. <i>'aka</i> , <i>'akaelu</i> incl. <i>'amami</i> , <i>'amelu</i> excl. Dual <i>'akarai</i> , <i>'akarue</i> incl. <i>'amerue</i> incl.	<i>'amue</i> , <i>'emue</i> <i>'amui</i> , <i>'emui</i> with plur. <i>'amiu</i> , <i>'emiu</i> , <i>'amolu</i> <i>'amoroi</i> , <i>'amoro</i>	<i>āna</i> <i>'āda</i> , <i>'ādaelu</i> <i>'adarue</i>
---------	--	--	--

These are used only of things to eat and drink.

A second possessive is formed by substituting *na* for *'a* in the foregoing. A third possessive substitutes *ā* for *a*, and the first and second persons singular omit the final *e*. Also *āni* is used instead of *ada* when "things" not persons are referred to.

13. Wango	Sing. <i>agu</i> ; <i>-gu</i> Plur. <i>aga'u</i> ; <i>-ga</i> incl. <i>ame'u</i> , <i>-meu</i> , <i>-mami</i> excl. Dual <i>agara</i> ; <i>-garaa</i> incl. — excl.	<i>amwuf</i> ; <i>-mwu</i> <i>amou</i> ; <i>-mou</i> —	<i>anā</i> ; <i>-na</i> <i>adau</i> , <i>adā</i> ; <i>-rau</i> , <i>-dau</i> , <i>-da</i> <i>adarua</i> , <i>-raruā</i> , <i>-darua</i>
-----------	---	--	---

The forms with *a* prefixed are used with common possessions, the others are suffixed to names of relatives, parts of the body and some prepositions. For food, drink, and weapons, the first and second persons are singular *gugua*, *mumua*; plural *gagau*, *memeu*, *momo*. *Na* is sometimes prefixed instead of *a*. When the objects or persons possessed are plural *i* is suffixed to the pronoun.

14. Nifiloli	Sing. (<i>nggu</i> , <i>-u</i> , <i>-no</i>) Plur. (<i>nggunde</i> , <i>-nde</i>) incl. (<i>nggungo</i> , <i>-ngo</i>) excl.	(<i>nggumu</i> , <i>-mu</i>) (<i>nggumi</i> , <i>-mi</i>)	(<i>nggo</i> , <i>-na</i>) <i>nggui</i> , <i>-ndi</i> , <i>-i</i>
--------------	--	--	--

These are used with *no* prefixed. But *no* is also used as a possessive singular 1. *nou*, 2. *nomu*, 3. *nō*. The second form above is suffixed.

15. Utupua	Sing. <i>aga</i> , <i>-ge</i> Plur. <i>agetu</i> , <i>-geto</i> incl. — excl. Dual —	<i>ama</i> , <i>-me</i> <i>amotu</i> , <i>-mutu</i> —	<i>āna</i> , <i>-na</i> <i>ajioo</i> , <i>-joo</i> <i>-jaa</i>
------------	---	---	--

The forms with *a* prefixed are used equivalent to Mota *ga*, &c. The shorter forms are suffixed.

16. Tonga	Sing. <i>anginau</i> , <i>-gu</i> Plur. <i>aninginda</i> , <i>-nginda</i> incl. <i>anginami</i> , <i>-ngami</i> excl.	<i>angingo</i> , <i>-mwa</i> <i>animu</i> , <i>-mu</i>	<i>aneana</i> , <i>-na</i> <i>andeara</i> , <i>-ra</i>
-----------	--	---	---

The first is the ordinary possessive form, the second is suffixed to names of relatives and parts of the body &c. Another set equivalent to "for me", &c. is formed by the substitution of *ma* for *a*.

	1 st Person	2 nd Person	3 rd Person
27. Kwamora	Sing. <i>seiau</i> ; - <i>k</i> Plur. <i>saketaha</i> ; - <i>taha</i> incl. <i>sakemaha</i> ; - <i>maha</i> excl. Dual <i>sakarau</i> ; - <i>rau</i> incl. <i>sakemrau</i> ; - <i>mrau</i> excl. Tripl. <i>saketahar</i> ; - <i>tahar</i> incl. <i>sakemrahar</i> ; - <i>mrahar</i> excl.	<i>seim</i> , <i>seik</i> ; - <i>m</i> <i>sakemyaha</i> ; - <i>myah</i> <i>sakemirau</i> ; - <i>mirau</i> <i>sakemirahar</i> ; - <i>mirahar</i>	<i>savani</i> ; - <i>n</i> , - <i>ni</i> <i>savanraha</i> ; - <i>nraha</i> <i>savanrau</i> ; - <i>nrau</i> <i>savanrahar</i> ; - <i>nrahar</i>

The first of these forms are used of property generally, the second are suffixed to names of parts of the body, relationships, relative position, one's native place. When the article possessed is food *sana* or *sena* or *na* is used with the suffixes *senak* or *nak*; *senam* or *nam*, &c. Words similarly used are: *sanum* or *su*, drink; *sabas* or *sab* plants.

28. <i>lai</i>	Sing. <i>anyik</i> ; - <i>k</i> Plur. <i>anyita</i> , <i>anyitin</i> ; - <i>ta</i> , - <i>tin</i> incl. <i>anyihmun</i> ; - <i>hmun</i> excl. Dual <i>anyitu</i> ; - <i>tu</i> incl. <i>anyihmu</i> ; - <i>hmu</i> excl.	<i>anyim</i> ; - <i>m</i> <i>anyibun</i> ; - <i>bun</i> <i>anyibu</i> ; - <i>bu</i>	<i>anyin</i> ; - <i>n</i> <i>anyidra</i> , <i>anyidrin</i> ; - <i>dra</i> , - <i>drin</i> <i>anyidru</i> ; - <i>dru</i>
----------------	---	---	--

The first of these are used of possessions generally, the second are suffixed to names of parts of the body, relations, &c. Besides these, there are a large number of words used as possessives with different kinds of things. They are formed by adding the suffixes to the stems *umu* (houses and caves) *hu* (boats), *i*, *ga* (lands), *de* (paths), *ho* (words), &c.

The plurals in *in* are used only of a small number of persons.

Numerals.

1. Nukuoro	1. <i>tahi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>lua</i> , <i>rua</i> 7. <i>hitu</i>	3. <i>tolu</i> , <i>toru</i> 8. <i>valu</i> , <i>varu</i>	4. <i>ha</i> 9. <i>siva</i>	5. <i>lima</i> [<i>ru</i>]	12. -
2. Pikiram	1. <i>etahi</i> 6. <i>eono</i>	2. <i>erua</i> ¹ 7. <i>ehitu</i>	3. <i>etoru</i> 8. <i>ewaru</i>	4. <i>eha</i> 9. <i>ehiva</i>	5. <i>erima</i> 10. <i>ehoru</i>	12. <i>e horu-</i> <i>ma-rua</i>
3. Nuguria	1. <i>tahi</i> [<i>tāhi</i>] 6. <i>ono</i> [<i>ōnō</i>]	2. <i>lua</i> [<i>lūā</i>] 7. <i>hitu</i> [<i>hīū</i>]	3. <i>tolu</i> [<i>tōlū</i> , <i>tōru</i>] 8. <i>valu</i> (<i>valu</i>) [<i>vōru</i>]	4. <i>ha</i> (<i>fā</i>) [<i>ha</i>] 9. <i>siva</i> (<i>hiva</i>) [<i>sivā</i>]	5. <i>lima</i> [<i>li-</i> <i>mā</i>] 10. <i>nahulu</i> [<i>kātōā</i>]	
4. Tauu	1. <i>tāhi</i> 6. <i>ōnō</i>	2. <i>lūā</i> 7. <i>hīū</i>	3. <i>tōru</i> 8. <i>vōru</i>	4. <i>hā</i> 9. <i>tšivā</i>	5. <i>limā</i> 10. <i>sināhūru</i> , <i>hānāhūru</i>	
5. Nukumanu	1. <i>tāhi</i> 6. <i>ōnō</i>	2. <i>lūā</i> 7. <i>hīū</i>	3. <i>tōru</i> 8. <i>vōru</i>	4. <i>hā</i> 9. <i>tšivo</i>	5. <i>limā</i> 10. <i>hānāhūru</i>	11. <i>tānāhūru-</i> <i>ma-tahi</i>
6. Leuaniva	1. <i>kahi</i> (<i>kasi</i>), <i>kahi</i> * 6. <i>ongo</i> , <i>ōn-</i> <i>gō</i> *, <i>ōnggō</i> *	2. <i>hua</i> (<i>lua</i>), <i>lūā</i> * 7. <i>hikū</i> (<i>fiku</i>) <i>hikū</i> *	3. <i>kohū</i> (<i>kolu</i>) <i>kōlū</i> *, <i>kō-</i> <i>zū</i> *, <i>kōgū</i> *	4. <i>hā</i> (<i>fa</i>), <i>ha</i> * 9. <i>siva</i> (<i>sivo</i>), <i>tsivō</i> *	5. <i>lima</i> , <i>li-</i> <i>mā</i> * 10. <i>sangafulū</i> (<i>sangavulu</i>) <i>singahūlū</i> *	12. <i>sangafu-</i> <i>lu-sea-hua</i>
7. Sikaiana	1. <i>tahi</i> (<i>tasi</i>) [<i>tahi</i>], <i>tāsi</i> * 6. <i>ono</i> (<i>ono</i>) [<i>ono</i>], <i>ōnō</i> *	2. <i>ruah</i> (<i>lua</i>) [<i>rua</i>], <i>lūā</i> * 7. <i>fitu</i> (<i>vitu</i>) [<i>fitu</i>], <i>fitu</i> *	3. <i>torah</i> (<i>tolu</i>) [<i>toru</i>], <i>tō-</i> <i>lū</i> *, <i>tōru</i> * 8. <i>wāru</i> (<i>wa-</i> <i>lu</i>) [<i>waru</i>], <i>wālu</i> *	4. <i>fāh</i> (<i>fa</i>) [<i>fa</i>], <i>fā</i> * 9. <i>sivo</i> (<i>sivo</i>) [<i>sivo</i>], <i>stivō</i> *	5. <i>limah</i> (<i>li-</i> <i>ma</i>) [<i>lima</i>], <i>limā</i> 10. <i>katāwa</i> , (<i>kato</i> , <i>sehui</i>) [<i>katoa</i>], <i>kā-</i> <i>tōā</i> *	12. <i>sivōvā</i> (six pairs*), <i>ka-</i> <i>tawa-ruah</i>

¹ *e* is a Verbal Particle.

8. Mo-iki	1. <i>tasi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>ngua</i> 7. <i>fitu, whitu</i>	3. <i>tongu</i> 8. <i>vangu, bangu</i>	4. <i>ha, fa</i> 9. <i>iva, iba</i>	5. <i>ngima</i> 10. <i>angahun-gu, katoa</i>	
Mo-ava	1. <i>tasi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>gua</i> 7. <i>vitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>walu</i>	4. <i>va</i> 9. <i>siwo</i>	5. <i>lima</i> 10. <i>katoa</i>	
9. Pilheni	1. <i>tai (kotai)</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>lua</i> 7. <i>fitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>valu</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>eva, hiva</i>	5. <i>lima</i> 10. <i>kado (ka-)</i>	12. <i>(na-kato-e-kotai-du-mai-ko-tai)</i>
Mami	1. <i>tai</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>lua</i> 7. <i>fitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>paru</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>iva</i>	5. <i>lima (to)</i> 10. <i>kadua</i>	
10. Mae	1. <i>tasi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>rua</i> 7. <i>vitu</i>	3. <i>toru</i> 8. <i>varu</i>	4. — 9. <i>siva (siwa)</i>	5. — 10. <i>nofuru (safulu)</i>	
11. Mele	1. <i>tasi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>rua</i> 7. <i>vitu</i>	3. <i>toru</i> 8. <i>varu</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>eiva</i>	5. <i>rima</i> 10. <i>imtangahuru</i>	
12. Aniwa	1. <i>tasi</i> 6. <i>eoano</i>	2. <i>erua</i> 7. <i>efitu</i>	3. <i>etoru</i> 8. <i>evaru</i>	4. <i>efa</i> 9. <i>eiva</i>	5. <i>rima</i> 10. <i>tamtangafuru</i>	
13. Futuna	1. <i>tasi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>rua</i> 7. <i>fitu</i>	3. <i>toru</i> 8. <i>varu</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>iva</i>	5. <i>rima</i> 10. <i>tamtangafuru</i>	12. <i>tamtangafuru-ma-tu-ma-rua</i>
14. Uvea	1. <i>tahi</i> 6. <i>tahi-o-hna-tupu</i>	2. <i>lua</i> 7. <i>lua-o-hna-tupu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>tolu-o-hna-tupu</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>fa-o-hnatupu</i>	5. <i>lima</i> 10. <i>lua-lima</i>	12. <i>lua-lima-ma-lua-fogi-o-hnatupu</i>
15. Samoa	1. <i>tasi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>lua</i> 7. <i>fitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>valu</i>	4. <i>fā</i> 9. <i>iva</i>	5. <i>lima</i> 10. <i>sefulu</i>	12. <i>e-sefulu-ma-le-tasi</i>
16. Wallis Is.	1. <i>tahi, tai</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>lua</i> 7. <i>fitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>valu</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>hiva</i>	5. <i>nima</i> 10. <i>hongofulu, ngofulu</i>	12. <i>hongofulu-ma-lua</i>
17. Horn Is.	1. <i>tasi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>lua</i> 7. <i>fitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>valu</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>iva</i>	5. <i>lima</i> 10. <i>kau-angafulu</i>	12. <i>kau-angafulu-tupu-lua</i>
18. Tonga	1. <i>taha</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>ua</i> 7. <i>fitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>valu</i>	4. <i>fa</i> 9. <i>hiva</i>	5. <i>nima</i> 10. <i>hongofulu</i>	12. <i>hongofulu-ma-ua</i>
19. Maori	1. <i>tahi, kotahi</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>rua</i> 7. <i>whitu</i>	3. <i>toru</i> 8. <i>waru</i>	4. <i>wha</i> 9. <i>iwa</i>	5. <i>rima</i> 10. <i>īkau, ngahuru</i>	12. <i>tekau-ma-rua</i>
20. Mortlock	1. <i>a man</i> 6. <i>uon-u-man</i>	2. <i>ru-man</i> 7. <i>fu-man</i>	3. <i>elu-man</i> 8. <i>ualu-man</i>	4. <i>fa-man</i> 9. <i>tua-man</i>	5. <i>lim-man</i> 10. <i>seek</i>	12. <i>seek-mi-ruo-man</i>

These are used only in enumerating living beings. For long objects *fātr* is substituted for *man*. For round, and most common objects the suffix is *u*: thus,

	1. <i>e-u</i> 6. <i>uon-u</i>	2. <i>ruo-u</i> 7. <i>fus-u</i>	3. <i>el-u</i> 8. <i>ualo-u</i>	4. <i>ruan-u</i> 9. <i>tuo-u</i>	5. <i>limo-u</i> 10. <i>engaul</i>	12. <i>engaul-mi-ruou</i>
21. Bugotu	1. <i>sikei, keha</i> 6. <i>ono</i>	2. <i>rua</i> 7. <i>vitu</i>	3. <i>tolu</i> 8. <i>alu</i>	4. <i>vati</i> 9. <i>hia</i>	5. <i>lima</i> 10. <i>sa-lage, hangavulu</i>	12. <i>salage-rua</i>

¹ *e* is a Verbal Particle.

22. Saa	1. <i>eta, taataa,</i> <i>ta'i</i>	2. <i>e rue</i>	3. <i>e olu</i>	4. <i>e hai</i>	5. <i>e lime</i>	
	6. <i>e ono</i>	7. <i>e hiu</i>	8. <i>e walu</i>	9. <i>e siwo</i>	10. <i>e tangahu-</i> <i>lu, awala</i>	12. <i>awala-</i> <i>mwana-rue</i>
23. Wango	1. <i>tai, eta</i>	2. <i>e rua</i>	3. <i>e 'oru</i>	4. <i>e ha'i</i>	5. <i>rima</i>	
	6. <i>ono</i>	7. <i>bi'u</i>	8. <i>waru</i>	9. <i>siwa</i>	10. <i>tangahuru</i>	12. <i>e tanga-</i> <i>huru-mwa-</i> <i>na-rua</i>
24. Nifiloli	1. (<i>ninggi</i>), <i>ngigi</i>	2. <i>lilu</i>	3. <i>eve</i>	4. <i>uva</i>	5. <i>vili</i>	
	6. <i>polenggi</i> (<i>welenggi</i>)	7. <i>poletu</i>	8. <i>polee (pole)</i>	9. <i>polouva</i> (<i>polove</i>)	10. <i>nugolu</i> (<i>nu. kolu</i>)	12. (<i>nu-kolu-e</i> <i>ninggi-nu-</i> <i>a-lilu</i>)
25. Utupua	1. <i>sika</i>	2. <i>iu</i>	3. <i>tuft</i>	4. <i>sivia</i>	5. <i>sini</i>	
	6. <i>suo</i>	7. <i>tibi</i>	8. <i>taa</i>	9. <i>togu</i>	10. <i>ngavi</i>	12. <i>ngavi-me-</i> <i>nea-iu</i>
26. Tongoa	1. <i>sikai</i>	2. <i>ndua</i>	3. <i>ndolu</i>	4. <i>pati</i>	5. <i>lima</i>	
	6. <i>latesa</i>	7. <i>larua</i>	8. <i>latolu</i>	9. <i>loviti</i>	10. <i>ndualima</i>	12. <i>ndualima-</i> <i>sikai-ta-</i> <i>mate-ndua</i>
27. Kwamera	1. <i>eti, reti,</i> <i>kwati</i>	2. <i>karu</i>	3. <i>kahar</i>	4. <i>kefa</i>	5. <i>kariram</i>	
	6. <i>kariram-</i> <i>reti</i>	7. <i>kariram-</i> <i>karu</i>	8. <i>kariram-</i> <i>kahar</i>	9. <i>kariram-ke-</i> <i>fa</i>	10. <i>kariram-</i> <i>kariram-i-</i> <i>wan-em-i-</i> <i>wan</i>	12. —
28. lai	1. <i>khacha</i>	2. <i>lo</i>	3. <i>kun</i>	4. <i>vak</i>	5. <i>thabang</i>	
	6. <i>thabang-ke</i>	7. <i>thabang-</i> <i>nua-khacha</i>	8. <i>thabang-</i> <i>ke-nua-kun</i>	9. <i>thabang-</i> <i>ke-nua-vak</i>	10. <i>libenyita</i>	12. <i>libenyita-</i> <i>ke-nua-lo</i>

D'URVILLE gives the numerals of "Toupoua": 1. Touro, 2. Bouïou, 3. Bogo, 4. Mabeo, 5. Kaveri, 6. Kaveri djou, 7. Vio, 8. Viro, 9. Reve, 10. Anharou. Also those of "Fenoua Galala, Ile Toupoua": 1. Tchika, 2. lou, 3. Too, 4. Djiva, 5. Djini, 6. Tchouo, 7. Timbi, 8. Ta, 9. Toudjo, 10. Nhavi. (Voyage de l'Astrolabe. Philologie II.)

5. Comparative Vocabulary.

Table of Authorities.

In the vocabularies I have kept the renderings by various authorities separate. In this list where the name of the authority is marked by a bracket or asterisk, the word given by that authority is marked in the same way.

- | | | |
|--|--|--|
| 1. Nukuoro. F. W. CHRISTIAN. | 10. Mae. PATTESON and CODRINGTON MS. and Spelling Sheets. | 17. Horn Is., Futuna. GRÉZEL. |
| 2. Pikiram. REVELEY HUMES MS. | 11. Mele and Fila. TURNER (INGLIS). | 18. Tonga. RABONE. Bible. |
| 3. Nuguria. THILENIUS (PARKINSON) [FRIEDERICI MS.]. | 12. Aniwa. GRAY MS. | 19. Maori. WILLIAMS. |
| 4. Tauu. FRIEDERICI MS. | 13. Futuna, New Hebrides. GUNN. | 20. Mortlock Is. MS. Vocabulary. |
| 5. Nukumanu. FRIEDERICI MS. | 14. Uvea, Loyalty Is. HADFIELD MS. (FRAYSSE MS.) [Catechism]. | 21. Bugetu. WELCHMAN MS. |
| 6. Leuanua. PARKINSON (WOODFORD) [BROWN] FRIED.* MS. | 15. Samoa. PRATT. | 22. Saa. IVENS MS. |
| 7. Sikaiana. SCHERZER (WOODFORD) [CHEYNE] FRIED.* MS. | 16. Wallis Is., Uvea. Marist missionaries translated by WILLIAMS. | 23. Wango. CODRINGTON. |
| 8. Mo-iki. PATTESON MS. (DREW MS.). | | 24. Nifiloli. DRUMMOND MS. |
| 9. Pilheni. DRUMMOND, BLEN-COWE MS. (BOURNE MS.). | | 25. Utupua. TEILO MS. |
| | | 26. Tongoa. MICHELSEN MS. |
| | | 27. Kwamera. WATT MS., HUMES MS. |
| | | 28. lai. ELLA MS. with corrected orthography. |

	1. Arm	2. Arrow	3. Ashes	4. Bad	5. Bamboo	6. Banana
1. Nukoro	—	—	<i>lefū</i>	<i>paupau</i>	<i>matira</i>	<i>huti</i>
2. Pikiram	<i>rīmā</i>	—	<i>ahe-tokoria</i> ¹	<i>huaitū</i>	—	<i>tamo</i>
3. Mugarā	<i>rīmā (nīmā)</i>	—	<i>lehūlehū</i>	<i>pahea</i>	<i>matila, paramu</i>	<i>hiti</i>
4. Tau	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	—	—	—	—
6. Leuanua	<i>limā</i>	—	<i>elehū</i>	<i>(faio)</i>	—	<i>huki</i>
7. Sitalana	<i>limā</i>	<i>nasau</i>	<i>(uma)</i>	<i>fakinokino (faigo), fakanavina</i>	—	<i>huti [futi]</i>
8. Me-iki	<i>ngīmā</i>	<i>ngasiau</i>	—	—	—	<i>huti</i>
9. Pilihē	<i>limā</i>	<i>ngau</i>	<i>lefū</i>	<i>tapeo</i>	<i>masila</i>	<i>taveli</i>
10. Mae	—	—	—	—	—	—
11. Mele	<i>limā</i>	<i>ngasau</i>	—	<i>sa</i>	—	<i>butsh</i>
12. Anwa	<i>rīmā</i>	<i>angasau</i>	<i>efu</i>	<i>sa</i>	<i>matshira</i>	<i>fūtsht</i>
13. Futuna	<i>rīmā</i>	—	<i>namuhlanga</i>	<i>sa</i>	<i>majira</i>	<i>fuji</i>
14. Uvea	<i>(limā)</i>	<i>fana</i>	—	<i>ngaio</i>	<i>(kofo)</i>	<i>futi</i>
15. Samoa	<i>limā</i>	<i>ū-fanašana</i>	<i>lefulefu</i>	<i>leanga</i>	<i>'ofe</i>	<i>fai</i>
16. Wallis Is.	<i>nīmā</i>	<i>mata-i-fana</i>	<i>efu, lefulefu</i>	<i>kovi</i>	—	—
17. Heri Is.	<i>limā</i>	<i>ngasau</i>	—	<i>veli</i>	<i>kofo</i>	<i>futi</i>
18. Tonga	<i>nīmā</i>	<i>kaho</i>	<i>rehu</i>	<i>kovi</i>	<i>kofo</i>	<i>hoba, mamae</i>
19. Maori	<i>ringaringa</i>	<i>pere</i>	<i>punga-rehu</i>	<i>kino</i>	—	—
20. Mortlock Is.	<i>pā</i>	—	<i>faas</i>	<i>ingau, putak</i>	—	<i>utr</i>
21. Bugulu	<i>limā</i>	<i>sia</i>	<i>pinda-ravu</i>	<i>ndika</i>	<i>gau</i>	<i>vundi</i>
22. Saa	<i>nime</i>	<i>omo</i>	<i>pwasaora</i>	<i>taa, tataala</i>	<i>au</i>	<i>hudi</i>
23. Wango	<i>ruma</i>	<i>(ade)</i>	<i>dohu</i>	<i>taa</i>	<i>au</i>	<i>hugi</i>
24. Nifilei	—	<i>ngiepa</i>	<i>(numblese)</i>	<i>a</i>	—	<i>noi</i>
25. Utupua	—	—	—	<i>ate</i>	—	—
26. Tonga	<i>ru</i>	<i>tigwā</i>	<i>natanoavu</i>	<i>sa</i>	—	<i>andi</i>
27. Kwamara	<i>(range-n)</i> ²	<i>nifanga</i> ³ (<i>kwan-kwat-nefanga</i>)	<i>(nemrak)</i> ⁴	<i>r-ēraha</i> ⁵	—	<i>taik</i>
28. Iai	<i>benyi-n</i> ⁶	<i>fana</i>	<i>hnabadrōu</i>	<i>kong</i>	—	<i>hovich</i>

¹ Lit. fire-dirt. ² The *n* in this and similar words is the personal pronoun (third person) suffixed. ³ The initial *ni*, *ne* in these, and in other nouns are articles. ⁴ The prefixed *r* is the verbal pronoun third singular.

	7. Basket	8. Belly	9. Bird	10. Bite	11. Black	12. Blood
1. Nukuro	<i>ete, tanga</i> ¹ , <i>su</i>	<i>manava</i>	<i>manu-lele</i> ²	<i>kati</i>	<i>uni</i>	<i>toto</i>
2. Pkirani	<i>kata</i>	<i>tinae</i>	<i>man</i>	<i>kati</i>	<i>ruri</i>	<i>toto</i>
3. Nuguria	<i>kete, porapora, loki</i>	<i>manawa, kona</i>	<i>manu</i>	<i>umiumi</i>	<i>āli</i>	<i>toto</i>
4. Tau	—	<i>mānāvā</i>	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	<i>mānāvā</i>	—	—	—	—
6. Leuanua	—	<i>mānāvā</i>	(<i>manu</i>)	—	<i>āli (uri)</i>	—
7. Sikaiana	—	<i>manawa (manava)</i>	(<i>manu</i>) <i>mānū</i> ²	—	<i>uri (uli)</i>	<i>toto</i>
8. Mo-iki	<i>kete</i>	<i>menaba</i>	—	—	—	—
9. Piheni	<i>gete, tanga, beguma</i>	<i>manava</i>	<i>manumanu</i>	<i>usia</i>	<i>uli</i>	<i>toto</i>
10. Mae	—	—	<i>manu</i>	—	—	—
11. Mele	—	<i>sinae</i>	<i>manū</i>	—	<i>kelekele</i>	<i>toto</i>
12. Anwa	<i>kato</i>	<i>nonai</i>	<i>manū</i>	<i>mautshia</i>	<i>āri</i>	<i>toto</i>
13. Futuna	<i>kato, borobora</i>	<i>jinae</i>	<i>manu</i>	<i>hmagu</i>	<i>uriuri</i>	<i>toto</i>
14. Uvea	<i>kete</i>	<i>tinae (tinae)</i>	<i>manu-lele</i> ²	(<i>ūtia</i>)	<i>uli</i>	(<i>toto</i>)
15. Samoa	<i>'ato, ete</i>	<i>manāva</i>	<i>manu</i>	<i>u, pass, ūtia</i>	<i>uliuli</i>	<i>toto</i>
16. Wallis Is.	<i>kato, kete, tanga</i> ¹	<i>kete</i>	<i>manu-lele</i> ²	<i>ui, ūsi</i>	<i>uli</i>	<i>toto</i>
17. Horn Is.	<i>taunga, tanga</i> ¹	<i>manava, tinae</i>	<i>manu</i>	<i>u, ūsi</i>	<i>uli</i>	<i>toto</i>
18. Tonga	<i>kato, tanga</i> ¹	<i>kete</i>	<i>manu</i>	<i>gaoa</i>	<i>uliuli, loliloli</i>	<i>toto</i>
19. Maori	<i>kete</i>	<i>kopu, manawa</i>	<i>manu</i>	<i>kakati, ngau</i>	<i>mangu, pango</i>	<i>toto</i>
20. Mortlock Is.	<i>truk</i>	<i>tip</i>	<i>man-susu</i> ²	<i>ku, kukueti, ngatreriri</i>	<i>trāl</i>	<i>tra</i>
21. Bugotu	<i>arao</i>	<i>kutu</i>	<i>manu</i>	<i>gagathati</i>	<i>jongo</i>	<i>gaugambu</i>
22. Saa	<i>mawai, luelue</i>	<i>opwa</i>	<i>manu</i>	<i>ala</i>	<i>puiputue</i>	<i>apu</i>
22. Wango	<i>kaso, e</i> ¹	<i>ahu</i>	<i>manu</i>	(<i>arai, ngasi</i>)	<i>buruburu'a</i>	<i>abu</i>
24. Niihau	<i>ngimbe</i> ¹	<i>nuosā</i>	<i>ndekuluo</i>	—	(<i>weo</i>)	(<i>ndela</i>)
25. Uthupa	—	—	—	—	—	—
26. Tonga	<i>la</i>	<i>gbwele</i>	<i>manu</i>	<i>nggali</i>	<i>loa, ngongota</i>	<i>nda</i>
27. Kwamera	<i>tanarūp [koberōbera]</i>	(<i>tubu-n</i>)	<i>manu</i>	(<i>ahi</i>)	<i>ptēv</i>	<i>nēta</i>
28. Iai	<i>tang</i>	<i>hnyekon</i>	<i>meno-ame-gā</i> ²	<i>oloh, ālā</i>	<i>hlit</i>	<i>dra</i>

¹ Bag. ² *lele, susu, gā* = v. fly.

	13. Boat	14. Body	15. Bone	16. Bow	17. Bowls.	18. Breadfruit
1. Nukuro	<i>vaka, mune</i> ¹	<i>angaanga, huai-tino, tino</i>	<i>sioi</i>	—	—	<i>kuru</i>
2. Pikram	<i>waka</i>	<i>giri-langat</i> ²	<i>toi</i>	—	—	<i>kuru</i>
3. Nuguria	<i>vaka [vāgā]</i>	<i>natino-kato</i> ³	<i>toi</i>	—	—	<i>ulu (kāritū)</i>
4. Taur	<i>vākā</i>	—	—	—	—	—
5. Nukunaru	<i>vākā, vāk</i>	—	—	—	—	—
6. Leuanua	<i>(vāha) [vaka] vā*</i>	—	<i>[toi]</i>	—	—	<i>āhū</i>
7. Sikiana	<i>wāka (manou-i) vākā</i>	<i>fuai-tino (vui-thino)</i>	<i>toi</i>	<i>(vavana) [ka-wusu]</i>	<i>tinae</i>	<i>[kuru]</i>
8. Moiki	<i>lakatau¹ (vaka)¹</i>	—	—	<i>kauhutu</i>	<i>angakau</i>	—
9. Piheni	<i>kaleakai, losiu¹</i>	<i>sino (taei)</i>	<i>toi</i>	—	<i>ngakau</i>	—
10. Mae	<i>vaka</i>	<i>tutino</i>	—	<i>fana</i>	—	<i>kuru</i>
11. Mele	<i>pagi [vaka]</i>	<i>ngaroto</i>	<i>toi</i>	<i>fana</i>	<i>vava</i>	<i>ūrd</i>
12. Aniva	<i>vaka</i>	<i>tshino</i>	<i>toi</i>	<i>fana</i>	<i>vava</i>	<i>kuru</i>
13. Futuna	<i>vaka, boruku</i>	<i>tanoata</i>	<i>eioi</i>	<i>fana</i>	—	<i>kuru</i>
14. Uvea	<i>vaka, ngulu</i>	<i>(tenua)</i>	<i>toi</i>	<i>kau-fana (fana)</i>	<i>(vaka)</i>	<i>mei</i>
15. Samoa	<i>vaa, vaa-alo</i>	<i>tino</i>	<i>toi</i>	<i>āu/ana</i>	<i>ng'au</i>	<i>'ulu</i>
16. Wallis Is.	<i>vaka</i>	<i>sino</i>	<i>hui</i>	<i>katolo</i>	<i>ngakau</i>	—
17. Horn Is.	<i>vaka</i>	<i>tino, kuanga</i>	<i>toi</i>	<i>fana</i>	—	<i>mei</i>
18. Tonga	<i>vaka</i>	<i>jino</i>	<i>hui</i>	<i>kaufana</i>	<i>ngokau</i>	<i>mei</i>
19. Maori	<i>waka</i>	<i>tinana</i>	<i>toi</i>	<i>kopere</i>	<i>whakau</i>	—
20. Mortlock Is.	<i>ua</i>	<i>aion, ainiki</i>	<i>tri</i>	<i>asajir</i>	<i>tip, pisek-i-lân, tan</i>	<i>mai</i>
21. Bugotu	<i>hinage, kenda, peko, tola</i>	<i>tono</i>	<i>huli</i>	<i>mbage</i>	<i>kutu</i>	<i>hego</i>
22. Saa	<i>iola</i>	<i>sape</i>	<i>suisuli</i>	<i>pasi</i>	<i>opwa</i>	<i>pale'o</i>
23. Wango	<i>haka</i>	<i>abe</i>	<i>suri</i>	<i>ba'e</i>	—	<i>(bareo)</i>
24. Mililoi	<i>lasu</i>	<i>(namele)</i>	<i>(ve)</i>	<i>njiapā</i>	<i>nginda</i>	<i>ngimbalo</i>
25. Utupua	<i>nupu</i>	—	<i>nebene</i>	—	<i>lanona</i>	—
26. Tonga	<i>raru</i>	<i>gbwatoko</i>	<i>vatu</i>	<i>asu</i>	<i>marita</i>	<i>mbatau</i>
27. Nwamer	<i>inlata (laboroko)¹</i>	<i>nupra-n</i>	<i>nikakari</i>	<i>nimef-fanga (mei-fanga)</i>	—	<i>nēmēr</i>
28. Iai	<i>hu, galu</i>	<i>uuyi-n</i>	<i>jei-en</i>	<i>cha-fana</i>	<i>tang-tin</i>	<i>ōun</i>

¹ Ship. ² Skin (of) man. ³ Body-all.

	19. Breast (Chest)	20. Breast (Female)	21. Bury	22. Butterfly	23. Buy	24. Chief
1. Nukoro	—	susu	—	pepe	<i>haka-au-mai</i>	<i>ariki</i>
2. Pitiram	<i>tinae</i>	<i>tinae-ehina, u-ehina</i>	—	—	<i>hui</i>	<i>taka-matua</i>
3. Nugaria	<i>uma (arana)</i>	<i>u</i>	<i>tanu</i>	<i>pepe</i>	<i>tau</i>	<i>tanata-matua, ariki</i>
4. Tau	<i>hātāhā</i>	—	—	—	—	—
5. Nukumānu	<i>tāhāiā</i>	<i>ū</i>	—	—	—	—
6. Leaniaia	<i>hakahaka</i>	—	—	—	—	<i>tī'u</i>
7. Sikaiana	<i>fātāfātā*</i>	<i>u*</i>	—	(<i>pepele</i>)	—	<i>aliki</i>
8. Mo-iki	<i>hatahata</i>	<i>bai-u</i>	—	<i>vapepe</i>	<i>tautau</i>	<i>angiki, hakahua</i>
9. Pitihoni	<i>mii</i>	<i>u</i>	<i>tanu</i>	—	—	<i>aliki</i>
10. Mao	—	—	<i>tanomi</i>	—	—	<i>riki</i>
11. Mele	—	—	—	—	—	<i>teriki</i>
12. Aniwa	<i>fafata</i>	<i>u</i>	<i>tanumia</i>	<i>pépe</i>	<i>fakamata</i>	<i>teriki</i>
13. Futuna	<i>fafata</i>	<i>u</i>	<i>tanu, tanumi</i>	<i>pepe</i>	<i>famata</i>	<i>teriki</i>
14. Uvea	<i>fakavaka</i>	(<i>ū</i>)	(<i>ulumaki</i>)	<i>walelaba (munge, uapepe)</i>	<i>uchu (jai-tau-ina)</i>	<i>aliki</i>
15. Samoa	<i>fatafata</i>	<i>susu</i>	<i>tanu</i>	<i>pepe</i>	<i>faatau</i>	<i>ali'i</i>
16. Wallis Is.	<i>fatafata</i>	<i>huhu</i>	<i>ava-lho, tanu</i>	<i>pepe</i>	<i>huhui, tau</i>	<i>aliki</i>
17. Horn Is.	<i>fatafata</i>	<i>u</i>	<i>tanu, tanumia</i>	<i>pepe</i>	<i>fakatau</i>	<i>aliki</i>
18. Tonga	<i>fatafata</i>	<i>huhu</i>	<i>tanu</i>	<i>bebe</i>	<i>fakatau</i>	<i>eliki</i>
19. Maori	<i>poho, uma, rei</i>	<i>u</i>	<i>tanu</i>	<i>pepepe</i>	<i>hoko</i>	<i>ariki</i>
20. Mortlock Is.	<i>upu, maramar</i>	<i>tut</i>	<i>palani</i>	<i>puisipuisiken (T.)</i>	<i>ameame</i>	<i>samol</i>
21. Bugota	<i>rangga</i>	<i>susu</i>	<i>nggilu</i>	<i>atalo, aloalo</i>	<i>sambiri, voli</i>	<i>vunagi</i>
22. Sa	<i>mangomango</i>	<i>susu</i>	<i>anomi, a'ori</i>	<i>pepe</i>	<i>holl</i>	<i>alaha</i>
23. Wango	<i>waiburu</i>	<i>sus</i>	<i>giru</i>	<i>bebe</i>	<i>hoori</i>	<i>maeraha</i>
24. Nifiloli	<i>nigale</i>	—	—	(<i>mumulo</i>)	—	—
25. Utupua	—	—	—	—	<i>pe</i>	—
26. Tonga	<i>rungma</i>	<i>susu</i>	<i>ovaki</i>	<i>pepe</i>	<i>pakotovi</i>	<i>wota</i>
27. Kwanera	<i>nupe'ne-n</i>	—	(<i>enumi</i>)	(<i>paukpauk</i>)	(<i>meriari</i>)	<i>yerumanu</i>
28. lai	<i>ūlāi-ry</i>	<i>li-bai</i>	<i>konām</i>	<i>walelaba</i>	<i>ūchū</i>	<i>than</i>

* Words marked (T.) are from Truk Island.

	25. Child (Boy)	26. Child (Girl)	27. Cloud	28. Coconut	29. Cold	30. Come
1. Nukaro	tamariki ¹	tamafefine ²	ao	niu	makarini	hai-mai ³ , mai
2. Pikram	tamakiki	tama-ehina	kapua	niu	makariri	haere-mai, hanimoe
3. Nuguria	tama (tikilikiki)	tama-hine	rehurehu	niu	—	hare-mai
4. Tauu	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	kama-leli	heinge	rehurehū	ngū [niu]	[kamaleo]	[ha, ha-mai]
6. Luaniha	(tama-tikilikiki) [tama-ligiligi]	tamafine	—	(niu)	(makalili) [makaridī]	hari-mai
7. Sitakana	tama, tama-ngiki	—	maluau (maluao)	niu	—	ngaji, bo-mai
8. Me-iki	tama, memee	tatine	—	niu	maliki, makalili	te mai
9. Pilihoni	tama, foha ⁴	—	—	niu	—	numai
10. Mao	tama [leta]	tama, fafine-rakra-	sau	ono	makariri	fano-mai
11. Male	tama	tafine-sisi	apa	nā	mukalingi	hmai
12. Aniwa	tama	tama-fine	poa	niu	makalingi	hmai [heke]
13. Frituna	tama	tama-hine	—	niu	(katepu, makalili)	(mai, hano, niu-mai,
14. Uvea	—	—	—	—	—	—
15. Samoa	tama	teine	ao	niu	maali	sau
16. Wallis Is.	tama, tamasa, foha ⁴ , tamaliki	taahine, fine-mui	ao, nenefu	—	momoko	au, hau
17. Horn Is.	tama	tāine	ao, nenefu	niu	makalili	saele, au, ngai-mai
18. Tonga	tama	taahine	ao	niu	momoko	hau
19. Maori	tamati	kotiro, hengahenga	kapua, ao	—	makariri	haere-mai, ahu-mai
20. Mortlock Is.	at, alual	lierato	ātrou	nu	fou	iti, fai-to ⁵ , no-to
21. Bugotu	nggari-na-mane ³	nggari-na-vaivaine	parako, puni	niu	gaula, mathatho	mai, vula, sapa
22. Saa	mwela-mwane	mwela-keni	uru, salo	niu	mamaudi	lae-mai
23. Wango	gare	geregare	paparako	niu	wanusi	boi
24. Mililei	sigilai, dodili	—	noo	nenu	(mbatelo)	pongo
25. Utupua	majio, nisi	amisuto	maivo	unio	—	nilo
26. Tongoa	naka-ririki	koroi-kiki	popouru	naniu	malandia	umai
27. Kwamera	tini, yakun	(bran-ahii)	napua	nūphoi (napuei)	(akwiei)	ūvhi (u)
28. Iai	wanakat, da	htu	āld	nu, wanu	megich	o-but ⁶

¹ riki, iki, &c. = small.² fefine, ehina, fine, vaivaine, &c. = female.³ mai, to, but = hither.⁴ Son of a chief.⁵ mane, mwane, &c. = male.

	31. Dark	32. Day	33. Die	34. Dig	35. Dog	36. Door
1. Nukuro	kohu	rang, ra	malele, mate	keni	atu	—
2. Pikiram	—	rangi	mate	—	pane	—
3. Nuguria	pouli	lani, ao	umate	keri	mano-ki-tama	tokatoka
4. Tauu	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	make [mate]	—	—	—
6. Leuanlu	pouri [ho]	aso [ata, atho]	kumate [mate]	—	—	—
7. Sivalana	—	—	oti	—	—	(totoka)
8. Mo-iki	po (popouli)	langi	mate	kelia, gi (keikeli)	—	—
9. Piheni	—	aso	mate	kerekere	kuli	apitoga (toka)
10. Mae	po	ao	mate	—	kuri	tupono
11. Mele	pauri	au	mate	kéria	kuli	feitoga
12. Anwa	pauri	ao	mate	vere	kuli	vehitoka
13. Futuna	pouli (mapouli)	ao	(mate)	aku (keleki)	kuli	(matafa, faitotoka ¹)
14. Uvea	—	—	—	—	—	—
15. Samoa	pongisa, pouitiuti	ao, aso	mate, oti	'eli	malle, uli	pupuni, puipul, fāi-toto ¹
16. Wallis Is.	pouli	aho	mate	keli	kuli	matapa
17. Horn Is.	pouli	aso	mate	—	kuli	matapa
18. Tonga	bouli	aho	mate	keli	kuli	mataba
19. Maori	pouri	ao, mahana, ra	mate, marere	ngaki, keri	kirehe, kuri	tatau, whatitoka ¹
20. Mortlock Is.	rot, rotapuak	ran	me, me-la	amāru, teua-la	—	—
21. Bugbu	puni, romo, rondo-puni	magavu, ndani	thehe	nggilu, geli	kolak, komuia ²	asaman
22. Saa	rodohono	dangi	mae	'eli	usu	hogetha-i-vathe ³
23. Wango	rodo	dangi	mae	uuihi	misu	mae
24. Nifiloli	—	—	kipā (numbo)	—	kuli	ma-nai-ruma ³
25. Upupa	—	—	—	—	kuli	numbwapa (mba-a-[[oo])
26. Tonga	milingo	aleati	mate	nggili	koria	mata
27. Kwamera	(nepitiraien)	(neranien)	ēhna	ērl	kārī	nafakaru
28. Iai	tit	lany	mok-chu	hiny-kānā	kuli	hinginy, hwan-uma ³

¹ toka, &c. = the opening, doorway. ² English = come here! ³ vathe, ruma, uma = house, the other part of the compound = opening.

	37. Drink	38. Ear	39. Earth (Soil)	40. Eat	41. Egg	42. Elbow
1. Nukero	unu	taringa	pela	kai	singako	—
2. Pikiran	inu	taringa	—	miam	—	—
3. Nuguria	inu	tarinā	kerekere	hukai	hua	pugu-rima (hati-ri- [ma])
4. Tauu	—	kāitārinā	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	āitarinā	—	—	—	poi-lima
6. Leaulua	ungu	kalinga (kāringa)	'ele'ele	[ai]	hūa	—
7. Sitakana	unu	taina	—	kai	fua (wa-moa)	tunge-ima
8. Mo-ki	—	tāinga, tanginga	keange	kai	—	uasinga-lima (pugu- [lima])
9. Pilihni	inu	talinga	tua-one, tano	kai	fua	—
10. Mao	—	—	—	—	—	—
11. Mele	unu	teringa	—	kai	faka-moa	turi-rima
12. Ahwa	nimā, inu	ringa	ta-kêrê	keina, kokai	fafaka-manu	(watulu-lima)
13. Fitua	einu	taringa	kele	kai	—	—
14. Uvea	inu	talinga	kele	kai	—	—
15. Samoa	inu	talinga	'ele'ele	'ai	fua	tuli-lima
16. Wallis Is.	inu	talinga	kele	kai	—	—
17. Heri Is.	inu	talinga	—	kai	fua	—
18. Tonga	inu	talinga	kelekele	kai	foimanu	tuketuke
19. Maori	inu	taringa	oneone	kai	hua	—
20. Mortlock Is.	un, unimi	jaling	puel	angi, mōnga	sokul	kurup ¹
21. Bugotu	kou, kowia	kali, iru	thepa	gania, vanga	kindoru	—
22. Saa	inu	'alinge	'ano	ngau	saolu	su'asu'u
23. Wango	gono	karinga	ano	ngau	poupou	ruru
24. Nifiloli	nu	nugod	numbo	udna	(nuotie)	—
25. Utugua	nimeme	singo	—	nika	—	—
26. Tongva	munugi	nandalinga	tano	nganikani	atulu	—
27. Kwamera	anūmi	rēngē-n (nakwaren- ge-n)	tana, tuprana	ahi, avēngēn (ani)	kwanare-manu	—
28. lai	ich	hnyikonye-n	kānā	han	wakuniny-khoto	bokulu-benyin

¹ kurup = corner.

	43. Eye	44. Face	45. Ear	46. Father	47. Fear	48. Feather
1. Nukuro	<i>mata</i>	—	—	<i>tamana</i>	<i>mataku</i>	—
2. Pikram	<i>koromat</i>	—	<i>mokowa</i>	<i>taman</i>	<i>matagu</i>	<i>kahu-manu</i>
3. Nuyria	<i>anomola</i>	<i>mata</i>	<i>mamao</i>	<i>tamana</i>	—	<i>hahuru</i>
4. Tanu	<i>kāremāitā</i>	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	<i>kāremāitā</i>	—	—	—	—	—
6. Leaniua	<i>maka</i>	<i>maka</i>	<i>māo</i>	<i>kamanga (kama)</i>	—	—
7. Šikanea	<i>karimata, kāremā-tā*</i>	<i>lofi-mata (oga-re-mata)</i>	<i>mamao</i>	<i>tamana (tana)</i>	<i>[mataku]</i>	—
8. Me-iki	<i>mata</i>	—	—	—	—	—
9. Pilieni	<i>mata</i>	<i>faimata</i>	<i>māo</i>	<i>oma, opa (tamana)</i>	<i>matagu (mataku)</i>	<i>fulu</i>
10. Mao	—	—	—	—	<i>mataku</i>	—
11. Mele	<i>mata</i>	—	<i>mamao</i>	<i>ma</i>	—	—
12. Anwa	<i>foi-mata</i>	<i>foimata</i>	<i>papai</i>	<i>tamana, tata</i>	<i>āmtakū</i>	—
13. Fehina	<i>foi-mata</i>	<i>foimata</i>	<i>papai</i>	<i>tama, tata</i>	<i>mataku</i>	<i>furu-manu</i>
14. Uvea	<i>(mata)</i>	<i>(mata)</i>	<i>(tinamao)</i>	<i>tamana, chicha</i>	<i>(helohelo)</i>	<i>(fulu-koto)</i>
15. Samea	<i>mata</i>	<i>mata</i>	<i>mamao</i>	<i>tamā</i>	<i>mata'u, fefe</i>	<i>fulu</i>
16. Wallis Is.	<i>mata</i>	<i>mata</i>	<i>mamao</i>	<i>tamai</i>	<i>etili, mataku</i>	<i>fulufulu</i>
17. Horn Is.	<i>mata</i>	<i>mata</i>	<i>mamao</i>	<i>tamana</i>	—	<i>fulu</i>
18. Tonga	<i>mata</i>	<i>mata</i>	<i>mamao</i>	<i>tamai</i>	<i>manovahe</i>	<i>fulufulu</i>
19. Maori	<i>kanohi, karu</i>	<i>mata, kanohi</i>	<i>matare, mamao</i>	<i>matua-tane</i>	<i>mataku, wehi</i>	<i>hou, raukura</i>
20. Merilock Is.	<i>mas</i>	<i>uān-mas</i>	<i>kuku-la</i>	<i>jam</i>	<i>masak</i>	<i>una</i>
21. Bugotu	<i>mata</i>	<i>mata</i>	<i>hau</i>	<i>tama</i>	<i>matagu, mbomboto</i>	<i>vulu</i>
22. Sea	<i>maa</i>	<i>maa</i>	—	<i>ama</i>	<i>ma'u</i>	<i>ihu</i>
23. Wango	<i>maa</i>	<i>ma</i>	<i>haa-tau</i>	<i>ama</i>	<i>mamaa</i>	<i>warehu</i>
24. Nifiloli	—	<i>ngilānimba (nuosi-nimbe)</i>	—	<i>tamō (tumai)</i>	—	—
25. Utupua	<i>dona</i>	—	<i>veae</i>	<i>tama, uma</i>	—	—
26. Tongoa	<i>namata</i>	<i>rae</i>	<i>uvea</i>	<i>tama, popo¹</i>	<i>mataku</i>	<i>nangmau</i>
27. Kwamara	<i>namimé-n</i>	<i>namimi</i>	<i>(isupan)</i>	<i>rimi, tara¹</i>	<i>nēhēkēr</i>	—
28. Iai	<i>emaka-n</i>	<i>hnyimaka-n</i>	<i>sakāu</i>	<i>kumen, chickō¹</i>	<i>ot</i>	<i>leūnen</i>

¹ Used only in the vocative — My father!

	49. Finger	50. Fire	51. Fish	52. Fish-hook	53. Flesh	54. Flower
1. Nukero	—	ahi	ia, ika	—	kano	hunga
2. Pikram	tam-rima	ahe	ika	matau	—	bua
3. Nugaria	[mā-tā-rimā]	afi (ahi)	ika	matau	kanohi	(hua-rakau)
4. Tau	mā-tā-rimā	—	—	kāū	—	—
5. Nukamanu	pū-tā-rimā	—	—	[makau, matau]	—	hāa-la'aū
6. Leuanua	maka-lima, mākd-rimā*	ahi [ari]	i'a (ni-ia) [ia]	—	—	—
7. Sikaiana	motikao (motigau)	(afi), afi*	(ika)	[matau]	tho, kiri (io)	—
8. Me-iki	mangi-a-ima	—	ika	kau	—	ei-lakau, imea, nae
9. Pihoni	matalima	keu	ika, ika	matau	iio (eio)	—
10. Mae	—	—	ika, iha	—	—	—
11. Mele	—	afi	ika	—	kanauri	se
12. Anwa	matsihiko-rima	afi	eika	matau	nohkano	se
13. Futua	pajo-rima	afi	eika	nifonia	(io)	(hee) [se]
14. Uvea	moko-i-lima	afi	ika	—	—	—
15. Samoa	tamatama'i-lima	afi	i'a	matau	aano	funga
16. Wallis Is.	tuhi	afi	ika	matau	kakano	—
17. Horn Is.	maikao	afi	ika	matau	kanofi	se
18. Tonga	tuhi	afi	ika	matau	kono	fiji
19. Maori	mati-hao	ahi	ika	matau	kikotiko	puawai, pua
20. Mortlock Is.	aiti, aiti	ef, ief	ik	afanmakau (?)	fituk	iēt
21. Bugotu	kaukau	joto	iga, fei	tago	vinahi	rungu
22. Saa	riri'i	dunge	i'e	hinou	hasio	taka-i-dango
23. Wango	kakau	eu	i'a	hino	hino	(ahurara, taga)
24. Mililoi	nunggongganggo	ngie	(si)	—	(nue)	—
25. Upua	—	nivio	nono	tanggau	—	—
26. Taogoa	nakini	nakapu	naika	[kuan-matau, kurui- nāri]	gbwokasi	pungma
27. Kwamera	(kwa-reng-e-n)	nap	namu	wage	nāsa-n	[titi-n]
28. Ial	bany-e-n	meich	wā	—	utiō	vongon

	55. Fly (<i>n</i>)	56. Fly (<i>v</i>)	57. Food	58. Foot	59. Forehead	60. Fowl
1. Nukunera	nango	tele	—	vae	—	koko
2. Pikram	ranu ¹	rere	—	tapu-vae (mata-vae)	lae (moā-ūlū) [rdē, ra]	tatu
3. Nuguria	lano	masani, ele (maha- nū)	fai-ni-kai	—	tāūraqē	moa, karava
4. Tauu	—	—	—	—	marāē	—
5. Nukumanu	—	elē [hele]	—	lilit-vāē	moa-lai, moā-raē*	—
6. Leuania	lango	[riti]	[kai]	kapū-vae	moa-lai	moa
7. Sikiana	(lano)	—	—	sapu-wai	—	(moa)
8. Mo-iki	—	—	—	— (tapuna)	—	toa
9. Pihoni	lango	tele	kaikai	tapuvae	lae	kio
10. Mae	—	—	—	—	—	—
11. Mele	—	—	—	vae	—	moa
12. Aniwa	rango	rere	akai	vai	guma-rai	amolara, moiro
13. Futana	rango	rere	akai	vae	maka-rae	moa
14. Uvea	lango	—	kai (oso, puti)	(vae)	—	koto
15. Samoa	lango	lelei	mea-e-ai	vae	muā-ūlu	moa
16. Wallis Is.	lango	tele	kai, mangisi	vae	lae	moa
17. Horn Is.	lango	tele	kai, mangiti	vae	lae	moa
18. Tonga	lango	buna	kai	vae	lae	moa
19. Maori	ngaro, rango	rere	kai	waewae	rae	heihei, tikaokao
20. Mortlock Is.	lāng	su	an, mōnga	ipuap-an-pitran	tram	malek
21. Bay of Islands	thango	thovo, aapolo	vanga, bali-vanga	nae	lange	kokorako
22. Saa	lango	toho	ngau-la	ae	dara	kue
23. Wango	lango	roho	herehi-ingau	uwa	—	kua
24. Mitihi	(nula)	—	—	nupwae	nupwanisi	kio
25. Utupua	—	—	—	—	—	—
26. Tonga	lango	ndiri	vinanga	tua	rae	toa
27. Kwamara	(tang, iung)	tva	(nari, nevengenien)	(nesu-n)	(nupuna-n)	manā (rea)
28. Iai	nōng	gā	jōl, han	hneū-cha-n	bariny	khoto

¹ Cf. words for "mosquito".

	61. Fruit	62. Give	63. Go	64. Good	65. Great	66. Hair
1. Nukuro	<i>hua</i>	<i>kavatu</i>	—	<i>'enua</i>	<i>laumalie, nanui</i>	<i>rau-uru</i> ¹
2. Pitirani	<i>kura</i> ^a	<i>vanga</i>	<i>han</i>	<i>humaria</i>	<i>tamaniaie</i>	—
3. Nugula	<i>hua</i>	<i>kavatu</i>	<i>hare</i>	<i>loui</i>	—	<i>(lau-ūti) rau-ulu</i> <i>[raū-ūti]</i>
4. Tauu	—	—	—	—	—	<i>lāūru</i>
5. Nukumaeu	—	—	—	—	—	<i>lāūru</i>
6. Leuanua	—	—	—	—	—	<i>lau-ūti (lau-ulu)</i>
7. Sitalaa	<i>(kolu)</i>	<i>[kau-mai, kau-ati]</i>	<i>[haere] [o³]</i>	<i>(rowi)</i>	<i>(toloa) [lasi]</i>	<i>ladu (ulu), laurū*</i>
8. Mo-iki	<i>hua</i>	<i>au-mai, avatu</i>	<i>bo-ati</i>	<i>loui (laci) [loi]</i>	<i>naniu (maniu)</i>	<i>ngau-ungu</i>
9. Piheni	<i>fua</i>	<i>au-mai, vangi</i>	<i>le-gatu, fano (le-katu)</i>	—	<i>fa</i>	<i>lau-ulu</i>
10. Mae	—	—	<i>ano, haere</i>	—	<i>lasi</i>	—
11. Mole	—	<i>avatu</i>	<i>roro [fano]</i>	<i>marie</i>	<i>matoi</i>	<i>rau-uru</i>
12. Ailwa	<i>fua</i>	<i>tufwa</i>	<i>fano</i>	<i>erēfia</i>	<i>sore</i>	<i>foi-uru</i>
13. Futua	<i>fua</i>	<i>tufa</i>	<i>fano</i>	<i>rufie</i>	<i>sore</i>	<i>fufuru</i>
14. Uvea	<i>fua</i>	<i>soli (soli-kufa^a, holi)</i>	<i>hano</i>	<i>malie</i>	<i>fa (nua)</i>	<i>(fulu)</i>
15. Samoa	<i>fua</i>	<i>'avatu, 'aumai</i>	<i>alu, anga</i>	<i>lelei</i>	<i>tēle, latele</i>	<i>lau-ulu, fulufulu</i>
16. Wallis Is.	<i>fua</i>	<i>avange</i>	<i>alu, haele, hoko</i>	<i>lelei</i>	<i>lahi</i>	<i>fulu-i-ulu, fulu</i>
17. Horn Is.	<i>fua</i>	<i>soli</i>	<i>saele, ano, fano, ngai-ati</i>	<i>malie</i>	<i>lasi</i>	<i>lau-ulu, fulu</i>
18. Tonga	<i>fua</i>	<i>foaki</i>	<i>alu</i>	<i>lelei, saka</i>	<i>lahi</i>	<i>louulu, fulufulu</i>
19. Maori	<i>hua</i>	<i>homai, hoatu</i>	<i>haere</i>	<i>pat, marie</i>	<i>nui, rahi</i>	<i>makawe, huruhuru</i>
20. Mortlock Is.	<i>ua</i>	<i>fang, nganai</i>	<i>it, fai-la</i>	<i>atr, saila</i>	<i>lap, lapalap</i>	<i>mat, una</i>
21. Bugutu	<i>sagaro, gano</i>	<i>he, liulivu</i>	<i>halu, taveti</i>	<i>toke</i>	<i>hutu, mbambi, go-</i>	<i>sesehu</i>
22. Saa	<i>hue</i>	<i>da, ni'i</i>	<i>lae-wau</i>	<i>diana</i>	<i>paine</i>	<i>ihu</i>
23. Wango	<i>hua</i>	<i>wate</i>	<i>ari</i>	<i>goro</i>	<i>raha</i>	<i>warehu</i>
24. Milili	<i>(nua)</i>	<i>(lango)</i>	<i>poa</i>	<i>pako (fako)</i>	<i>(elo)</i>	<i>niluu</i>
25. Uupua	—	<i>vave</i>	<i>be, nilova</i>	<i>au</i>	—	—
26. Tonga	<i>nawa</i>	<i>ndua</i>	<i>pano</i>	<i>wia, gbwia</i>	<i>lapalapa, ngauwa-</i>	<i>nalolu</i>
27. Kwamera	<i>nukwa-n</i>	<i>(avehi)</i>	<i>evēn, avēn</i>	<i>amasan</i>	<i>r-ēbāk, asore</i>	<i>numai-nukwane-n</i>
28. Iai	<i>wa-n</i>	<i>ham</i>	<i>he-thō</i>	<i>so</i>	<i>gan</i>	<i>leānen</i>

¹ Cf. words for "head". ² Probably = breadfruit. ³ Imperative. ⁴ *kufa* = distribute.

	67. Hand	68. Hard	69. Head	70. Hear	71. Hill	72. Hot
1. Nukoro	lima	makaka	uru, piho	longo, langona	—	vera, mahana
2. Pikiram	rima	—	ripoko	rougone	—	vere
3. Kuguria	rimā	maha, uoro (taima-ha)	pogoku (pokoŭrū) [poʒouru]	ulono (hakaronono)	mauna	velavela
4. Tanu	lima	—	pōdōrā	—	—	—
5. Nukumanu	limā	—	pōʒouru	—	—	—
6. Leaniha	lima, rimā*	mamahāa	poŭkū (panciu)	longo	mainga	vela
7. Sikai na	(lima)	makadou	bosoulu (posoulu)	—	mauna	majana (vevela)
8. Mc-Iki	lima (tonu)	—	ungu	ngongo	—	buabua
9. Piheni	lima	feka (mau, kioakiva)	pisoulu (ulu)	longo	maunga	majana
10. Mae	—	—	—	rangona	—	—
11. Mele	lima	—	tuku-noa	rorongo	maunga (tofu)	kava
12. Anihwa	rima	mukē	ārū	rorongo	ora	vera
13. Fūma	rima	mahke	uru	rongo	ora	majana, hoera
14. Uvea	lima	(kiato, mamae) [ma-beke]	ulu	longona	monga	—
15. Samoa	lima	ma'a'a	ulu	fa'alongolongo, longona	maunga	vevela, mājana
16. Wallis Is.	nima	fefeka, fune, pate	ulu	fangono, hufia	mounga	majana, vela
17. Horn Is.	lima	fefeka	ulu, pati-ulu	longo, langona	maunga	majana, vela
18. Tonga	nima	makaka, fefeka	ulu	ongo'i, fanongo	mounga	majana, vela
19. Maori	ringa	maro, pakeke	upoko	rongo	puke, maunga	wera, mahana
20. Morfleck Is.	pa	mamau	maker, mōna	ausalong, rāng	truk, sousou	karakar, puetr, pu-
21. Bugbu	lima	ngutu, patu, maku,	ulu	rongovi, roorongo	susupa, pelo	guguvu [etrikar
22. Saa	nime	mautaa [ngasi]	pwau	rongo	torokou	madoro
23. Wango	rina	babau	ba'u	rongo	hungahunga	raurau
24. Milioli	(nime)	(ngango)	(nu-otaa)	vino	navap (io)	(vepe)
25. Upua	nana	—	jinio	nivenge	—	—
26. Tonga	ngmele-aru	nggasua	gbwau	ndongo	tava	pivitinu
27. Kwemara	range-n	akneken	nukine (nukwane-n)	arengi (atareng)	takur	panapan
28. Iai	hyame-n	hmk	ba-n	ling	buchen	kakwa

	13. HOUSE	14. RUBBAND	15. ROLL	16. KILI	17. KNOW	18. LAND
1. Nukuro	fare, hare	—	hao, paranga	haka-mate	—	—
2. Pikram	hare	—	—	tarik-ki-mat	—	fenua
3. Nguria	hare [hālē]	tama-mui-hare	katana (katāna)	tinai	iloa	henua
4. Tau	—	—	—	—	—	—
5. Mukumanu	hālē	—	akanga	—	—	ngua
6. Leuanua	hale (vale) [vare, fule]	—	kila	likitia [ta]	[iloa]	fanua [fenua]
7. Sikaiana	fale (vale) [fare]	—	—	—	mahonga	fenua
8. Mo-iki	hangai, fange, hanga, whange	pengi (nanofine)	fau, paua, pen	teia-tamatea, kala-	iloa	fenua, henua
9. Pitihni	taunga	—	—	—	iroa	fenua, henua
10. Mao	fare, hare	—	—	—	taea	fenua
11. Mele	fare	—	fatu, iron ¹	ta-mate ²	iro	fenua
12. Anwa	farē	nuwane	aiurn ¹	tia	iroa	fenua
13. Futuna	fare	nuane	(fao)	(iniini, lingi)	(egina)	fenua
14. Uvea	fale	habana (avana)	—	—	—	manaha
15. Samea	fale	tane	u'amea	fasi, fasioti, fasimate	iloa	fanua
16. Wallis Is.	fale	ohoana	ukamea	pongia, tamate	ilo, iloi	fenua
17. Horn Is.	fale	avanga	ukamea	tamate-ke-mate	iloa	fenua
18. Tonga	fale	unoho	ukamea	tamate	iloi	fonua
19. Maori	whare	tahu, tane	rino, maitai	patu, whaka-mate	matuu, mohio	whenua
20. Morilek Is.	im	trāniman	mātra	ni	kile	fanu
21. Bugotu	vithe	tau	valau	vathehe	githatha, ando	undolu
22. Saa	nume	poro	hau	sau, horo	sai, manataini	hanue
23. Wango	rumwa	wai	—	haa-mae-si	irara	oma
24. Nifiloli	nuopwa	—	—	—	—	nuumū
25. Upupa	nenama, numuo	—	—	—	—	—
26. Tonga	nasungma	anodi [kwivoes]	vatu (karai)	maripunue	atae	nacvanua
27. Kwamera	imwa	(kansuarur, kan-	(airon ¹)	r-asiapone	(asuterini, erkuren)	mei
28. lai	uma	didn-baga	fao ²	āthingō	khano	hryei

¹ English = iron. ² Ta = strike, mate = dead. ³ Adapted from Samoan fao = wooden peg.

	79. Laugh	80. Leaf	81. Leg	82. Leg (Thigh)	83. Lightening	84. Lime
1. Mukuoro	—	rau	vae	—	uira	—
2. Pikram	katakāt	hau	vae	tua-vae	—	—
3. Ruguria	kata	rau (lau)	[vāḡ]	kuna-vae	uila	—
4. Tau	—	—	vāḡ	—	—	—
5. Mukuarau	—	—	vāḡ	—	—	—
6. Leuanua	aka	lau-meā	vae, vae*	—	uila	[rehu]
7. Sikanana	[kata]	(lau)	wai	kuna-wai	uila	—
8. Mo-iki	—	—	bae, vae	enga	—	kapia
9. Pilipeni	kata	lau (lau-meā)	vae	—	vastili	—
10. Mae	kata	—	—	—	—	—
11. Wele	kata	—	vae	—	napila (uila)	—
12. Aniwa	kata	rau	vai	bile	tuptupeia	—
13. Fuluua	haka	rau	vae	puti	taptapeia	bunga
14. Uvea	[kata]	lau	(vae)	(kavanga)	(uila)	—
15. Samea	ata'ata	lau	vae	ongā-vae	uila	panisina
16. Wallis Is.	kata	lau	vae	noko, ufa	fatuliki, uila	—
17. Horn Is.	kata	lau	vae	noko	uila	lahe
18. Tonga	katakata	lau	vae	tenga	uhila	kola
19. Maori	kata	rau	waewae	huwha	uira	—
20. Morlock Is.	akakai	tra	pitir, pitra-n	uōnafetr, tang	fi, fifi	potapot (T.)
21. Bugotu	kia	eloelo	nae	gogoto	onga	—
22. Saa	mwasī	'apa'apa	qe	susaha	waariri	hena
23. Wango	masu	raua	uwa	—	marangaia	hasiahu
24. Nifiloli	—	nuraggo taapi	nike	—	—	—
25. Upupa	—	nuwo	—	—	isi	[nobwa]
26. Tonga	—	nauulu	tua	mao	vila	—
27. Kwanaera	(amangien, arsares)	nūma (numai-nei)	nesu-n	[noua-n]	(nawaberien)	—
28. Iai	hiumā	la-n	cha-n	jeva-n	huchuche	drou

	85. Lip	86. Live	87. Liver	88. Louse	89. Man	90. Mat
1. Nukuro	—	mouni	ate	kutu, tuma	koro, tane, tangata	takapau, kura ¹
2. Pikram	ngutu	—	ate	me-kai-tangat ¹	tangat, tane	kahara
3. Nuguria	lau-nuhi (lau-nūhū)	—	—	—	tama	takapau, moena ¹ ,
4. Tau	maisu	—	—	—	tānata	[punumea ¹
5. Nukumanu	māihu	—	—	—	—	—
6. Levania	lad-ngūkhū	—	—	[huiku]	(kanaka)	(vasa)
7. Sivalana	—	[mauri]	—	(kutu)	tanata (tama), iōnū-	moenga ¹
8. Me-iki	au-ngutu, ngutu	—	—	kutu	tangata [tānditā ¹ *	takapau, fala
9. Piheni	lau-ngutu	mauli	ade	futu (kutu)	tangata, tai	—
10. Mae	—	—	—	—	tangata	—
11. Mele	—	mauri	—	—	tangata, tane	apotu ¹
12. Anwa	ro-ngautu	mauri	—	ātū	tangata, tane	turau, pakau, potu ¹
13. Futuna	ra-ngutu	mauri	ate	kutu	fenua, nea' (tangata,	fie-moe ¹
14. Uvea	(ma-i-ngutu)	(maouli)	(ate)	kutu (falu-ke-ulu)	fenua)	—
15. Samoa	lau-ngutu	ola	ate	'utu	tangata, tane	papa, fala, 'ie-tonga,
16. Wallis Is.	lau-ngutu	mauli	ate	kutu, tuma	tangata	moenga ¹
17. Horn Is.	lau-ngutu	mauli	ate	kutu, tuma	tangata	kie-sina, moenga ¹
18. Tonga	lou-ngutu	mou	ate	kutu	tangata, laane	kie, mohenga ¹
19. Maori	ngutu	ora	ate	kutu	tangata, tane	whara, moenga
20. Mortlock Is.	tinaua	manau	—	ku	aramas	kiaki, pā
21. Bugotu	popoho-i-livo	havi	kola	gutu	tinoni, mane	matha
22. Sea	ngutu	mauri	—	pote	'inoni, mwane	hulite
23. Wango	wewe	tahi	—	bote	noni, mwane	bona
24. Nifiloli	numblende	(lu)	ieate	(no)	sime	(nina)
25. Uluipa	—	—	—	—	tumuo	fibuo, obo
26. Tonga	nakorongo	mauri	ndanikapu	kutu	natangmoli	wewe ¹ (lae)
27. Kwamera	(ta'ru-n)	umārā	—	(ar), urī	yērmama, yērdaman	nekaukau ¹
28. lai	esongodiny	mēt	akiny	uto	at	kuba, hna-mokut ¹

¹ These words = bed. * Thing-bites-man.

	91. Moon	92. Morning	93. Mosquito	94. Mother	95. Mouth	96. Nail (finger)
1. Nukuro	marama	tae-ao	namu	tinana	vaha	—
2. Pikram	maram	taia	ramu-kai-tangai ¹	—	ngutu	nihu-i-ima
3. Nuguria	masina, mahina (marama)	taeao	namu	tinana	pokua-lau-nutu (po- kūha)	mokugu (mai-kuku) [mai-guyu, māl- guyu]
4. Tau	—	—	—	—	—	mōhū
5. Nukumanu	—	—	—	—	—	mōku, mōku
6. Leuanua	malama [marama]	kaiao	[na (namu)]	hinga (kina)	ngākū (poo-ua)	maki-ū'ū, mākū*
7. Sikaana	(malama), mārama ²	taiao [ao]	(namu)	(tinana) [nanu]	moatesu (moaisu)	pāde
8. Mo-iki	masina [mirina]	—	[nu namu]	—	gingangau (gutu)	dano-ima
9. Piheni	akafu	—	namu	itei, sina	ngutu	misikuku (muskugu, [molkugu])
10. Mae	masina	—	—	—	tungut ³	—
11. Mole	marama	popo	namo	{lētā}	rongoutu	—
12. Aniuwa	marama	popo, ao	namo	hinana, mama	fafa	—
13. Futuna	marama	(usuusu)	namu	jina, moma	(ngutu)	—
14. Uvea	masina	taeao	namu	(tinana) nene	—	(naninia)
15. Samoa	māsina, mauī	pongipongi, uhu	namu	tinā	ngutu	atingi-lima
16. Wallis Is.	malina	usu	namu	fae	ngutu	pasikuku
17. Hern Is.	masina	bongibongi	namu	tinana	ngutu	maininia, moikuku, makuku, matiku- ku, motikuku
18. Tonga	malina	atu	namu	fae	ngutu	ngeeti-nima, bejibeji
19. Maori	marama	lesor	waeroa	[ea matua-wahine, wha- asā, in	mangai, waha	ma(t)ikuku, maiho
20. Morlock Is.	maram	vuuvugoi	niken (T.)	ido	aua	kun
21. Bugutu	tula	hoowa	gnamu	nike	liyo, jae	guugugu
22. Saa	warowaro, sineli	hooa	tahule	ina	wawa	mōisi
23. Wango	hura	hooa	namo	iso	hara, ngo	—
24. Niliili	nepe	mliape	(namu)	ini, ina	numble	nimbisi
25. Uluva	jolo	tabu	—	gbwila, tete ³	—	—
26. Tonga	atelangī	maligbwongi	namu	rihāi, yuma ³	nangole	tagwalakisi
27. Kwamera	mokwa	(napenapen)	(mi, mir)	hinye-n, bai ³	(nokwa-n)	[biit-range-n]
28. Iai	teti	hnyomakatu	mind	—	hnyime-n	bojime-n

¹ Fly-bites-man. ² tu probably = thy. ³ Vocative = My mother!

	97. Name	98. Navel	99. Near	100. Neck	101. New	102. Night
1. Nukoro	<i>ingo</i>	<i>pito</i>	—	<i>ua</i>	—	<i>po, pongi</i>
2. Pikiram	<i>ingo</i>	—	<i>iopake</i>	<i>u-ripok</i>	—	<i>ipo</i>
3. Nuguria	<i>inoa</i>	<i>uso</i>	<i>pirimai</i>	<i>ua</i>	<i>fou</i>	<i>bo, po</i>
4. Tau	—	—	—	<i>āā</i>	—	—
5. Nukumanu	—	—	—	<i>āā</i>	—	—
6. Leuanua	—	—	<i>kapii</i>	<i>āā, āā</i>	<i>ho'o'ā</i>	<i>po [bo]</i>
7. Skatana	—	<i>usō*</i>	<i>tau-primai</i>	<i>uwa</i>	—	<i>po (ubo)</i>
8. Mo-iki	<i>ingoa</i>	<i>pito</i>	—	<i>ua</i>	—	<i>po</i>
9. Piliheni	<i>ingoa (engua)</i>	<i>pito</i>	<i>laevetagi</i>	<i>ua (uwa)</i>	<i>fou</i>	<i>po</i>
10. Mae	<i>ingoa</i>	—	—	—	—	<i>po</i>
11. Mele	—	—	<i>tata</i>	—	<i>fou</i>	<i>po</i>
12. Anlwa	<i>ingo</i>	—	<i>tata</i>	<i>nupenwā</i>	<i>fau</i>	<i>po</i>
13. Futuna	<i>ingoa</i>	<i>tape-jinai</i> ¹	<i>tata</i>	<i>kaupena-ua</i>	<i>fau</i>	<i>po, pongi</i>
14. Uvea	<i>ingoa</i>	<i>(pito)</i>	<i>(tataki, tau-tafaki)</i>	—	[<i>fou</i>]	<i>po</i>
15. Samoa	<i>ingoa</i>	<i>pute</i>	<i>latalata</i>	<i>ua</i>	<i>fou</i>	<i>po</i>
16. Wallis Is.	<i>hingoa</i>	<i>uho</i>	—	<i>ua, kia</i>	<i>foou</i>	<i>po</i>
17. Horn Is.	<i>ingoa</i>	<i>uso</i>	—	<i>ua, kia</i>	<i>foou</i>	<i>po</i>
18. Tonga	<i>hingoa</i>	<i>bito</i>	<i>ofi, tautata</i>	<i>ua</i>	<i>foou</i>	<i>pouri</i>
19. Maori	<i>ingoa</i>	<i>pito</i>	<i>tata</i>	<i>kaki</i>	<i>hou</i>	<i>po</i>
20. Moritook Is.	<i>it</i>	—	<i>arep</i>	<i>u, ua-n trāpin-u</i>	<i>sefa</i>	<i>pong, pung</i>
21. Bugotu	<i>aha</i>	<i>sope</i>	<i>garania</i>	<i>lua</i>	<i>mathangani</i>	<i>bongi</i>
22. Saa	<i>sata</i>	—	<i>karaini</i>	<i>lue</i>	<i>haalu</i>	<i>rodo</i>
23. Wango	<i>ato</i>	—	<i>garangi</i>	<i>uu</i>	<i>haoru</i>	<i>rodo</i>
24. Nifiloli	<i>nāngā</i>	<i>nimbu</i>	—	<i>nulā</i>	—	<i>(nitambu), (mbung)</i>
25. Utupua	<i>ningo</i>	—	<i>avetoko</i>	—	—	—
26. Tonga	<i>ngisa</i>	<i>pito</i>	<i>ngmalandingi</i>	<i>noa</i>	<i>vau</i>	<i>pongi</i>
27. Kwamera	<i>nā nge-n</i>	—	<i>(ipaka)</i>	<i>(nuwan)</i>	<i>(ewi)</i>	<i>yanapin</i>
28. Iai	<i>ien</i>	<i>bibiken</i>	<i>hakekeny</i>	<i>nyin</i>	<i>hāt, teb-ānyi</i>	<i>lit</i>

¹ Cf. belly.

	103. Nose	104. Old	105. Outrigger-Float	106. Paddle (n)	107. Pig	108. Pot
1. Nukuro	<i>ihu</i>	<i>motua</i>	—	<i>hoe</i>	<i>puaka</i>	—
2. Pikiram	<i>ushu</i>	<i>matua</i>	—	<i>hoe</i>	<i>pike</i> ¹	—
3. Nuguria	<i>haisu (ihā) [dihul]</i>	<i>taleva, matua</i>	<i>ama</i>	<i>hoe</i>	<i>pegi</i> ¹	<i>kulo</i>
4. Tau	<i>ke'ju</i>	—	<i>ama</i>	<i>hoi, hō'ē</i>	—	<i>kdmētsē</i>
5. Nukumanu	<i>ke'jū</i>	<i>matūā</i>	<i>āmā</i>	<i>hoi, hō'ē</i>	—	—
6. Leuanua	<i>aisū (isu)</i>	<i>makiā</i>	<i>āmā*</i>	<i>hoi, hō'ē*</i>	<i>pua a, boē*</i>	—
7. Sitiana	<i>kaisu (gaisu), gāi-</i>	—	<i>āmā*</i>	<i>fo'ē</i>	<i>[pig] pig*, pigl-</i>	—
8. Moiki	<i>isu, ishu (isu) [isu]*</i>	<i>matua</i>	—	—	<i>[puakā*]</i>	—
9. Pilheni	<i>iu</i>	<i>fakamoa</i>	<i>ama</i>	<i>foe</i>	<i>poi</i>	<i>(umu)</i>
10. Ma	—	—	—	—	<i>poaka</i>	—
11. Mele	<i>tus</i>	<i>tuai</i>	—	—	<i>puaka</i>	—
12. Aniwa	<i>isū</i>	<i>tuai</i>	<i>rūa</i>	<i>foi</i>	<i>pakast</i>	<i>pot</i> ¹
13. Futua	<i>isu</i>	<i>mahtua</i>	<i>ama</i>	<i>foi</i>	<i>pakasi</i>	<i>potu</i> ¹
14. Uvea	<i>isu</i>	<i>tuai</i>	<i>ama</i>	<i>foe (ma-i-ngalu, wa-)</i>	<i>puaka</i>	<i>(vai)</i> <i>(asu, mataia, tapotai,</i>
15. Samoa	<i>isu</i>	<i>leva, loa, toea'ina,</i> <i>lo'omatua</i>	<i>ama</i>	<i>foe</i>	<i>pua'a</i>	<i>ulo, ipu</i>
16. Wallis Is.	<i>ihu</i>	<i>matua</i>	—	<i>foe</i>	<i>puaka</i>	<i>hina, ipu, kulo</i>
17. Horn Is.	<i>isu</i>	<i>matua</i>	<i>ama</i>	<i>foe</i>	<i>puaka</i>	<i>ipu, kumete</i>
18. Tonga	<i>ihu</i>	<i>motua</i>	<i>hama</i>	<i>fohe</i>	<i>buaka</i>	<i>kulo</i>
19. Maori	<i>ihu</i>	<i>tawhito</i>	—	<i>hoe</i>	<i>poaka</i>	<i>kumete, ipu</i>
20. Mortlock Is.	<i>pot, potē-n</i>	<i>faat, mes, muk</i>	<i>tan</i>	<i>fuddle</i> ¹	<i>pik</i>	<i>pit, pāt</i> ¹ , <i>sapei</i>
21. Bugotu	<i>ihu</i>	<i>tuai, haulagi</i>	—	<i>valuha</i>	<i>mbotho</i>	<i>kou</i>
22. Saa	<i>pwalusu</i>	<i>holai, repo</i>	—	<i>hote</i>	<i>poo</i>	<i>nime, kaokao</i>
23. Wango	<i>barisu</i>	<i>bwani, wari</i>	<i>haahe</i>	<i>arohi</i>	<i>bo</i>	<i>dara</i>
24. Nifiloli	<i>notā</i>	—	—	<i>avielo, nave</i>	<i>poi</i>	—
25. Utupua	—	<i>amede</i>	—	—	<i>poi</i>	—
26. Tonga	<i>ngisu</i>	<i>tuai, matua</i>	<i>[seme, sama]</i>	<i>wos</i>	<i>wango</i>	<i>noai-ni-vālu</i> ¹ (<i>ga- rau</i>) <i>lasa</i> ¹
27. Kwamara	<i>pāsēngi (nepesen- bohohiny, hnyin- gōiny</i>	<i>[ra]</i> <i>(marer, ives, nanga- ehach, bobot, hingat, somecka</i>	<i>tēmēr</i> <i>hwabin-galu</i>	<i>nivēa</i> <i>galu, wi</i>	<i>pākah</i> <i>buaka</i>	<i>(tekinui, pot¹)</i> <i>kaia, utkaia</i>

¹ English = pig. ² English = pot. ³ English = paddle. ⁴ Water-pot.

	109. Rain	110. Rat	111. Red	112. Road	113. Root	114. Rope
1. Nukuro	<i>pa-a-o-te-langi</i>	<i>isimu, kimoa</i>	<i>kaharava, uraura</i>	<i>ala, haiava</i>	<i>aka</i>	<i>tali, taura</i>
2. Pikiŋam	<i>uva</i>	<i>kimo</i>	<i>me</i>	<i>tau-hehe</i>	<i>vae-rakau</i> ¹	<i>hari</i>
3. Nguria	<i>ua</i>	<i>imoa, isumu</i>	<i>memea</i>	<i>harana</i>	<i>haka, aka</i>	<i>maia</i>
4. Tau	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	—	—	—	—
6. Leaniua	<i>ua</i>	—	<i>mea</i>	<i>ala</i>	<i>kā</i>	[<i>maea</i>]
7. Sikaiana	<i>urua (ua), ua^{ss}</i>	(<i>kiote</i>) [<i>kiore</i>]	(<i>ula</i>)	(<i>ala</i>)	(<i>bati-aka</i>)	[<i>maiā</i>]
8. Mo-Iki	—	<i>lapu</i>	<i>mea</i>	<i>ala</i>	<i>aka</i>	<i>kaka</i>
9. Piheni	<i>ua (uwa)</i>	—	—	<i>ara</i>	—	<i>maia (maia)</i>
10. Mae	—	—	<i>kalukalu</i>	—	—	—
11. Mele	<i>ua</i>	<i>kimoa</i>	<i>aroura</i>	<i>rētā</i>	<i>ākā</i>	<i>taura</i>
12. Aniwa	<i>ta-ua</i>	<i>kimo</i>	—	<i>retu</i>	<i>konga, kai</i>	<i>taura</i>
13. Futuna	<i>ua</i>	<i>kimoa</i>	<i>mea</i>	<i>ala (idieng)</i>	<i>ulu-fali, aka</i> [<i>aka</i>]	<i>kolo, avaka (umaea)</i>
14. Uvea	<i>ua</i>	<i>kimoa</i>	<i>toto (mela, melo)</i>	—	—	[<i>noa</i>]
15. Samoa	<i>ua</i>	<i>imoa, iole, isumu</i>	<i>mūmū, ulaula, toto-</i>	<i>ala</i>	<i>pongai, a'a</i>	<i>maea</i>
16. Wallis Is.	<i>ua</i>	<i>kumia</i>	<i>kula</i>	<i>ala</i>	<i>aka</i>	<i>maea</i>
17. Horn Is.	<i>ua</i>	<i>kimoa</i>	<i>kula</i>	<i>ala</i>	<i>aka</i>	<i>maea</i>
18. Tonga	<i>uha</i>	<i>kuma</i>	<i>whero, kura</i>	<i>hala</i>	<i>pakiaka, akaaka</i>	<i>maea</i>
19. Maori	<i>ua</i>	<i>kiore</i>	—	<i>ara</i>	—	<i>taura, kaha</i>
20. Mortlock Is.	<i>ut</i>	<i>ietr</i>	<i>par</i>	<i>at, ial</i>	<i>uāran</i>	<i>sal</i>
21. Bugtju	<i>uha</i>	<i>kahi</i>	<i>mela, sisi</i>	<i>hangana, hathautu</i>	<i>oga</i>	<i>piru</i>
22. Saa	<i>nemo</i>	<i>asuhe</i>	<i>noro</i>	<i>tala</i>	<i>imiimi</i>	<i>i'eli, walo</i>
23. Wango	<i>rangi</i>	<i>gasuhe</i>	<i>meramera</i>	<i>tara</i>	<i>rari</i>	<i>aro, ari</i>
24. Nifiloli	(<i>lu</i>)	(<i>laru</i>)	(<i>opulo</i>)	(<i>mbaranggi</i>)	<i>ngigile (nuo)</i>	<i>numbou</i>
25. Utupia	<i>lobio</i>	—	—	—	—	—
26. Tongoa	<i>usa</i>	<i>kusue</i>	<i>miala</i>	<i>nambua</i>	<i>nakoa</i> [<i>nei</i>]	<i>mea</i>
27. Kwamera	<i>nésan</i>	<i>yésak</i>	<i>ervarev</i>	<i>swatuk</i>	<i>topirési, (nukune-</i>	<i>ta're, taura</i>
28. Iai	<i>we</i>	<i>tep</i>	<i>dra</i>	<i>gethen, den</i>	<i>hwechin</i>	<i>tō</i>

¹ Foot (of) tree.

	115. Sail (<i>n</i>)	116. Salt	117. Sand	118. Sea	119. See	120. Sell
1. Nukuro	<i>la</i>	<i>tai</i> ¹	<i>one</i>	<i>tai</i>	<i>kite, tilo</i>	<i>haka-au-atu</i>
2. Pikram	<i>ra</i>	—	<i>kerekere</i>	<i>tai</i>	<i>kite</i>	<i>kahui</i>
3. Nuguria	<i>la</i>	<i>masina</i>	<i>matea, one</i>	<i>tai</i>	<i>mala</i>	<i>havatu</i>
4. Tau	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	—	—	—	—
6. Leaulua	—	—	—	<i>kai (lokai) [tai]</i>	<i>[vadi]</i>	—
7. Sikaiana	<i>[la]</i>	—	—	<i>tai (tahi)</i>	<i>toka [kita]</i>	—
8. Mo-iki	—	—	—	—	—	<i>tau</i>
9. Piheni	<i>laa</i>	<i>taupe</i>	<i>one</i>	<i>tai, manava-uliuli</i> <i>(tafatafa)</i>	<i>ila, kutea</i>	<i>tai</i>
10. Mae	—	—	—	<i>muana</i>	<i>kutea</i>	—
11. Mele	—	—	<i>ngone</i>	<i>tai</i>	<i>karimisia</i>	—
12. Anwa	<i>ra</i>	—	<i>one</i>	<i>tai</i>	<i>glitia</i>	<i>fakumata</i>
13. Futuna	<i>ra</i>	<i>kurkurn-tai</i>	<i>one</i>	<i>tai, moana</i>	<i>sira, safe</i>	<i>tufo</i>
14. Uvea	<i>la</i>	—	<i>tafaone</i>	<i>tai [taihona]</i>	<i>kitea [ikea]</i>	—
15. Sanna	<i>la</i>	<i>masima</i>	<i>oneone</i>	<i>tai, sami, moana, va-</i>	<i>va'ai, iloa</i>	<i>tau, fa'atau</i>
16. Wallis Is.	<i>la</i>	—	<i>mataone, one</i>	<i>tai, moana [sa]</i>	<i>kite, vakai</i>	<i>fakatau</i>
17. Horn Is.	<i>la</i>	<i>masima</i>	<i>one</i>	<i>tai, moana</i>	<i>vakai</i>	<i>fakatau</i>
18. Tonga	<i>la</i>	<i>masina</i>	<i>oneone</i>	<i>tahi, moana</i>	<i>mamata</i>	<i>fakatau</i>
19. Maori	<i>ra</i>	<i>mataitai</i>	<i>onepu</i>	<i>tai, moana</i>	<i>kite</i>	<i>hoko</i>
20. Mortlock Is.	<i>serok</i>	<i>set</i>	<i>pi, rere</i>	<i>set, matau</i>	<i>uerai, utueli, na,</i> <i>ngani</i>	<i>ameame</i>
21. Bugotu	<i>mattha, selo</i> ²	<i>tahi</i>	<i>nahiga</i>	<i>tahi, horara</i>	<i>regi</i>	<i>voli, vunugi</i>
22. Saa	<i>pwana</i>	<i>ahaa</i>	<i>one</i>	<i>asi</i>	<i>lio</i>	<i>haa-holi</i>
23. Wango	—	<i>asi</i>	<i>one</i>	<i>asi</i>	<i>ome, rei</i>	<i>hoori</i>
24. Nifiloli	<i>nginona</i>	<i>nelo (nao)</i>	<i>nikengiano</i>	<i>mola, nelo</i>	<i>amokd, tekd</i>	—
25. Upupa	—	—	—	<i>memo</i>	<i>niembe</i>	—
26. Tonga	<i>lae</i>	<i>tasimena</i>	<i>woraoe</i>	<i>tasi</i>	<i>punusi</i>	<i>sori</i>
27. Kwamra	<i>niven</i>	<i>(nengar)</i>	<i>(nepaker)</i>	<i>tasi</i>	<i>ata</i>	<i>(eriarl)</i>
28. lai	<i>hiaryà</i>	<i>salt</i> ³ , <i>hiny</i>	<i>on</i>	<i>koiò</i>	<i>wà</i>	<i>tcho</i>

¹ Cf. sea. ² English = sail. ³ English = salt.

	121. Shark	122. Sit	123. Skin	124. Sky	125. Sleep	126. Small
1. Nikuro	<i>taniha, mango</i>	<i>noho</i>	<i>kili, kiri</i>	<i>langi</i>	<i>moe</i>	<i>momo</i>
2. Pikram	<i>tokouri</i>	<i>noh</i>	<i>kiri</i>	<i>kororangi</i>	<i>kee, moe</i>	<i>turi</i>
3. Huguia	<i>mamo (mano'o)</i>	<i>nofo</i>	<i>natiri</i>	<i>lani</i>	<i>umoe</i>	<i>likiliki (rekireki)</i>
4. Tau	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	—	—	—	—
6. Leuanila	<i>mango'o</i>	<i>nofo</i>	(<i>kili</i>)	—	<i>moe</i>	<i>let'i, boboko [iti]</i>
7. Sikiana	<i>pikaot*</i>	<i>noho</i>	—	—	<i>moe</i>	(<i>likiliki</i>) [<i>tigitigi</i>]
8. Mo-iki	—	<i>nofo</i>	<i>paku</i>	<i>velangi</i>	<i>moe</i>	<i>likiliki</i>
9. Pitihni	<i>pageo</i>	<i>nofo</i>	<i>kiri</i>	<i>rangi</i>	<i>moe</i>	<i>titi</i>
10. Mas	—	<i>nofo</i>	—	<i>rangi</i>	—	<i>akalaka</i>
11. Mele	—	<i>nofo</i>	<i>kiri</i>	<i>rangi</i>	<i>meiro</i>	<i>sisi</i>
12. Aniwa	<i>mango</i>	<i>nofo</i>	<i>kiri</i>	<i>rangi</i>	<i>moraa</i>	<i>sisi</i>
13. Futuna	<i>mango</i>	<i>puku</i>	<i>kiri</i>	<i>rangi</i>	<i>moe</i>	<i>iviki (wenetiki)</i>
14. Uvea	<i>mango</i>	<i>no (noho, hno)</i>	—	<i>langi</i>	—	—
15. Samoa	<i>malie, tainifa, mango</i>	<i>nofo</i>	<i>pa'u, iliola</i>	<i>langi</i>	<i>moe</i>	<i>laititi</i>
16. Wallis Is.	—	<i>nofo, heka</i>	<i>kili</i>	<i>langi</i>	<i>moe</i>	<i>kiri, liliki, nounou, sii-</i>
17. Horn Is.	<i>tanifa</i>	<i>nofo</i>	<i>kili</i>	<i>langi</i>	<i>moe</i>	<i>sii</i>
18. Tonga	<i>anga</i>	<i>nofo</i>	<i>kili</i>	<i>langi</i>	<i>mohe</i>	<i>liki</i>
19. Maori	<i>mango, hekema</i>	<i>noho</i>	<i>hiako, kiri</i>	<i>rangi</i>	<i>moe</i>	<i>jii</i>
20. Mortlock Is.	<i>petran (T.)</i>	<i>mat</i>	<i>kili</i>	<i>lang</i>	<i>mair</i>	<i>nohinohi, iti, riki</i>
21. Bugotu	<i>ele</i>	<i>sopou</i>	<i>guiguli</i>	—	<i>nere</i>	<i>kisakis, mōnga-</i>
22. Saa	<i>paewa</i>	<i>io</i>	<i>teete-i-sape</i>	<i>maaloa</i>	<i>ma'ahu</i>	<i>iso</i>
22. Wango	<i>baewa</i>	<i>heingau</i>	<i>uriuri</i>	<i>salo</i>	<i>mauru</i>	<i>mawainwei</i>
24. Niflioli	<i>numbwā</i>	(<i>toqoli</i>)	<i>langge</i>	<i>aro</i>	(<i>me</i>)	<i>kekerei</i>
25. Utupua	—	<i>te</i>	—	<i>numubiko</i>	<i>madi</i>	(<i>laki</i>)
26. Tonga	[<i>bako</i>]	<i>ndoko-natano</i>	<i>wili</i>	<i>nakoroatelangi</i>	<i>maturu</i>	<i>kiki, riki</i>
27. Kwamera	<i>pavengen</i>	(<i>akure</i>)	<i>téké-n</i>	<i>nei</i>	<i>apári</i>	<i>auhi</i>
28. Ial	<i>haich</i>	<i>laba</i>	<i>une-n</i>	<i>drany</i>	<i>mokut</i>	<i>úhryúkong</i>

	127. Smoke	128. Snake	129. Soft	130. Sour	131. Speak	132. Spear.
1. Nukuro	asu	—	malu, molemole, pa- [rapara]	mara ¹	pasa	tao
2. Pikram	mi-ah	—	—	—	herekai	—
3. Nguria	ohu, ai	aka	maru	kona, mamara ¹	taratara	tao
4. Tau	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	—	—	—	—
6. Leuanua	ohu	aka	—	mara	hanga-me'e	kao (makasi)
7. Sikiana	(ou)	—	(malu)	—	talatala [taratara]	(tao)
8. Mo-iki	—	—	—	—	muna	tau
9. Pihen	ko'u (kohu)	ngata	malu	mala ¹	talatala	tao
10. Mae	—	—	—	—	muna	—
11. Mele	—	—	—	—	—	tao
12. Anwa	us-afi	ngata	meruru	kona ¹	tikua, fasao	tao
13. Futua	us-afi	ngata	—	hkona ¹	visau, tukua	foi-tao
14. Uvea	au-afi	une (fae, une, hu)	(molo, faivae)	(kakala, naa ¹)	munagi	tao
15. Samoa	asu	ngata	mālūlū	'o'ona	ngangana, tautala	tao
16. Wallis Is.	ahu, kohu	ngata	malu	kona	folafola, tala	tao
17. Horn Is.	afu	ngata	mālūlū	kona	folafola, sauviki,	tao
18. Tonga	ahu	ngata	maholo, molu	kona, malamala	māsu	tao
19. Maori	au, auahi	neke, nakahi	ngaware	i, kawa ¹ , tangeo	tala	tao
20. Mortlock Is.	at-en-ef	tikiol	māterōk	maras	ki, korero	matia, tao
21. Bugotu	ahu	poli	matuate	aha	apasa, ura	uak
22. Saa	sasu	mwaa	malumu	—	hagore, vele, ania,	garatu
23. Wango	asu	mwā	magomago	ahaa, maladi	afaa/a	—
24. Nitili	ningase	—	(momave)	mahai ¹	ere	noma
25. Utupia	kanivio	—	—	—	taate	oo
26. Tongva	nasua	ngmaata	manaenae	—	—	(vanggi)
27. Kwamera	nise-nap	(ngata)	[tenāmaru]	kokona	pasa, noa	—
28. Iai	sā	on	menyik	(r-epuk-afia ¹)	int (angikiari)	io
				miniriy, hiny ¹	fuch	ø

¹ These words = bitter. ² There are no snakes, but the word *ngata* is used.

	133. Spitt (v)	134. Spittle	135. Stand	136. Star	137. Stay	138. Stone
1. Nukoro	—	—	tu	hetu	—	hatu, toka
2. Pikram	—	nia-puh	tu	hau, hatu	noho	hatu
3. Nuguria	hanr	—	(tū)	hetu	noho	hatu
4. Tauu	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	—	—	—	haku
6. Leuanua	—	(savale)	kū	kū'ū (fitou) [fetu]	[noho]	fatu
7. Sikiana	—	—	tu	fatu (vetu) [fetu]	noho	—
8. Mo-iki	—	ivale	tu	—	nofo	fatu
9. Piheni	ivale	—	tu	fetu	noho	—
10. Mae	—	—	tu	fetu	nofo	fatu
11. Mele	—	—	—	masoi	—	fatu
12. Anwa	savari	savari	tu	fātū	nofo	fātū
13. Futuna	savari	savari	tu	fatu	nofo	fatu
14. Uvea	(anusi)	(anusi)	tu	fetu	fiāinei	fatu
15. Samoa	feanu	anunga	tu	fetū	nofo	mā'a, fatu
16. Wallis Is.	anau, kisu	favoi	tuu, tutuu	fetuu	nofo	fatu, maka
17. Horn Is.	anuanu	savalea	tuu	fetuu	nofo	fatu
18. Tonga	aanu	aanu	tuu	fetuu	nofo	maka
19. Maori	tuwaha, puwaha	haware	tu	whetu	hokai, ueha, noho	kamaka, kohatu, toka
20. Mortlock Is.	atifa	atif	u	fu	asoi, no, nono	fau
21. Bugotu	angusu	oko	sokara	vaitugu	mono	gahira
22. Saa	ngisu	hoi-ngisu	'ure	hoi-he'u	ioio	hoi-heu
23. Wango	ngisu	ngusu	ura	he'u	oa	hau
24. Niihii	ngisu	(mbui)	(se)	ngivuu	(mo)	ngivū
25. Utupua	—	—	—	posuo	—	foio
26. Tongoa	ndanui	taniau	lawundu	ngmasoe	ndoko	vatu
27. Kwamera	(arngavesi)	(nesokwan)	(arer)	kūmahau	ara	kapir
28. lai	hangōch	hangōch	tot	okhū	taba	veto

	139. Sugar-Cane	140. Sun	141. Sweet	142. Tabu	143. Taro	144. Taste
1. Mukuoro	<i>tolo</i>	<i>ta</i>	<i>maimai</i>	<i>tapu</i>	<i>tao, taro</i>	—
2. Pikiram	—	<i>ra</i>	—	—	<i>tara, purok¹</i>	<i>hakahari</i>
3. Nguria	—	<i>ta</i>	<i>malie, vailaoi</i>	—	—	—
4. Tau	—	—	—	—	—	—
5. Nukumanu	—	—	<i>malie</i>	—	—	—
6. Leuanua	—	<i>lā</i>	<i>(malanu)</i>	<i>[tabu]</i>	<i>[ʔaʔa], ʔaʔā*, kabu- rāgā*</i>	—
7. Sikaiana	<i>[toro]</i>	<i>ta (taa), ta*</i>	—	—	<i>tango</i>	<i>posia (nim-sikia)</i>
8. Mo-iki	<i>tongo</i>	<i>na'ā</i>	<i>namukala</i>	<i>tapu</i>	<i>talo</i>	—
9. Pilihni	<i>tolo</i>	<i>vela</i>	—	<i>tapu</i>	<i>taro</i>	—
10. Mae	—	<i>mata-ra</i>	—	—	<i>taro</i>	—
11. Mele	<i>toro</i>	<i>rea (aro)</i>	<i>mungaro</i>	<i>tapu</i>	<i>taro</i>	<i>potshi</i>
12. Anwa	<i>toro</i>	<i>ita-ra</i>	<i>mangaro (ikara)</i>	<i>tapu</i>	<i>taro</i>	<i>tongofia</i>
13. Futua	<i>toro</i>	<i>ra</i>	—	<i>[tabu]</i>	<i>talo</i>	—
14. Iwea	<i>tolo</i>	<i>ta</i>	—	—	—	—
15. Samba	<i>tolo</i>	<i>lā</i>	<i>suamalie, māngalo</i>	<i>tapu</i>	<i>talo</i>	<i>tofo</i>
16. Wallis Is.	—	<i>taa</i>	<i>huamalie, malie</i>	<i>tapu</i>	—	<i>ahiani</i>
17. Horn Is.	<i>tolo</i>	<i>laa</i>	<i>malie</i>	<i>tapu</i>	<i>talo</i>	<i>asiasi</i>
18. Tonga	<i>to</i>	<i>laa</i>	<i>huamelie</i>	<i>tabu</i>	<i>talo</i>	<i>kamata</i>
19. Maori	—	<i>ra</i>	<i>reka</i>	<i>tapu</i>	<i>taro</i>	<i>whakamatau</i>
20. Murluck Is.	<i>uou</i>	<i>lūl</i>	<i>tinna</i>	<i>puau</i>	<i>uāt (T.)</i>	<i>sātonai</i>
21. Bugetu	<i>ehu</i>	<i>aho</i>	<i>mami</i>	<i>hogalha</i>	<i>kake</i>	<i>gnami</i>
22. Saa	<i>'ohu</i>	<i>sato</i>	<i>matimeli</i>	<i>'apu</i>	<i>hui</i>	<i>name</i>
23. Wango	<i>ohu</i>	<i>sina</i>	<i>mamagi</i>	<i>maaea</i>	<i>bwa</i>	<i>name, mangii</i>
24. Nifileli	—	<i>nale</i>	<i>(pelangi)</i>	—	—	—
25. Utupua	—	<i>nua</i>	—	—	—	—
26. Tongoa	<i>(mbarai)</i>	<i>elo</i>	<i>ngangandi (lolo)</i>	<i>tapu</i>	<i>[tale]</i>	<i>menae-ndongo</i>
27. Kwamera	<i>narāk</i>	<i>mērl</i>	<i>(r-emames)</i>	<i>(ikinan)</i>	<i>nērl</i>	<i>(amsent)</i>
28. Iai	<i>akā, alen</i>	<i>seūnō</i>	<i>hnebwia, hnam</i>	<i>kap</i>	<i>konying</i>	<i>drem-chubechā</i>

¹ A yellow taro.

	145. Thunder	146. Tongue	147. Tooth	148. Tace	149. Village	150. Water
1. Nukuro	<i>haturī</i>	<i>alelo</i>	<i>niho</i>	<i>rakau</i>	—	<i>vai</i>
2. Pikram	—	<i>torore</i>	<i>niho</i>	<i>rakau</i>	—	<i>monowai</i>
3. Nguria	<i>hetuturu</i>	<i>alelo [ārelō]</i>	<i>ngiho [nīhō]</i>	<i>rakau (rakau)</i>	<i>hare-koto</i> ¹	<i>vai</i>
4. Tau	—	<i>drēlō</i>	<i>nīhō</i>	—	—	—
5. Nukumanu	—	<i>rēlō</i>	<i>niha</i>	—	—	—
6. Leuanua	<i>kūhi</i>	<i>alelo</i>	<i>ngiho (nīfu), nīsō*, nīhō*</i>	<i>la'au</i>	—	<i>vai</i>
7. Sikaiana	<i>mana</i>	<i>alelo (alelo), ālelō*</i>	<i>nīsō (niho), nīhō*, nīhō*</i>	<i>lagau (kau)</i>	<i>takaina, fēnūd*</i>	<i>wuai (wai), vai*</i>
8. Moiki	—	<i>aio</i>	<i>nīhō*</i>	—	—	—
9. Piheni	<i>bagugu</i>	<i>alelo</i>	<i>niho, nīfo (niho)</i>	<i>akau, ngakau (gau)</i>	<i>kainga (kaing)</i>	<i>vai</i>
10. Mae	—	—	<i>nīho</i>	<i>lakau</i>	—	<i>vai</i>
11. Mele	<i>vatshiri [fachiri]</i>	<i>li-mona</i>	<i>nīfo</i>	<i>rakau</i>	—	<i>vai</i>
12. Anwa	<i>fatshiri</i>	<i>rēro</i>	<i>nīfo</i>	<i>rarakau</i>	<i>(mrai²)</i>	<i>vai</i>
13. Futunz	<i>fajiri, tangurunguru</i>	<i>rero</i>	<i>nīfo</i>	<i>rakau</i>	<i>ratokoro</i>	<i>vai</i>
14. Uvea	<i>(fatutuli)</i>	<i>alelo</i>	<i>nīfo</i>	<i>lakau</i>	—	<i>matai (tai)</i>
15. Samoa	<i>fātītīlī</i>	<i>taulaufaiva, alelo</i>	<i>nīfo</i>	<i>la'au</i>	<i>faoa-'a'ai</i>	<i>vai</i>
16. Wallis Is.	<i>mana</i>	<i>alelo</i>	<i>nīfo</i>	<i>akau</i>	<i>kolo, nofoanga</i>	<i>vai</i>
17. Horn Is.	<i>mana</i>	<i>alelo</i>	<i>nīfo</i>	<i>laakau</i>	<i>kolo, nofoanga</i>	<i>vai</i>
18. Tonga	<i>mana</i>	<i>elelo</i>	<i>nīfo</i>	<i>akau</i>	<i>botu-kakai</i>	<i>vai</i>
19. Maori	<i>whātītīrī</i>	<i>arero</i>	<i>niho</i>	<i>rakau</i>	<i>kainga, pa</i>	<i>vai</i>
20. Mortlock Is.	<i>tropilap</i>	<i>tran-mōnga</i>	<i>ngi</i>	<i>ura</i>	<i>teli-n-im³</i>	<i>tran</i>
21. Bugotu	<i>gumu, kukuro, rete</i>	<i>thapi</i>	<i>kei</i>	<i>gai</i>	<i>meleha</i>	<i>bea</i>
22. Saa	<i>loulou</i>	<i>mea</i>	<i>niho</i>	<i>dango-ai</i>	<i>hulume, hanue</i>	<i>wai</i>
23. Wango	—	<i>meamea</i>	<i>riho</i>	<i>haste</i>	<i>oma</i>	<i>wai</i>
24. Nifihl	—	<i>nalimbā</i>	<i>nuotende</i>	<i>ngienaa</i>	<i>niva</i>	<i>(woti)</i>
25. Upupa	—	—	—	—	—	—
26. Tonga	<i>tovae</i>	<i>namena</i>	<i>pai</i>	<i>nakau</i>	<i>tokoana</i>	<i>noi</i>
27. Kwamera	<i>(karuarua)</i>	<i>nerame-n</i>	<i>rēvē-n</i>	<i>nei</i>	<i>(rukwanu)</i>	<i>nai</i>
28. Iai	<i>hendreng</i>	<i>bohme-n</i>	<i>nyu</i>	<i>āō</i>	<i>hyaba</i>	<i>kōiō, kōi-hnam</i>

¹ Houses all. ² Cf. Samoan &c. *malae*. ³ Row-of-houses.

	151. Weep	152. White	153. Wind	154. Wing	155. Woman	156. Yam	157. Yellow
1. Makuro	tangi	tea	angi	—	ahine, fejine	uhi	kanonga, mea
2. Pitirani	tangi	—	matangi	rin-manu ¹	ehina	—	— [mea]
3. Kupiri	naitai	mata, sinasina	matani	—	wahine	—	falo, samasama (me-
4. Tau	—	—	—	—	—	—	—
5. Mukuani	—	—	—	—	—	—	—
6. Lanania	—	maingi	makangi [matangi]	—	(jafini) [jafine]	—	felo
7. Siatana	—	(ma)	[matani], mātān ²	(pala)	(jafine), tōtu-jā-hine ³	[ufi]	hekana (felo)
8. Mo-ki	—	—	—	—	fajine	uhi	— [felo]
9. Pihoni	tangi	tea	matangi	kapekau (kapukau)	fajine	omo, omo-maluu	kēna, leu, inuana
10. Mao	—	—	—	papa-kau	fajine	ufi	—
11. Mele	tangi	te	matangi	—	fajine	ufi	—
12. Aniva	tangi	kēngo	te-mangi	pakau	fine	ufi	—
13. Futuna	tangi	kengo	matangi	pakau	fajine	ufi	—
14. Urea	(tangi)	sina	matangi	(pakau)	—	ufi	(memē, popo-ufi)
15. Samoa	tangi	sinasina, pa'epa'e	savili, matangi	apa'au	fajine	ufi	samasama, felo
16. Waite la	tangi	tea, hina, ma	havili, matangi	kapakau	fajine	ufi	felo
17. Horn la	tangi	tea, sina	matangi, savili	kapakau	fajine	ufi	melomelo
18. Tonga	tangi	hinehina	matangi	—	fehine	ufi	—
19. Maori	tangi	ma, tea	hau, matangi	parivan, pakau	wahine	uehi-kaho	purigapunga
20. Moritock la	sōngiōng	potipot	āsaputi	pa	finen, trāpot	ep (T.)	rauauau
21. Bugotu	tangi	pura	guri	alo, lima	vaitine	uvi	angango
22. Saa	ngara	rere	oru, dangi	'apa'apa	kēni	uhi	sasaoia
23. Wango	angi, hioro	mamahui	maua	abaaba	urao	uhi	edada'a
24. Mitieli	—	(opa)	—	(mbule-ndeguluo)	sinenda	—	(kokulu)
25. Utupua	—	—	ningio	—	aimio	—	—
26. Tonga	nggae	ndare	nalangi	litauu	nangoroi	uui	ngmonongmono
27. Kwamera	amabi, abi	apusan	nēmāangi	(tērangē-n)	bran	nāh	[vōkweis, liyua]
28. lai	tenge	hau	ang	labenyi-n	momomo	u	mat, hadrōngōc

¹ Hand of bird.

Das Wesen des Mana.

Von Prof. Dr. J. RÖHR.

Fr. = Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute. — J. P. S. = Journal of the Polynesian Society.

Das im Jahre 1891 erschienene Buch CODRINGTONS, „The Melanesians“, erregte besonders dadurch Aufsehen, daß es einen Begriff bekannt machte, der bisher von der Religionswissenschaft wenig oder gar nicht beachtet worden war. Es war der Begriff des Mana. Nicht daß dieser Begriff nicht schon vorher bekannt gewesen wäre: Schon MARINER hatte ihn (1818) in dem im zweiten Bande seines Werkes über die Tonga-Inseln enthaltenen Lexikon erörtert, und ebenso fand er sich in den Wörterbüchern von WILLIAMS (1852), PRATT (1862), ANDREWS (1865), HAZLEWOOD (1872), VIOLETTE (1879), FORNANDER (1885) und COLOMB (1890)¹. Aber erst das Werk CODRINGTONS gab den Andeutungen der Lexika Inhalt und Anschaulichkeit, wenn auch einzelnes in dieser Hinsicht aus den Werken SHORTLANDS, besonders aus seinen „Traditions and superstitions of the New Zealanders“ und aus MANING'S „Old New Zealand by a Pekeha Maori“ (London 1863), zu gewinnen war. Auf CODRINGTONS Werk basierten auch lange Zeit im wesentlichen alle Diskussionen über den Manabegriff, den man anfangs fälschlich als ganz eigenartig ansah, und auf den man in der Freude der Entdeckung anfänglich sogar einen ganz neuen Begriff, den einer präanimistischen Religion, basieren wollte. Erst in neuerer Zeit hat man zur Beleuchtung dieses Begriffes die Literatur über das am besten durchforschte, den Manabegriff zeigende Gebiet, nämlich Neuseeland, mit Erfolg herangezogen.

Die Theorie CODRINGTONS betrifft des Mana, die man lange Zeit un-besehen hinnahm, ist außerordentlich einfach. Er leitet es ausschließlich von Naturgeistern (*spirits*) und Totengeistern (*ghosts*) ab. Nachdem er (S. 118) ausgeführt, wie das Mana alles, was außerhalb des gewöhnlichen Naturlaufs liegt, hervorbringt, fährt er (S. 119) fort: Aber diese Kraft, obgleich unpersonlich, ist immer verbunden mit einer Person, die sie lenkt. Alle Naturgeister haben sie, Totengeister gewöhnlich, und manche Menschen. Wenn ein Stein eine besondere Kraft hat, so kommt dies davon, daß ein Naturgeist damit verbunden ist. Ähnlich drückt er sich an einer anderen Stelle (S. 191) aus. Diese unsichtbare Macht, sagt er dort, welche nach dem Glauben der Eingebornen alle Wirkungen hervorbringt, die ihre Begriffe vom natürlichen Naturlauf übersteigen, und in spirituellen Wesen wohnt, sei es in dem geistigen Teile eines lebenden Menschen oder in Totengeistern, und von ihnen ihrem Namen und verschiedenen Dingen mitgeteilt wird, die ihnen gehören, als Steinen, Schlangen und Objekten aller Art, ist allgemein als Mana bekannt. — Während in dieser Stelle der geistige Teil des Menschen noch als selbständiger Manaträger oder Manaproduzent erscheint, leitet er gleich darauf dieses Menschenmana (in Neuseeland *mana tangata* genannt) ebenfalls von den Geistern ab. Kein Mensch, sagt er (S. 191), hat jedoch diese Macht (die Naturkräfte zu beherrschen) von sich selbst. Alles, was er tut, geschieht mit

¹ Genauere Titel siehe hinten.

Hilfe persönlicher Wesen, Toten- und Naturgeister. Man kann nicht von ihm, wie von den Geistern sagen, er sei selbst *mana* (das Wort wird auch adjektivisch gebraucht, der Verfasser). Man kann nur sagen, es sei bei ihm, indem man das Wort als Substantiv gebraucht. Ein Mensch, versichert er auf S. 120, kann eine so enge Verbindung mit einem *spirit* oder *ghost* haben, daß er Mana in sich selbst (sic) hat und es so lenken kann, daß er bewirkt, was er wünscht. — Wenn ein Mann erfolgreich im Kampfe ist, so hat er sicher das Mana eines *spirit* oder *ghost*, die ihm etwa ein Amulett mitteilt. Vorsichtiger hatte er sich zehn Jahre vorher¹ ausgesprochen: Es wäre sehr schwer zu bestimmen, ob das Mana, der persönliche Einfluß eines Menschen, von der Verbindung mit spirituellen Wesen seinen Ursprung hat.

Ja CODRINGTON geht noch weiter. Er behauptet, daß die Geister bei der Infusion des Mana durchaus von der Materie und damit wohl auch von den Menschen getrennt, um einen Ausdruck der Philosophie zu gebrauchen, transzendent bleiben. Es gibt, versichert er (S. 123), wahrscheinlich nirgends in Melanesien den Glauben an einen *spirit*, der irgendein natürliches Objekt, einen Baum, Wasserfall, Sturm, Felsen, so beseelt, wie die Seele den Körper eines Menschen. Europäer sprechen allerdings von den Geistern der See, des Sturmes oder des Waldes; aber die Idee der Eingebornen ist die, daß *ghosts* die See und den Wald bewohnen („to haunt“), welche die Macht haben, Stürme zu erregen und den Wanderer mit Krankheiten zu schlagen, oder daß übernatürliche Wesen, die niemals Totengeister waren (also *spirits*, der Verfasser), dies tun. Besonders deutlich drückt er sich über diese Frage auf S. 182 aus. Der Stein, sagt er dort, ist nicht der Körper des Geistes, noch der Geist die Seele des Steins; der Stein hat keine Seele. Sie sagen, daß der Geist bei dem Stein sei (*o vui ape vatu*) oder nahe dem Stein, und es ist der Geist, nicht der Stein, welcher wirkt.

Mana ist also nach CODRINGTON eine Kraft, die er ausdrücklich als unpersönlich bezeichnet, die aber den Objekten, den Menschen miteingeschlossen, von Geistern, also persönlichen Wesen, und nur von diesen verliehen wird, die noch dazu nie in sie so eingehen, daß man sagen könnte, sie beseelen sie. Für die Beziehungen der Geister zu den Objekten hat er die verschiedensten Bezeichnungen. Sie sind mit ihnen verbunden (*connected*, von Steinen, S. 119 und S. 183); sie bewohnen sie (Wald, Felsen, Bäume, S. 123); sie gehören ihnen (S. 191 von Dingen im allgemeinen). Jeder *Tindalo* „hat“ ein spezielles Laub (S. 216), sie sind bei ihnen (von Steinen S. 182). In seiner früheren Studie (J. A. I., X) sagt er auf S. 277: Nicht alle Schlangen sind heilig, sondern nur solche, die in Verbindung mit einem Wui stehen, welche sein Eigentum sind, welche, wie man sagt, ihm nahe sind, und auf derselben Seite gebraucht er noch zweimal die Ausdrücke „*connected*“ und „*connection*“.

Trotzdem CODRINGTON lange Jahre in dem von ihm beobachteten Gebiete (Santa-Cruzgruppe, Salomon-Inseln, Banks-Inseln, Torres und einigen Inseln der Neuen Hebriden) lebte, wird man in alle diese Behauptungen gegründete Zweifel setzen dürfen. Der Glaube, daß transzendente Geister den Menschen

¹ Journal of the Anthropological Institute of Great Britain X, p. 278.

nd Dingen das Mana einflößen, besteht bei den Eingebornen Australasiens natürlich ebenfalls, wie er sich ja über die ganze Erde verbreitet findet; aber er besteht sicher nicht, wie CODRINGTON behauptet, allein und, was das Wichtigste ist, er ist sicher nicht der ursprüngliche. CODRINGTON hält eine weite Entwicklungsstufe für die einzig bestehende und mögliche.

Was zuerst die Transzendenz der Geister betrifft, so lassen sich zwar nicht aus dem von CODRINGTON beobachteten Gebiete, wohl aber aus anderen melanesischen und aus dem polynesischen, in dem ja der Manabegriff ebenfalls herrscht, Zeugnisse genug beibringen, die zum mindesten zeigen, daß diese Frage nicht so einfach zu lösen ist, wie CODRINGTON es darstellt. GEORGE BROWN, der ebenfalls lange Jahre in Melanesien und Polynesien lebte (S. 197), sagt in seinem Werke „The Melanesians and Polynesians“ (London 1910) auf S. 197 von den Neu-Britanniern, also echten Melanesiern, daß ihre Tebarans die heiligen Objekte der Sozietäten einträten („to enter“). An einer anderen Stelle (S. 198) sagt er allerdings, sie seien an Brunnen, Flüsse, Teiche geknüpft („attached to“). WILLIAMS, wohl der beste Kenner Fidjis, einer ebenfalls im wesentlichen dem melanesischen Gebiete zuzurechnenden Inselgruppe, sagt in seinem Buche „Fidji and the Fidjians“ (London s. a., S. 186), gewisse Steine seien „shrines“ der Götter und gewisse Vögel, Fische, Pflanzen und Menschen hätten Götter, die mit ihnen nahe verbunden seien oder in ihnen wohnten (residing in them). Gewisse Götter haben nach ihm den Habicht als Wohnung („abode“), andere bewohnen („inhabit“) den Aal (S. 186). Die Landkrabbe nennt er (S. 186) den Repräsentanten des Gottes *Roko Suka* und *Vdengeis*, des bekanntesten Gottes von Fidschi, „shrine“ ist nach ihm (S. 183/84) die Schlange. Um auf das polynesisches Gebiet überzugehen, so wechselt TURNER in seinem Buche „Samoa a hundred years ago“ (London 1884) beim Unbelebten zwischen „representant“ (S. 36, 45, 280, 327), „shrine“ (S. 62) und „embodiment“ (S. 268). Von Tieren braucht er „incarnation“ (S. 35, 46/47, 48, 49, 51, 52, 57—58, 64). Welche Schwierigkeiten die Feststellung des Verhältnisses von Geist und Objekt bietet, zeigt ein Bericht des Missionärs HOCART¹. Es gibt auf Lau pierres fourrées, Steine mit Löchern, die, wenn man Opfer in diese Löcher legt oder sonstige Manipulationen mit ihnen vornimmt, segensreiche oder schädigende Einwirkungen hervorbringen. Ein Häuptling sagte HOCART (S. 726), daß alle diese Steine nichts mit den Geistern (*tevoro*) zu tun hätten. Später erinnerte er sich, daß er Christ sei, und sagte: Vielleicht ist Gott ihr Geist und hat ihnen das Mana gegeben. Ein anderer Greis und eine Greisin leugneten ebenfalls, daß die Steine mit Geistern verbunden wären. Die Greise gestehen nicht gern ein, daß sie es mit Geistern zu tun haben, in Anbetracht des Umstandes, daß sie überzeugtere Christen als die Jungen sind („vu qu'ils . . . sont“). Ein anderer Häuptling war überzeugt, daß ein Geist in den „pierres fourrées“ lebe (S. 727); ein anderer fand darin sogar zwei *tevoro*, einen männlichen und einen weiblichen. Zum mindesten zeigt dieser Bericht, daß die Fidjier durchaus nicht alle von der Transzendenz der Geister überzeugt sind. Dazu kommt etwa anderes. Um

Pierres magiques au Lau (Fidji). „Anthropos“ VI (1911), S. 725 f.

anzudeuten, daß die Steine unabhängig von Geistern sind, gebrauchen die Eingebornen häufig ein Wort, das sie einschließt, nämlich *tupua*, was dem *vu* auf Großfidji entspricht. Dies ist gleich „héros“, „homme d'antan“ (Mensch der Vorzeit) und die *tupua* sind ebenfalls *tevoro* (S. 727). Diese Tupuasteine, die, wie noch zu zeigen sein wird, auch auf Neuseeland eine Rolle spielen, sind also augenscheinlich verwandelte Menschen der Vorzeit, die doch die Materie, in die sie sich verwandelt haben, gewiß nicht unbeseelt gelassen haben werden. Auch CODRINGTON kennt (S. 182) *vuis*, die zu Steinen geworden sind, und ebenso TURNER („Samoa a hundred years ago“, S. 45 und 46). TURNER berichtet von einem Steine, der ein verwandelter Feigling war; zwei andere waren Brüder, die sich im Kampfe getötet hatten. — Welcher Feinheit der Terminologie die Fidjier fähig sind, um das Verhältnis der Geister zu den Objekten zu bezeichnen, und wie weit sie davon entfernt sind, sie für transzendent zu halten, zeigt ein anderer Bericht HOCARTS¹. Ich habe, sagt er dort, noch nie einen Küstenfidjier getroffen, der die Gottheit mit einem Tiere identifiziert oder von einem Geiste gesprochen hätte, der sich in ein solches verwandelt hätte. Der Ausdruck lautet immer, daß der Gott (*kalou*) eingekörpert (*vakatolo*) oder wie in ein Gefäß darein gefaßt („invesseled“ *wakawangga*) sei oder daß er in dasselbe eintrat. Kurz vorher drückt er sich folgendermaßen aus: Das Volk auf der Ostküste von Fidji sagt oft, daß ihr *tevoro* ein Habicht oder Hai oder ein sonstiges Tier sei; aber es dauert nicht lange, bis sie erklären, daß das Tier der Körper (*tolo*) oder das Gefäß (*wangga*) des Gottes sei. — Es wäre merkwürdig, wenn die Fidjier beim Tiere Halt gemacht hätten und nicht dieselbe Terminologie dem Leblosen gegenüber gebrauchten, so daß sie auch diese als Körper und Gefäß des Gottes bezeichneten. Jedenfalls spricht auch dieser Bericht HOCARTS gegen die Ansicht CODRINGTONS von der Transzendenz der Geister.

In Neuseeland vollends haben sich für die Beziehung von Geistern und Materie zwei fast philosophisch zu nennende Begriffe ausgebildet, nämlich *ariā* und *ahua*, die etwa unserem Symbol entsprechen. Man verdankt die Kenntnis dieser Begriffe ausschließlich ELDON BEST, der in mehreren seiner in den „Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute“ und dem „Journal of the Polynesian Society“ zerstreuten Abhandlungen, besonders aber in dem zehnten Bande der „Transactions“ (S. 13—19) über diese Begriffe spricht. Er übersetzt beide mit „form, appearance, likeness, character, representation“. COLENSO gibt in seinem leider nicht über den Buchstaben C hinaus gediehenen „Maori-English Lexicon“ *ahua* mit „form, shape, likeness, appearance, fashion, image, countenance, manner, particular way, outline, shadow, non substance etc.“ wieder. *Ahuahu* heißt nach ihm „to form, to shape; ahua to be like, to resemble, to correspond, to appear as etc. *Ariā* kennt er merkwürdigerweise nur als „notion“ und „feelings“. WILLIAMS übersetzt in seinem „New Zealand Dictionary“ (London 1852) *ahua* mit „likeness, form, shape“, *ahuahu* mit „to resemble“, *ariā* merkwürdigerweise mit „Stärke“; dafür kennt er aber *ariaria* „gleichen“. TREGGAR gibt in seinem „Comparative

¹ Journal of the Anthropological Institute 42, S. 445.

Dictionary“ *ahua* mit „form, appearance, likeness, resemblance, spirit or essence of a thing“ und *ariá* mit „to be seen indistinctly, to appear as, to resemble“ wieder. BEST hat diese Andeutungen der Lexika anschaulich gemacht¹. Ein geschnitzter Stock auf einem Altar war das *ahua* eines Gottes (Tr. 10, 14); das *ahua* des Gottes Tamarau war das Sumpfhuhn (J. P. S. 9, 15). Der Gott Te Hukita hatte als *ariá* die Eidechse (J. P. S. 7, 185). Ruru (ein Vogel) war das *ariá* des Karakuru (Tr. 41, 281; vgl. die Tierarias einer Reihe von Göttern, J. P. S. 10, 18). Das *ariá* des Tama i waho war ein Stern, das des Wakawe eine Sternschnuppe. *Ariá* heißt materielle Form oder Inkarnation eines Gottes, in der er dem menschlichen Auge sichtbar wird (Tr. 10, 17). Wahrscheinlich sind viele der obengenannten Ausdrücke: „shrine“, „embodiment“ und besonders „representation“ Übersetzungen von ähnlichen Ausdrücken wie *ahua* und *ariá*, die übrigens in Ägypten eine interessante Parallele haben. Dort hieß der Apisstier der „Wiederholer“ des Ptah². — Auch die oben aus Fidji und Samoa erwähnten Verwandlungssagen sind auf Neuseeland häufig. Die Tipua (etwa gleich Gespenst, vgl. das fidjianische *tupua*) sind wenigstens häufig Vorfahren, und diese verwandeln sich in Tipuasteine und Tipuafelsen (vgl. z. B. J. P. S. 7, 235 und 237; Tr. 40, 491), wenn dies auch nicht in so ausgedehntem Maße wie bei den Zentralaustralern geschieht, deren Mythen fast immer mit einer solchen Verwandlung schließen³. Mit der Verwandlung in ein Ding ist aber offenbar das Eingehen in dasselbe und seine Beseelung gegeben.

Aus alledem geht wohl die Unhaltbarkeit der Meinung CODRINGTONS, daß die Geister bei der Infusion des Mana stets transzendent bleiben, hervor. Er bleibt sich selbst in seiner Terminologie auch keineswegs konsequent. Er kennt z. B. auf Aurora Steine, welche die Verkörperung von Geistern sind (S. 183); ebenso spricht er (S. 178) von Schlangen, welche den Totengeistern gehörig oder deren Verkörperung, und (S. 179) von Haifischen, welche die Wohnung („abode“) von Totengeistern sind; an einer anderen Stelle (S. 182) erwähnt er Wui, die zu Steinen geworden sind, und auf S. 206—207 Steine, welche Sitze von Geistern sind. Am einfachsten und richtigsten drückt sich wohl der Missionär ROUGIER⁴ aus, wenn er von Fidji sagt: Diese Pflanzen und diese Mineralien sind nicht Götter, das würde Idolatrie sein; aber sie sind das Medium der Götter, sie sind voll von Gott, sind gewissermaßen ein Teil von ihm („font comme partie de lui“), so daß, wer sie berührt, von Krankheit und Tod betroffen wird. Oder man vergleiche, was WILLIAMS⁵ von der Pflanzenverehrung der Hindu sagt: Auch Pflanzen sind den Göttern heilig, d. h. Teile ihrer Essenz gingen in sie ein. Die Tulasipflanze ist nicht bloß dem Wischnu und seinem Weibe Lakschmi heilig, sondern durchdrungen von ihrer

¹ Vgl. RÖHR, „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 265.

² ZIMMERMANN, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenväter und den ägyptischen Denkmälern. Paderborn 1912, S. 94.

³ Vgl. STREHLOW, Mythen, Märchen und Sagen des Arandastammes, Frankfurt a. M. 1907; und Mythen, Märchen und Sagen des Loritjastammes, ibid. 1908, passim.

⁴ „Anthropos“ II (1907), S. 76.

⁵ M. WILLIAMS, Brahmanisme and Hinduisme. London 1891, S. 232—233.

Essenz. Auch andere Götter, ja nach manchen alle, sind in sie eingegangen. — Wer will übrigens sagen, ob nicht viele Melanesier und Polynesier so empfinden, wie es CASTRÉN von den Samojeiden berichtet: Sie wissen nichts von Geistern, die an einzelne Gegenstände gebunden sind, sondern sie verehren die Gegenstände in ihrer Ganzheit als göttliche Wesen?¹

Aber schließlich ist diese ganze Frage, ob die Geister bei der Infusion des Mana transzendent bleiben, nebensächlich. Wichtiger ist eine andere, nämlich ob CODRINGTON mit Recht behauptet, daß es immer die Geister sind, welche den Dingen das Mana einflößen, oder besser subjektiv gesprochen, ob der Melanesier und Polynesier, wenn er irgendwo Mana konstatiert, dies stets aus der Infusion seitens eines Geistes entsprungen glaube. Daß dieser Glaube ebenfalls existiert, daß das Mana eines Objektes oft von einem in irgendwelcher Beziehung zu ihm stehenden Geiste hergeleitet wird, soll nicht geleugnet werden. Dieser Glaube ist über die ganze Erde verbreitet. So besteht, um ein Beispiel aus dem melanesischen Kulturkreise zu bringen, in Neukaledonien eine enge Verbindung zwischen Steinen und Totengeistern. Nach LAMBERT² gibt es dort Steine des Hungers und des Überflusses, Steine, durch die Wahnsinn erzeugt wird, solche, welche die Brotfrucht- und Feigenbäume befruchten, Steine zur Erzeugung von Geschwüren, von Sonnenschein und Regen, Schiffahrts-, Kriegs-, Fischfangssteine usw. Wie LAMBERT mehrfach betont, werden sie alle auf den Begräbnisplätzen aufbewahrt, beziehen also ihre Kraft ganz oder teilweise von den Totengeistern, die bei den Manipulationen mit ihnen auch direkt angerufen werden. Auch die Fidjjaner, welche HOCART über die oben erwähnten „pierres fourrées“ befragte, schrieben alle ihr Mana den *tevoro* zu. Aber neben diesem von Göttern infundierten Mana (in Neuseeland *mana atua* genannt) besteht sicher noch ein anderes, ursprüngliches, den Dingen selbst inhärierendes, ihrem eigenen Wesen entsprechendes und sich nach ihrer Qualität, ihrer Form und Farbe, kurz nach ihrem sinnlichen Eindruck richtendes Mana, oder subjektiv gesprochen: der Primitive schreibt den Dingen Mana auch ohne jeden Gedanken an mit ihnen verbundene oder gar außer ihnen bleibende Geister rein nach dem Eindruck zu, den sie auf ihn machen, und nach dem Erregungsprozeß, den sie in seinem Empfindungsleben hervorbringen. COWAN erzählt (J. P. S. 14, 220) folgende Geschichte: Titoko Waru, ein berühmter Krieger der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts, hatte eine *taiaha* (nach S. 50 eine Kombination von Speer und Quarterstaff), die *Te Porohanga* genannt wurde und um 1830 einem anderen berühmten Krieger gehört hatte. Diese Waffe war ein Medium des Kriegsgottes Uenuku. Titoko Waru wählte sein Gefolge durch „selection by *taiaha*“. Er balanzierte die Waffe auf dem Daumen und Zeigefinger. Der Geist des Kriegsgottes trat dann in sie ein, so daß sie sich von selbst drehte (und augenscheinlich dadurch gewisse Krieger bezeichnete). Dies war nach COWAN eine sichtbare Manifestation von drei kumulativen Mana: 1. des *mana atua*, „the breath of the gods“ (in diesem Falle des Uenuku), 2. des *mana tangata*, des persönlichen Prestiges

¹ Finnische Mythologie (Nordische Reisen und Forschungen, III). Petersburg 1858, S. 189.

² Mœurs et institutions des Néo-Calédoniens. Noumea 1909, S. 292.

des Titoko Waru und 3. des inherent *mana tapu* der Waffe. Um dies *mana tapu* handelt es sich. Was ist sein Wesen?

Hierauf fällt ein Licht aus einer benachbarten Area, der indonesischen, auf der sich der ursprüngliche Hekastopsychismus (Animismus) mit einer Deutlichkeit erhalten hat, wie sonst nirgends auf Erden. Alles, das Lebende sowohl wie das für uns Leblose, ist dort beseelt und hat einen Tondi, Semangat, Sumangat, Regat etc. KRUJIT, der eine so lehrreiche Übersicht über den dort in dieser Hinsicht herrschenden Glauben gegeben hat¹, war deshalb auch der erste, welcher CODRINGTONS Ansichten über den Ursprung des Mana für falsch erklärte (S. 200—201). Was er von CODRINGTONS Ansicht über das Mana des erfolgreichen Kämpfers sagt, gilt auch von allen übrigen Klassen des Mana. Dem erfolgreichen Kämpfer wird, nicht, wie CODRINGTON will (S. 120), deshalb Mana zugeschrieben oder wenigstens nicht bloß deshalb zugeschrieben, weil ein Geist, etwa in einem Amulett verkörpert, bei ihm ist, sondern eben weil er erfolgreich ist und man deshalb viel Tondi bei ihm vermutet. Der Beistand des Geistes kann hinzukommen, aber er ist nicht die Hauptsache und nicht das Ursprüngliche. KRUJIT weist mit Recht auf seine eigenen Angaben über die Zauberkraft hin, die man in Indonesien den Häuptlingen und Fürsten zuschreibt, und die ja, wie FRAZER in seiner „*Evolution of the kings*“ gezeigt hat, den Fürsten auf der ganzen Erde zugeschrieben wird, eben weil sie Fürsten sind und nicht, weil ein Geist bei ihnen ist, der ihnen Kraft verleiht. So wirkt auch der Stein durch seinen ihm eigentümlichen Tondi, das heißt durch seine Festigkeit und Stärke als Stärker anderer Tondis, so das Eisen, bei dem erst, wenn es zur Waffe verarbeitet wurde, der Gesichtspunkt der Geisterabwehr in Betracht kommt. Deshalb legen die Gajos Eisenringe an, um ihren Semangat zu stärken, deshalb legt man Steine, besonders Bezoarsteine, ins Wasser und trinkt dies; deshalb legt man Armbänder von Korallen, den sehr harten Früchten der Koixarten, und von Porzellanknöpfen an die Arme der Kranken und der Kinder, deshalb schenkt bei den Torodjas der Bräutigam der Braut ein Hackmesser oder Beil, das direkt Verstärker des Seelenstoffs *penegor ni semangat* heißt. Deshalb spuckt man auf Kieselsteine, um seine Zähne festzumachen, und aus demselben Grunde, um dem Felde Kraft und Stärke zuzuführen, legt man Steine und die harte Kemiri-Nuß in die Reisfelder². Daß es auch Steine gibt, welche Sitze von Geistern sind, wie die Urangwali bei den Minagkabauers (KRUJIT S. 209), ist selbstverständlich, aber nicht das Ursprüngliche.

Daß auf dem melanesisch-polynesischen Gebiete der Hekastopsychismus bei weitem nicht so klar zutage tritt wie in Indonesien, ist richtig. Von dem geheimnisvollen Leben, das in Indonesien alle Wesen, den Menschen, das Tier und die Pflanze sowohl wie Steine und Metalle durchdringt, zeigen sich hier nur geringe Spuren. Aber dies liegt sicher hauptsächlich an der Art der Berichterstattung über dieses Gebiet, das unvergleichlich weniger durchforscht ist als Indonesien, und ferner eben daran, daß hier der Mana-, d. h. Kraft-

¹ KRUJIT, *Het animisme in den indischen Archipel*. 's Gravenhage 1906.

² Vgl. KRUJIT S. 149, 156—162, 205—206.

begriff selbständig geworden ist. Wo der Indonesier von der Wirkung des Tondi, wie KUIJT nach CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (KUIJT S. 2 Anm.) übersetzt, der Seelenkraft, spricht, spricht der Melanesier und Polynesier von der Wirkung des Mana. Aber trotz dieser Umstände läßt sich auch für das polynesisch-melanesische Gebiet mancher Beweis erbringen, daß auch hier der Glauben an die Allbeseelung besteht oder wenigstens bestand, als der Mana-begriff entstand. So sagt KEYSER¹: Nach der Anschauung der Eingebornen besitzt jedes Wesen und jedes Ding Seelenstoff, der es vollständig erfüllt. — Im Holzpahn wohnt der Seelenstoff des Baumes, von dem er stammt, im Stein der Seelenstoff des Felsens, von dem er abgehauen ist. Die Kailaute sind aber nach der Vorrede (S. VII) echte Papuas. Doch hier könnte vielleicht eine Übertragung aus dem benachbarten indonesischen Gebiet vorliegen. Beweisender sind die Berichte, welche MARINER und WILLIAMS von Fidji liefern. MARINER² berichtet, daß man auf Fidji nicht bloß den Tieren, Pflanzen und Mineralien, sondern sogar Kunstgegenständen Seelen zuschreibe, und zwar unsterbliche, die nach dem Tode des Gegenstandes nach einem Totenlande gingen, und WILLIAMS³ bestätigt dies, wenn er auch hinzusetzt, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Gegenstandsseelen im Schwinden sei.

Deutliche Spuren der Allbeseelung sind neuerdings auch in Neuseeland, dem einzigen gründlicher durchforschten Gebiet der Südsee, zutage getreten. Hier gibt es zwei Seelenbegriffe oder Lebenskräfte, Hau und Mauri, von denen der erstere mehr die Kraft, der zweite mehr den Lebensbegriff betont⁴, die aber einander so ähnlich sind, daß ELSDON BEST, dem wir die Kenntnis dieser Begriffe fast allein verdanken, sie oft ganz gleich setzt, wie sie auch beide in ganz ähnlicher Weise künstlich verkörpert, d. h. als Talismane dargestellt werden. Zuerst gehören diese beiden Seelenkräfte natürlich den Menschen an. Der Maori der alten Zeit, sagt BEST, glaubte eine äußerst *tapu* Person zu sein. Sein (körperliches) System war von einem sozusagen heiligen, alles durchdringenden Ichor, einer spirituellen Essenz, durchtränkt. Diese war es, welche den Menschen vor Tod und Verderben schützte (Tr. 41, 284). Ward dieses Hau genannte Seelenfluidum geschädigt, so war der Mensch den Einflüssen der Magie wehrlos preisgegeben. Dasselbe oder ganz Ähnliches gilt von dem Mauri. Diese beiden Begriffe greifen aber auch auf das Gebiet des für uns Unbelebten über, allerdings fast nur auf das Unbelebte, sofern es Leben erhält oder in sich birgt und bei sich sammelt; so auf Bäume, sofern sie Frucht tragen oder weil viele Vögel zu ihnen kommen, deren Fang der Maori eifrig oblag, auf Wälder, Länder und Flüsse, sofern sie Vögel, Wild und Fische in sich bergen. Es gibt einen Hau von Baum und Wald (Tr. 41, 284/85, J. P. S. 9, 191—192 und 193), einen Hau der Kumara, der süßen Kartoffel (J. P. S. 9, 190—191), von Dörfern (Tr. 42, 436) und einen Hau des Platzes, von dem etwas gestohlen worden ist (J. P. S. 9, 186). Ein Zauberspruch (J. P. S. 9, 197) spricht von dem Hau der Nahrung, und ebenso gibt

¹ Aus dem Leben der Kailaute. NEUHAUSS, Deutsch-Neuguinea. Berlin 1911, Bd. 3, S. 113.

² An Account of the Natives of the Tonga Islands. 2. Aufl. London 1818, Bd. II, S. 129.

³ Fidji and the Fidjians. 4. Aufl. London s. a. Vorrede von 1884, S. 204 und 208—209.

⁴ Vgl. RÖHR, „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 263—271.

es einen Mauri der Kumara, der süßen Kartoffel (Tr. 87, 8), von Tieren, Wäldern, Dörfern (Tr. 42, 436)¹. Wahrscheinlich aber gibt es einen Hau und Mauri von allen Dingen. Auch BEST ist geneigt, dies anzunehmen. Es ist nicht bloß die Kraft des Rahui (der Tabuisierung durch Aufsteckung gewisser Zeichen), sagt er einmal (Tr. 42, 451), die um den erlebten Wechsel angerufen wird, sondern auch die des Mauri des Landes, der Personen, der Gewässer, kurz aller Dinge. Ein alter Tohunga (Zauberpriester), versichert COWAN², habe ihm gesagt: Jedes Ding hat seinen Mauri: Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Jahreszeiten, Blitz, Wind, Regen, Nebel, Licht und Dunkel. Der Mensch hat einen Mauri und ebenso die Tiere, die Erde, die Berge, die Bäume, die Nahrung, die Flüsse, die Seen. Auch TREGGAR³ spricht von dem Mauri, welcher als das Herz selbst abstrakter (lies: lebloser?) Dinge eine weite spirituelle Bedeutung habe. Dazu kommt noch ein anderes. Der Mensch hat auf Neuseeland noch eine andere Seele, den Wairua (vgl. RÖHR I. c.). BEST, der früher (J. P. S. 9, 190—191) behauptet hatte, daß es diesen Seelenteil beim Leblosen nicht gebe, betont neuerdings (Man 1913, Nr. 51, S. 102), daß es auch einen Wairua von allen Dingen gebe. Alle Dinge, sagt er dort, besitzen Leben in irgendwelcher Form. Alle haben einen Wairua (*spirit* oder *soul*), jedes nach seiner Art, auch Vögel, Fische, Bäume, Steine, der Ozean usw. Ein alter Tohunga, den er fragte, ob der Stein eine Seele habe, hob einen Stein auf und sagte, der Stein würde zerfließen, wenn er keine Seele hätte (Weiteres siehe RÖHR I. c.). Nimmt man dazu, daß BEST sagt, die Maorimythlen wimmelten von animistischen Begriffen und die *Anima mundi*-Theorie sei ganz Maori (Tr. 38, 230), so wird man zugeben müssen, daß gewichtige Gründe für die (übrigens selbstverständliche) Annahme eines ursprünglichen Hekastopsychismus für Neuseeland vorliegen. Das Fehlen sonstiger Nachrichten in dieser Hinsicht kann nicht wundernehmen. Wenn man bedenkt, daß selbst einem Manne wie BEST, der, wie er selbst sagt (Tr. 41, 274), fünfzig Jahre der Erforschung dieser Dinge widmete, erst in der neuesten Zeit die Erkenntnis von der Allgemeinheit des Wairua aufging, so wird man ermessen können, was alles anderen Beobachtern entgehen konnte. Die Ähnlichkeit besonders des Mauri mit dem malayischen Semangat ist ins Auge springend. Auch diesen definiert WILKINSON⁴ als „spirit of physical life, vitality“ im Gegensatz zu der „immortal essence or soul“, *nyama*, dem neuseeländischen Wairua. Zudem sitzt der Semangat im Magen wie der Mauri und wird für vogelähnlich angesehen, was vielleicht auch die Verkörperungen des Mauri durch einen Vogel erklärt, welche zwar nicht seine einzige, aber doch seine gewöhnlichste Verkörperung ist (vgl. RÖHR S. 269).

Die beiden Begriffe Hau und Mauri hängen nun aber aufs engste mit dem Manabegriffe zusammen. Der Hau, sagt BEST, bezeichnet des Menschen intellektuelle, spirituelle und übernatürliche Macht (Mana). Der Hau ist die immaterielle Essenz und Darstellung solcher Mächte (Tr. 34, 75). Der Unterschied, der hier betrifft des Menschenmana (*mana tangata*) von der oben

¹ Genauerer siehe RÖHR, „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 264, 267.

² COWAN, The Maori of New Zealand. Melbourne and London 1910, S. 107.

³ TREGGAR, The Maori Race. Wanganui New Zealand 1904, S. 494.

⁴ WILKINSON, Malay-English Dictionary. Singapore 1901—1903, II, S. 400 sub verbs.

zitierten Ansicht CODRINGTONS zutage tritt, ist offenbar. Nach CODRINGTON hat der Häuptling, dem man Mana zuschreibt, dies von einem Geiste, nach BEST von seinem starken Hau. Welche von beiden Ansichten die richtige ist, kann kein Zweifel sein, womit nicht geleugnet werden soll, daß auch die von CODRINGTON den Eingebornen zugeschriebene Basierung des Mana auf Geisterhilfe neben der ursprünglichen existiert. Der Hau des Menschen, sagt BEST ferner, hat für den Europäer zwei Gesichtspunkte, den einen, der sich dem Begriffe des Mana nähert, und anderseits den des Lebensprinzips (J. P. S. 9, 198). Auch beim Leblosen deutet BEST diesen Zusammenhang zwischen Hau und Mana an. Land, sagt er (Tr. 42, 438), hat kein Mana; aber der Hau des Landes scheint dem Mana ähnlicher als der menschliche Hau. BEST übersetzt überdies sowohl Hau als Mana mit Prestige. Der Hau eines Landes, sagt er z. B., ist seine Lebenskraft, Fruchtbarkeit usw., eine Qualität, die man am besten durch Prestige bezeichnen kann (J. P. S. 9, 193), und anderseits sagt er, der Balken der Latrine (in den man vor Reisen und um das Tapu loszuwerden, beißt) sei sehr *tapu* und besitze großes Mana, „power, prestige“ (Tr. 37, 52). Wahrscheinlich deutet auch der Ausdruck Manea, der sicher mit Mana zusammenhängt, auf die Verbindung von Hau und Mana. Manea ist u. a. der Ausdruck für den Hau des menschlichen Fußes. Der Priester setzt seinen linken Fuß auf den Kranken. Das Manea des Fußes gibt der Zeremonie Wirksamkeit (BEST, Tr. 37, 58; J. P. S. 14, 9). Ebenso sagt TREGAR (Maori Race, S. 497): Manea ist ein Wort, das auch gebraucht wird, um den Hau, die Individual-essenz des Menschen auszudrücken. An einer anderen Stelle¹ setzt BEST Manea direkt gleich Hau. Damit das Manea oder der Hau des Fußstapfens nicht geraubt wird, sagt er dort, läuft man in Feindesland möglichst im Wasser. Einen direkten Zusammenhang zwischen Hau und Mana zeigt wahrscheinlich auch folgender, von LEHMANN² nach LEOPOLD³ zitierter Bericht. Auf der Insel Nias wird neben dem Sohne des Häuptlings auch der als sein Erbe angesehen, der seinen letzten Hauch einatmet, weil er dessen Mana enthält. Hier ist wahrscheinlich Hau statt Hauch zu setzen. Eine ähnliche Anschauung zeigt es, wenn nach einer Legende ein Häuptling, der mit einem Taniwha (Wassermönstrum) fechten will, auf den Stock haucht, mit dem er dann die Seite des Monstrums durchbohrt, um dem Stocke „spirit“ und „power“, d. h. natürlich Mana, zu geben⁴. Viel von der Maorimagie, sagt BEST ferner (Tr. 37, 32—33), ist auf ihren Begriff vom Hau basiert. Daß aber die ganze polynesischen Magie auf den Manabegriff basiert ist, ist offenbar.

Ebenso wie mit dem Begriffe des Hau, der Lebensseele, die mehr nach der Seite der Kraft gefaßt ist, hängt Mana mit der anderen Lebensseele, dem Mauri, zusammen, der den Begriff des Lebens noch reiner faßt, als der des Hau, und ebenso mit dem Begriffe Ora und Mauri Ora, welche BEST oft mit Mauri identifiziert (vgl. z. B. J. P. S. 10, 7). Wenn jemand über den Begriff Mana eine Abhandlung schreiben würde, sagt BEST (J. P. S. 13, 222),

¹ HAMILTON, Maori Art. Wellington New Zealand 1896, S. 208.

² LEHMANN, Mana. Inauguraldissertation. Leipzig 1916, S. 37.

³ LEOPOLD, Prestige. London 1913, S. 285.

⁴ TREGAR, The Maori Race. Wanganui New Zealand 1904, S. 543.

so würde sich zeigen, daß Ora und Mana fast synonym sind, wenigstens für den Maori der alten Zeit. Ein alter Maori sagte ihm, er fürchte, daß der Maori sein eigenes Wohlbefinden, Ora und Mana, aufgegeben habe, um dem des weißen Mannes zu folgen (J. P. S. 13, 221). Auch der Ausdruck *Manawa Ora*, der dasselbe bezeichnet wie *Mauri* (J. P. S. 9, 178), deutet auf nahe Beziehung von Mana zum Lebensprinzip, wie später noch weiter dargetan werden wird. Bei der Besprechung eines Zauberspruches sagt BEST ferner: Hier gleicht also der *Mauri* dem *Mana*, d. h. dem „prestige“ des heiligen Hauses (J. P. S. 10, 7).

Diese Stellen beweisen jedenfalls so viel, daß die beiden Begriffe *Hau* und *Mauri* (*Manawa Ora*, *Ora*) aufs engste mit dem *Manabegriff* verbunden sind. Daß *Hau* und *Mauri* aber dem indonesischen *Tondi* aufs engste verwandt sind, geht aus vielen Äußerungen ihres Wesens hervor, die man ihnen zuschreibt. Beide, besonders aber der *Hau* des Menschen, durchdringen wie der *Tondi*, *Semangat* usw. alles, womit der Mensch in Berührung kommt. Der *Hau* dringt in seine Kleider und sitzt im Haar, die dadurch zum *Ohonga*, zum Mittel, welches ein Feind zum Schadenzauber gebrauchen kann, werden (Tr. 34, 75; 37, 31; 42, 436; J. P. S. 9, 189). Er dringt aus dem Fuß in die Erde. Deshalb soll man in Feindesland möglichst im Wasser gehen, um kein *Ohonga* zu schaffen (Tr. 34, 89; J. P. S. 9, 196). Wenn man in einer Gesellschaft, der man nicht traut, gesessen hat, soll man beim Aufstehen mit der Hand über den Sitz streichen (Tr. 34, 89). Damit vergleiche man, was KRUIJT (S. 26f.) über den *Tondi* zusammengestellt hat oder was KEYSER¹ von den papuanischen *Kai* berichtet. Auch letztere vertilgen beim Aufstehen den Seelenstoff, der dem Sitzplatze anhaftet, indem sie mit dem Fuße aufstampfen oder einen Stock in den Boden stoßen.

Ähnlich hat man sich die Vorstellungen beim Unbelebten zu denken. Auch ihr *Mana* basiert auf ihrem *Hau* oder *Mauri*, den sie ja, wie oben wahrscheinlich gemacht worden ist, auch auf der melanesisch-polynesischen *Area* haben oder wenigstens in der Zeit hatten, wo der *Manabegriff* entstand. Es entsteht nun die Frage: Wie und wann wird der Hauträger in der Vorstellung des Primitiven zum *Manaträger*, d. h. zum Sitze besonderer Kräfte?

Der Anlaß zur Auslösung dieses Glaubens, daß ein Ding ein *Manaträger* oder *Manakonduktor* sei, ist in Melanesien, wie überall auf der Welt, der Eindruck des Auffälligen und Unheimlichen und der dadurch hervorgerufene Schauer vor diesem Auffälligen und Unheimlichen. Es sind, um einen Ausdruck LYALLS zu gebrauchen, die Launen der Natur („freaks of nature“), die ihn hervorrufen. Ein Mann, sagt CODRINGTON (S. 118), kommt zu einem Stein, der seine Einbildungskraft fesselt. Seine Gestalt ist eigentümlich. Er gleicht einem anderen Dinge. Da muß *Mana* drin sein. Manche *Manasteine* sind von Geschlecht zu Geschlecht vererbt, manche werden infolge ihrer Seltsamkeit neu entdeckt (CODRINGTON S. 140). Auf den Banks bildet man aus Steinen, „die besonders auffallen“ und deshalb *rongo* (heilig) erscheinen, *Maranas*, d. h. Steinringe oder *Gehege*. Diese Steine nennt man *Yams*, *Bananen*,

¹ NEUHAUSS, Deutsch-Guinea. Berlin 1911, III, S. 117.

Kawapfeffer usw. und legt Opfer auf sie in der Hoffnung, daß dadurch die korrespondierenden Pflanzen gedeihen (CODRINGTON S. 181). Auch Lebendes wird so auf Grund seiner Seltsamkeit als Manaträger angesehen. So war ein Schwein, das den Regen durch Sprünge ankündigte, ein *poaka whai mana*, ein von Mana besessenes Schwein¹. Dies ist der Prozeß der Auslösung des Manabegriffs über die ganze Erde². Der Torodja steckt jeden auffälligen Gegenstand zu sich in der Hoffnung, daß er ihm einst nützen werde (KRUJIT S. 201). Jeder wunderlich aussehende Gegenstand birgt begehrenswerten Tondi, sagt WARNECK³, damit zugleich den tiefsten Grund des Managlaubens angehend.

Die Zuteilung einer bestimmten Art des Mana ist der zweite Prozeß nach der Konstatierung des Vorhandenseins des Mana überhaupt. Unzählige Ideen-Assoziationen spielen hier ihre Rolle. Die wichtigste ist wohl die auch von CODRINGTON betonte Ähnlichkeit mit einem anderen Dinge. Der Eingeborne legt einen Stein (zur Befruchtung) an die Wurzel eines Baumes, mit dessen Frucht er einige Ähnlichkeit hat (CODRINGTON S. 118). Ein *spirit* (lies: eine bestimmte Art des Mana) wird nach der Gestalt des Steines vermutet. Ein Stein mit einer Reihe kleiner um ihn, wie ein Mutterschwein mit Ferkeln, erhält Schweineopfer, ein anderer wegen seiner schweineähnlichen Gestalt. Sie vermehren die Schweine. Ein Block mit diskusförmigen kleinen Steinen darauf bringt Geld (CODRINGTON S. 181/82). Wenn ein Mensch einen Stein findet, entweder in seiner natürlichen Lage (*site*), welcher seine Einbildung erregt, oder einen vom Strom geriebenen, so daß er einer Frucht oder einem Tiere gleicht, so vermutet er sogleich, daß ein Wui (lies: bestimmtes Mana) bei ihm ist, und glaubt, daß er bestimmte Vorteile von ihm ableiten könne⁴. In der mittelalterlichen Medizin wuchs sich diese Ansicht zur Lehre von der Signatur aus. So empfiehlt VALENTINUS KRÄUTERMANN⁵ Asche von Nußschalen als Mittel gegen Gehirnleiden, weil sie die Signatur des Kopfes tragen, das heißt die Schale der Hirnschale, der Inhalt mit seinen Windungen dem Hirn gleicht. Aber auch das ganze Wesen, der ganze sinnliche Eindruck wirkt als dem Managlauben Richtung gebend. Das Wasser wirkt so als Träger sowohl befruchtenden als reinigenden Manas, der feste Stein und das noch festere Eisen als Stärker, das Salz als Desinfektionsmana usw. (Vgl. das oben Gesagte und KRUJIT S. 156—163, 202—203, 205.) Um nur ein Beispiel aus dem polynesischen Gebiete zu bringen: Bei dem Tohiritus, einer Art zweiter Taufe, die vollzogen wird, wenn das Kind zu sprechen beginnt, muß auf Neuseeland dasselbe einen kleinen Stein verschlucken, damit es hart werde (BEST, J. P. S. 11, 24).

Dafür, daß das Mana als eine Art Fluidum gefaßt wird, liegen eine ganze Anzahl Anzeichen vor. TAYLOR⁶ berichtet, daß bei der Namengebung dem Kinde ein (augenscheinlich hervorragendes) Ende eines Idols in das Ohr gelegt

¹ MANING, Old New Zealand by a Pekeha Maori. London 1863, S. 208.

² Vgl. u. a. KRUJIT S. 200—201.

³ Die Religion der Bataks. Leipzig 1909, S. 11.

⁴ CODRINGTON, Journal of the Anthropological Institute X, S. 275.

⁵ Der kuriose und vernünftige Zauberkunst. Frankfurt und Leipzig 1725, S. 42.

⁶ The Ika a Maui. London 1855, S. 74.

wurde, um das Mana des Gottes auf dasselbe überzuleiten. Wenn BEST sich einem Dorfe näherte, so konnte es kommen, daß man seinem vorausseilenden Mana die Mißerfolge beim Fisch- und Vogelfang zuschrieb (J. P. S. 8, 113). CODRINGTON erzählt (S. 184) von Steinen, die geschwungen werden, wenn der Feind einfällt, damit ihr Mana ihm den Mut raube und (S. 200—201) von geeigneten („appropriate“) Blättern, die man, nachdem man sie durch Halten über Feuer und Inkantationen mit Mana gefüllt hat, auf die Spitze eines Baumes stecke, damit der Wind ihr Mana verbreite und so Sonnenschein erzeuge. Ähnlich wie die Steine verwendet man Blätter zur Entmutigung des Feindes. Man kaut sie und haucht ihre Kraft dem Feinde entgegen (CODRINGTON S. 202). Auch bei dem von CODRINGTON (S. 205) geschilderten „ghostshooter“, einem Stück Bambus, das mit Blättern, Totenknochen und anderen Ingredienzien gefüllt ist, tritt dieses fluidale Wesen des Mana zutage. Wenn man den zu Schädigenden erblickt, so läßt man den Daumen los, mit dem man den Bambus bisher verschloß, so daß das Mana in der Richtung des Feindes geht. Lehrreich ist auch ein Vergleich mit dem australischen Gebiete, obgleich es hier, wenigstens nach den bis jetzt vorliegenden Berichten, nur Begriffe von Schadenzauberkraften, nicht Kraftbegriffe im allgemeinen, d. h. Segen und Schaden zugleich stiftende, gibt. Nach HOWITT¹ kann bei den Wunjerri der Medizinnmann mittels gewisser Substanzen, unter denen Quarz obenan steht, böse Magie (*mung*) erzeugen und damit Menschen töten, indem er sie ausendet („project“), entweder unsichtbar oder als einen kleinen Wirbelwind, etwa einen Fuß hoch. Wenn ein Medizinnmann von einem Behexten konsultiert wird, so sieht er sich ihn an und sagt: Hallo! Da ist ein guter Teil Mung in euch. Er setzt sich neben ihn, bis er in der Nacht die magische Substanz entrinnen sieht. Dann läuft er ihr nach, fängt sie und steckt sie zum künftigen Gebrauch in einen Sack. Bei den Yuin glaubte man, daß der Zauberer die Zauberkraft (*joia*) gegen die Menschen senden könne, unsichtbar wie der Wind (HOWITT S. 371). Auch auf S. 400 spricht HOWITT von dem „Werfen des *joia*, d. h. der Projektion magischer Substanz“. Nach einer Tradition der Warramunga war es ein alter Fledermausmann, der zuerst die Zauberkraft einführte. Als er etwas davon auf die Erde fallen ließ, entstand eine große Explosion². Ebenso weist das über ganz Australien verbreitete Dirigieren der Zauberkraft durch einen spitzen Stock oder Knochen auf den fluidalen Charakter der australischen Schadenkraft³. Man glaubt augenscheinlich, daß die Schadenkraft wie die Elektrizität in der ihr durch den spitzen Stock gegebenen Richtung auf den Feind zugeht. In Polynesien ist, soviel der Verfasser sehen kann, das „pointing“ nicht vorhanden; aber der oben erwähnte „ghostshooter“, der sich zum „pointing stick“ verhält wie das Feuerrohr zum Speer, zeigt, wie gesagt, eine ähnliche Anschauung. Auf fluidalen Charakter des Mana deutet ferner das Streben, den Manaträger so nahe als möglich an den zu beeinflussenden Gegenstand heranzubringen, und ferner seine Fähigkeit, sein

¹ Native Tribes. London 1904, S. 365.

² SPENCER and GILLEN, The Northern Tribes of Central Australia. London 1904, S. 467.

³ Vgl. u. a. SPENCER and GILLEN, Northern Tribes, S. 455, 457—459, 465, wo auch Abbildungen von „pointing sticks“.

Mana auf andere Gegenstände seiner Art zu übertragen. Der Stein wird an die Wurzel des Baumes gelegt oder in dem Garten vergraben, den er fruchtbar machen soll. Wenn er diese Kraft hat, so ist er ein Vehikel, das Mana auf andere Steine zu übertragen (CODRINGTON S. 118).

Es entsteht nun die Frage, ob das Mana neben seinem Zusammenhang mit den Begriffen Hau und Mauri oder mit seinem Ursprung aus denselben selbst noch als psychisch angesehen wird. CODRINGTON bezeichnet es in einer der oben zitierten Stellen (S. 119) als unpersönlich. Dies ist selbstverständlich. Schon der Hau ist bei Wäldern, Gewässern, Ländern kaum eine Persönlichkeit zu nennen, wenn er auch beim Menschen zu dessen Persönlichkeit wird, viel weniger das zwar aus ihm entspringende, aber doch eben als Kraftbegriff wesentlich anders geartete Mana. HOCART sagt zudem wohl mit Recht: Die Eingebornen sagten CODRINGTON sicher nicht, daß das Mana unpersönlich sei, da sie diese Idee gar nicht ausdrücken konnten (Man 1914, S. 100). Eine andere Frage ist die, ob es als nichtpsychisch empfunden wird, was CODRINGTON wohl auch mit unpersönlich sagen wollte. Dafür, daß dies nicht der Fall ist, daß das Mana ebenfalls als psychisch empfunden wird, sprechen gewichtige Gründe. Mit Mana werden eine große Anzahl Zusammensetzungen gebildet, welche Funktionen aller drei Seelenteile, des denkenden, fühlenden und wollenden bezeichnen. Darüber, daß diese Zusammensetzungen mit Mana zur Feststellung der psychischen Qualität des Manabegriffes gebraucht werden können, kann wohl kein Zweifel bestehen. TREGGAR, der beste Kenner dieser Verhältnisse, ist offenbar von diesem Zusammenhange überzeugt. In seinem Abschnitte über das noch besonders zu behandelnde Manawa schiebt er (Comparative Dictionary¹, S. 205, Sp. 1) die Worte: Vgl. Mana, Macht, Einfluß ein und ebenso in den über die Bedeutung des Manawa auf Hawai handelnden Teilabschnitt (S. 205, Sp. 2): Vgl. Mana, Geist, Energie, Intelligenz, eine Bedeutung, die er auch auf S. 203 (Sp. 1—2) unter Hawai, wahrscheinlich nach ANDREWS, der diese Bedeutung bringt, aufzeigt. Ebenso fügt er in den über *manao*, *manako*, *manakoto* handelnden Abschnitt (S. 204, Sp. 2) ein: Vgl. *mana* Intelligenz, Geist, Energie, und an einer anderen Stelle: Vgl. *mana* Kraft, wirksam. — P. W. SCHMIDT scheint in seiner Rezension der oben genannten LEHMANN'schen Abhandlung² gegen die Verwendung der Manakomposita zur Feststellung des Sinnes des Manabegriffes überhaupt Mißtrauen zu hegen. LEHMANN lasse dem Manastamm eine Menge Suffixe anwachsen und gelange dadurch zu einer erstaunlichen Menge von Bedeutungen des Mana. Die wahre Bedeutung sei aus den indonesischen Muttersprachen festzustellen, wo in den verschiedenen Sprachen *manang*, *menang*, *mönöng*, *monang* etc. mit den Bedeutungen Gewinn, überwinden, siegen, siegreich sein, Triumph vorkomme. Das sie endende *ng* sei, wie immer beim Übergang in die melanesischen Sprachen, fortgefallen. Diese Feststellung steht nicht in unversöhnlichem Widerspruche zu dem, was die australischen Lexika zeigen. Überlegene und schließlich übernatürliche Kraft ist die Grundbedeutung auf beiden Gebieten.

¹ Wellington New Zealand 1891.

² Literarisches Zentralblatt, 21. Oktober 1916.

Auch auf dem indonesischen Gebiete scheint übrigens ein Zusammenhang des Mana mit der Seele zu bestehen. TREGGAR erwähnt (S. 203, Sp. 2) malaisch *manah* das Herz oder der Geist (mind). Was die Benützung der Manakomposita überhaupt betrifft, so ist TREGGAR, wie gesagt, von dem Zusammenhang derselben mit dem Kraftbegriff Mana überzeugt und betreffs der von W. SCHMIDT hervorgehobenen Vieldeutigkeit der Komposita muß man bedenken, daß alle polynesisch-melanesischen Worte erstaunlich vieldeutig sind. Es gibt kaum ein Wort, das nicht mehrere ganz heterogene Bedeutungen hätte, und oft hat ein Wort deren erstaunlich viele. Man nehme z. B. *hau*, dessen Grundbedeutung durch die Forschungen BESTS besonders feststeht. Neben der Grundbedeutung Wind, Seele, Persönlichkeit und Herrscherkraft findet sich da nach TREGGAR fast überall die Bedeutung Tau, auf Samoa Geschenk von gekochtem Essen, auf Tahiti Friede, auf Hawai (immer neben den Grundbedeutungen) die ebenfalls sehr häufig vorkommende Bedeutung kalt, daneben: die Stacheln sträuben wie ein Schwein und verschlingen; außerdem ist es dort der Name eines Baumes und ein Tanz zu lasziven Zwecken. Auf Tonga bezeichnet es u. a. eine lange Nadel aus Knochen, kommen, ankommen, das Instrument zum Tätowieren, die Löcher an einem Boote, durch welche die Stricke hindurchgezogen werden, und die Axt; auf Mangarewa bedeutet es u. a. Baum und die Baumwollblumen und Baumwollsamens aushülen; auf Fidschi die Hände zusammenklappen usw. Die Fülle der Komposita und ihrer heterogenen Bedeutungen ist vollends verwirrend. Verglichen mit vielen anderen Worten hat der Manabegriff ein verhältnismäßig deutliches Zentrum, nämlich Seelenkraft mit allen ihren möglichen Funktionen, teils nach der Richtung der Kraft, teils als bloße Betätigung dieser Funktionen in allen drei Seelenteilen. Ganz heterogene Bedeutungen sind in das LEHMANN'sche Verzeichnis besonders dadurch hineingekommen, daß er selbständige Gebiete, wie Neuguinea und die Gilbert-Inseln, mit in Betracht zog, ferner weil er die seinerzeit höchst verdienstlichen, aber auf sehr unvollkommenem Material basierenden Untersuchungen eines v. D. GABELENTZ berücksichtigte und endlich Worte wie *maka*, *mañai*, *mañalo*, *maga* mit aufnahm.

Besonders beweisend für die psychische Auffassung des Manas sind die Doppelbildungen mit diesem Begriffe, welche psychische Funktionen bezeichnen. FORNANDER¹ kennt auf Hawai *manamana* als ärgerlich sein, auf Samoa sich erinnern, was TREGGAR (Comp. Dict.) ebenfalls bringt, während PRATT² es für Samoa mit beständig im Sinne tragen übersetzt. MOOSBLECH³ kennt es für die Marquesas, Sandwich- und Gambier-Inseln nur als „se deviser“ — Aber auch die Menge anderer Komposita mit psychischen Bedeutungen ist groß. TREGGAR (Comp. Dict.) kennt als neuseeländisch *manaaki* Achtung bezeigen, *manahau* freudig, *manako* lieben, *manakonako* sich sehnen, sich grämen; für Samoa bringt er *mamana* lieben, ersehnen, *manatu* denken, *manao* wünschen, *manameu* lieben, wünschen; für Tahiti *manao* denken, über-

¹ FORNANDER, Comparative Vocabulary of the Polynesian and Indo-European Languages. London 1885.

² PRATT, A Samoan Dictionary. Paris 1862.

³ MOOSBLECH, Vocabulaire océanien français (Marquises, Sandwich, Gambier). Paris 1843.

legen, Gedanke, Plan; für Hawai, wo er, wahrscheinlich nach ANDREWS, *mana* selbst mit Geist, Charakterenergie, Intelligenz übersetzt, *hoo mana* verehren, *manuo* denken, überlegen; auf Tonga kennt er *mamana* Liebe, Liebhaber, *manatu* denken; auf Mangarewa *mamana* sich selbst achten; auf Paumotu *manako* Sinn, Vernunft, Empfindung. VIOLETTE¹ kennt für Samoa *manao* wünschen, wollen, *manatu* denken, sich erinnern. MOOSBLECH (siehe oben) kennt für die obengenannten Inselgruppen *manao* Denken, Rat, Plan, Kriegslust, *manaolana* hoffen, *manaoa* geduldig, *manaonau* klagen. JAUSSEN² hat für Tahiti *manao* Gedanke, Plan, denken. MARINER³ kennt für Tonga *manaco* lieben, bewundern, *manatoo* sich überlegen, sich erinnern. PRATT (siehe oben) erwähnt für Samoa *manao* wünschen, Wunsch, *manamea* lieben, wünschen, *manatu* denken, *manatuga* Erinnerung. Für Tonga nennt COLOMB⁴ *manatu* Gedanke, Erinnerung, denken, *mana fili* überlegen, *manako* Begierde, Leidenschaft, wünschen, *manavahe* Furcht, fürchten. DAVIES⁵ kennt auf Tahiti *manao* Gedanke, Idee, denken. Auf Hawai heißt nach ANDREWS⁶ *manoio* wirklich, substantiell, Glaube, Wahrheit, *manao* denken, sich erinnern, wünschen, wollen, Gedanke, Idee, Plan, *manako* Mutlosigkeit, mutlos sein, faul, *manana* ärgerlich sein. Für die Marquesas kennt DORDILLON⁷ *manaka* lebhaft, *manakao* Gespenst, *manana* sich ärgern. Auf der Oster-Insel gibt es nach CHURCHILL⁸ *manau* Sinn, Gefühl, Bewußtsein, Idee, Phantasie, Instinkt mit der entsprechenden verbalen Bedeutung und eine ganze Reihe Zusammensetzungen mit *manau*, z. B. *manau noa* nachdenklich. Für Paumotu kennt TREGAR⁹ *manako* Idee, Begriff, Meinung, denken, *haka manako* sich erinnern, *manakohaga* Gedächtnis, *manapago* betrübt sein und auf Mangarewa¹⁰ *mamana* sich selbst oder einander achten. Auf Neuseeland heißt nach WILLIAMS¹¹ *manaaki* Vorliebe haben, achten, *manahau* freudig sein, *manakaaka* lieben, ersehnen, ängstlich sein. GRÉZEL¹² kennt für Futuna *manatu* sich erinnern. Auf Neu-Kaledonien und den Neuen Hebriden kommt, falls die Lexika von COLOMB¹³ und MACDONALD¹⁴ nicht in diesem Punkte unvollständig sind, der Manabegriff nicht vor. HAZLEWOOD¹⁵ kennt auf Fidji zwar Mana, aber keine psychische Funktionen bezeichnenden Komposita und ebensowenig CODRINGTON und PALMER¹⁶ für Mota. Besonders

¹ VIOLETTE, Dictionnaire Samoa-français-anglais. Paris 1879.

² JAUSSEN, Grammaire et dictionnaire de la langue Maori, dialecte Tahitien. Paris 1898.

³ MARINER, An Account of the Natives of the Tonga. 2. Aufl. London 1818.

⁴ COLOMB, Dictionnaire Toga-français. Paris 1890.

⁵ DAVIES, A Tahiti and English Dictionary. Tahiti 1851.

⁶ ANDREWS, A Dictionary of the Hawaiian Language. Honolulu 1865.

⁷ DORDILLON, Grammaire et dictionnaire de la langue des Isles Marquises. Paris 1904.

⁸ CHURCHILL, The Rapanui Speech. Washington 1912 (Publ. of the Carnegie Inst. No. 174).

⁹ TREGAR, A Paumotuian Dictionary. Wellington New Zealand 1895.

¹⁰ TREGAR, A Dictionary of Mangarewa or Gambier Islands. Wellington New Zealand 1899.

¹¹ WILLIAMS, A Dictionary of the New Zealand Language. London 1852.

¹² GRÉZEL, Dictionnaire Futunien-français. Paris 1887.

¹³ COLOMB, Dictionnaire français-wagap-anglais. Paris 1891.

¹⁴ MACDONALD, The Oceanic Languages. London 1907.

¹⁵ HAZLEWOOD, A Fidjian and English Dictionary. London 1872.

¹⁶ CODRINGTON and PALMER, A Dictionary of the Language of Mota (Banks Islands)

wichtig ist das Wort *manava*, welches den Zusammenhang des Mana mit Seele einerseits und Atem anderseits zeigt. *Manawa*, sagt BEST (J. P. S. 9, 7—8), bedeutet Atem, Herz und wird von manchen (neuseeländischen) Stämmen für den Bauch gebraucht. Es gibt auch viele Komposita davon, z. B. *manawa reka* zufrieden, *manawa kino* oder *rau* unruhig. Das *manawa* nannten die Eingebornen den Sitz alles Wissens und aller Macht, den Ursprung geistiger und psychischer Stärke. Die acht *manawa* sind die acht Talente des Menschen. *Manawa wera* heißt versengten Herzens („seared heart“). In einer Überschrift übersetzt BEST *manawa ora* als Lebensodem. FORNANDER kennt auf Tonga *manawa* als Atem, auf Samoa als atmen, schlagen, pulsieren, auf den Marquesas als atmen, ebenso auf Neuseeland. TREGGAR, der, wie gesagt, in seinen Artikel über *manava* einschreibt: Vgl. *mana* Macht, Einfluß, kennt es für Neuseeland als Herz; *whatumanawa* bedeutet dort Nieren, Lunge, *manawa nawa* heißt niesen, *whaka manawa* Vertrauen haben; für Samoa kennt er *manawa* als Bauch, atmen, pulsieren, Atem, *manawaalofa* heißt beben, bemitleiden, wohlwollend sein, *roto manawa* Ergötzen; auf Hawai bedeutet es nach ihm Gefühl, Affekte, Sympathie, Geist, ein Geist, Geistererscheinung; *manawa nui* heißt dort Geduld. Auf Tonga kennt TREGGAR *manawa* als Mutterleib, schlagen, pulsieren; *manawaofa* heißt Mitleid, *manawafili* denken, überlegen, *manawa hoko* mutig, *manawajii* feig, *manawakawaka* Eifer, eifrig, *manawalahi* furchtsam, *faimanawa* der Magen, essen, um den Magen zu stärken; auf den Marquesas heißt *manawa* nach ihm Atem, Lebensodem, Seele im Todeskampf; auf Mangarewa Inneres eines Mannes oder Gefäßes, Seele, Bewußtsein, Eingeweide; auf Paumotu geführt, das Innere, *manavaneva* überlegen; auf Aneytum *nefutu manava* Herz. WILLIAMS kennt für Neuseeland *manavapa* Sehnsucht, sich sehnen, *manavanui* Starkherzigkeit, Geduld; JAUSSEN auf Tahiti *manava* Bauch, Inneres, *manavafali* Todesangst, *manavanawa* denken, *manavaru* Eßbegierde. MARINER nennt für Tonga *manava* Atem, *manavachi* kleiner Atem, Furcht, *manavahe* starkatmig, mutig. Nach VIOLETTE heißt auf Samoa *manava* Lebensatem, pulsieren, leben, atmen und *manavase* erschreckend. TREGGAR bringt für Mangarewa das Innere und geführt, wobei er als hawaisch *manawa* Gefühl, Sympathie und *manawa rata* laszive Wünsche zitiert. GREZEL kennt auf Futuna, einer Insel, etwa 100 Meilen nordwestlich von Fidschi, *faka manava* atmen machen, PRATT auf Samoa *manawa* als Bauch und pulsieren. CHURCHILL kennt für die ferne Oster-Insel nicht weniger als 26 Zusammensetzungen mit *manava*, dessen Grundbedeutung nach ihm Bauch ist. So z. B. *manava ahuahu* Verdauungsstörung, *manava more* betrüben, *manava tiha* außer Atem, *manava eke* schaudern, zittern, erstaunen. DORDILLON kennt für die Marquesas *manava* als Atmung und Puls. COLOMB scheidet auf Tonga zwischen *manava* Atem und *manava* Bauch. *Manavahe* (ohne Länge- und Kürzebezeichnung) heißt nach ihm Furcht, fürchten. Auf Tahiti heißt nach JAUSSEN *manava* Bauch, Inneres, *manava fali* Todesangst, *manamanava* denken, erwägen. ANDREWS kennt auf Hawai *manava ino* böse gesinnt, *manava* als Gefühl, Affekte, Geistererscheinung. Nach DAVIES heißt *manava* auf Tahiti Bauch, Magen, *manavanava*, wie nach JAUSSEN, denken, erwägen, *manavaru* bedeutet eine heftige Begierde. TREGGAR nennt für Paumotu *manava* das Innere und geführt; *manavanava* kennt er

ebenfalls als nachdenken. Auf den Marquesas heißt nach MOOSBLECH *manava* Bauch, Eingeweide, Atmung, Hauch. HAZLEWOOD kennt für Fidji *manava* nicht und ebensowenig CODRINGTON auf Mota, obgleich auf beiden Inselgruppen der Manabegriff existiert. Interessant ist eine deutsche Parallele. SANDERS bringt in seinem Wörterbuch der deutschen Sprache (I, 1007, Sp. 2): Solche Kraft oder Ingeweid.

Auch der Begriff des Hau, dessen enge Verbindung mit dem Manabegriff oben nachgewiesen wurde, ist über das ganze Gebiet verbreitet, auf dem der Manabegriff herrscht. TREGAR kennt dieses, wie oben erwähnt, sehr vieldeutige Wort ein schwer zu klassifizierendes. Neben der Grundbedeutung Wind, Hauch, Herrscherkraft treten noch besonders die von Tau, Feuchtigkeit und Kühle hervor. TREGAR kennt in seinem „Comparative dictionary“ *hau* auf Tonga, Tahiti, Hawai, Rarotonga, Mangarewa, Paumotu, in der Form *sau* auf den Fidji-Inseln und Samoa, und auf den Marquesas und Salomonen in der Form *oa*. In seinem Paumatuan dictionary nennt er *hau* als Königreich und herrschen, und in seinem Wörterbuch für Mangarewa als Respekt, Furcht, wie der Wind blasen. ANDREWS kennt das Wort für Hawai als Landbrise, kalt, Schnee, Tau, Ärger, Zorn. DAVIES kennt auf Tahiti nur *haumoe* kalter Nachtwind. HAZLEWOOD bestätigt das Vorkommen des Begriffs in der Form *sau* für Fidji als Befehl oder Verbot eines Fürsten neben sehr vielen anderen Bedeutungen. Nach MACDONALD („Oceanic languages“) heißt auf Efata, einer Insel der Neuen Hebriden, *sau* blasen, sanfte oder kalte Luft. Auf den Marquesas scheint das Wort in zwei Formen vorzukommen. DORDILLON kennt *hau i te pake* den Tabakrauch durch die Nase ausstoßen, und (vgl. oben TREGAR) *ao* Atmung, Hauch, Regierung, Befehl. Dieselbe Bedeutung weist CHURCHILL auf der Oster-Insel, wo *au* Rauch, Dampf bedeutet, für *ao* nach; ebenso findet sich nach ihm auf Samoa *ao* als Titel fürstlicher Personen neben *hau* Tau, frisch, blasen, Kühle. JAUSSEN kennt für Tahiti *hau* als Regierung, Dampf (*vapeur*), den Sieg davontragen, *haumani* als Langeweile, lässig, müde sein; VIOLETTE auf Samoa *sau* Landwind, Atmosphäre und *sausau* auf der Trompete blasen, was PRATT bestätigt. Nach WILLIAMS heißt auf Neuseeland *hau* Wind und berühmt sein, *hauhau* aktiv sein. MARINER kennt für Tonga wenigstens *how* für König oder Häuptling (king); COLOMB nennt für dieselbe Gruppe *hau* als tyrannisch herrschen. In seinem „Dictionnaire wagap.-français“ nennt er das Wort nicht, das also wohl in Neu-Kaledonien nicht vorkommt. Ebensowenig kennt es CODRINGTON auf Mota, einer der Banks-Inseln. Dagegen kennt GREZEL auf Futuna *sau* regieren, befehlen und *sausau* Tau. — Daß nirgends in den Lexikas etwas von der großen Bedeutung und Wichtigkeit des Wortes zutage tritt, das wie gesagt, mit Mauri zusammen wahrscheinlich das psychologische Äquivalent für die indonesischen Tondibegriffe ist, kann nicht wundernehmen. Ohne die Forschungen BESTS würde man auch, was Neuseeland betrifft, keine Ahnung von der großen Bedeutung haben, welche dieser Begriff für die Psychologie, den Kult und die Magie der Neuseeländer hat.

Dasselbe gilt von dem Begriff Mauri. Auch dieser ist über die ganze Inselwelt verbreitet. TREGAR kennt auf Neuseeland *mauri* und auf Samoa *mauli* als Herz. Auf Tahiti bedeutet es nach ihm Totengeist, auf Tonga

Hebamme. Auf Hawai kennt ANDREWS weder *mauri* noch *mauli*, welch letztere Form TREGEAR für Hawai, aber mit anderen Bedeutungen als den des Lebens, Herzens usw. nennt. Dagegen kennt MOOSBLECH für die Sandwich-Inseln *mauli* *zwa* beschwerte Atmung und *mauli oloe* ermüdet. Auf Paumotu heißt nach TREGEARs Spezialwörterbuch für diese Gruppe *mauri* Seele, Geist; auf Samoa Herz, was PRATT bestätigt. Auf Mota (Banks-Inseln) ruft man nach CODRINGTON und PALMER *maur*, wenn ein Kind niest; *maur* heißt dort, wie auf Ponape, leben. Auf den Marshall-Inseln findet sich nach denselben Gewährsmännern *mour* leben, was DORDILLON merkwürdigerweise nicht kennt. DAVIES kennt für Tahiti, wie TREGEAR (siehe oben), *mauri* als Totengeist, HAZLEWOOD auf Fidji *mauri mu* als Segenswunsch. MACDONALD („Oceanic languages“) auf Efata, einer Insel der Neuen Hebriden, *mauri* leben, Gebet, Zauberformel, *maurian* Leben, *bakamauri* beleben, *atamauri* (*ata* = Seele) der Geist des Menschen, der im Traum ausgeht. JAUSSEN bringt für Tahiti, darin TREGEAR und DAVIES ergänzend, Seele und Geist; VIOLETTE für Samoa *mauli* Geist, Vernunft. Auf Neu-Kaledonien, wo er *hau*, wie erwähnt, nicht kennt, nennt COLOMB *mulip* als Leben, lebend, wozu er „polynesisch *mauli*“ in Klammern setzt. In seinem dictionnaire Toga-français kennt er wie TREGEAR *mauli* als Hebamme. Nach CHURCHILL (S. 97) heißt auf den Marquesas *mouri* Furcht, zittern, für die Oster-Insel kennt er *maure ure* entmutigt, für Mangarewa dasselbe Wort als furchtsam.

Wie man sich den Zusammenhang des Hau und Mauri mit dem Manabegriff zu denken hat, kann eine Anschauung aus der Geschichte der Chemie erläutern. Ein dem Abu Musa Djaber (GEBER) zugeschriebener, nach den Anfangsworten gewöhnlich als „Traité de la miséricorde“ zitierter Traktat¹ besagt: Der Magnet zieht Eisen an vermittels einer spirituellen Kraft, die man nicht fühlen und sehen kann. — Die Gifte betätigen sich auf Grund ihrer inneren Kräfte, ebenso das Ambra, der Moschus und alle Wohlgerüche. Alle diese Dinge üben infolge ihrer spirituellen Kräfte in einem Umkreis, der größer ist als ihr Körper, Wirkungen aus. — Die Masse der körperlichen Dinge ist nur der Ort, Aufenthalt und Zufluchtsort der seelischen Dinge. Sie (die Masse) hat weder Kraft noch Nutzen. Man vergleiche damit den oben zitierten Ausspruch des neuseeländischen Tohunga über den Stein, welcher zerfließen würde, wenn er keine Seele hätte. Der Unterschied zwischen einem auf Hau, Mauri und Wairua basierten Mana und den GEBER'schen Aktionen („forces Agissantes“ in der Übersetzung BERTHELOTS) ist nur der, daß der Neuseeländer die Wirkung als etwas Übernatürliches ansieht, was GEBER offenbar schon nicht mehr tut. Ob allerdings auch der Australasier mit Mana immer nur eine ihm übernatürlich scheinende Kraft bezeichnet, ist eine schwer zu beantwortende Frage. TREGEAR² bringt für *mana* neben „supernatural power“ auch bloß „power“ und „powerful“, „effective“. CODRINGTON scheint betreffs der Melanesier geneigt, anzunehmen, daß sie nur übernatürliche Kraft darunter verstehen. In der einen der am Anfang dieser Abhandlung zitierten Stellen

¹ BERTHELOT, La Chimie au moyen-âge. 1893, III, S. 175–176.

² Comparative Dictionary. S. 203, Sp. 1.

betont er, daß Mana in allen Dingen gefunden werde, die außerhalb des natürlichen Naturlaufes liegen, in der anderen, daß sie Mana allem zuschrieben, was ihre Begriffe vom gewöhnlichen Naturlauf übersteige. Aber der Primitive kennt wohl überhaupt keine natürliche und deshalb auch keine übernatürliche Macht. Die Dinge haben nur mehr oder weniger Mana. Der Begriff der natürlichen Macht oder Kraft ist eine Errungenschaft der Wissenschaft, deren Hauptaufgabe darin bestand, durch das Experiment die wirklich konstatierbaren Kräfte oder, philosophischer ausgedrückt, die wirklich unserer Wahrnehmung sich darbietenden konstanten Folgen der Phänomene von den durch bloße Phantasie gefundenen zu scheiden. Wahrscheinlich sagt CODRINGTON ganz richtig (S. 213): So viel er wisse, hätten die Melanesier keine Substanz gekannt, welche, als Nahrung oder Getränk genommen, durch ihre natürlichen Eigenschaften nützlich oder schädlich wäre, bevor sie von den aus Queensland zurückgekehrten Arbeitern den Gebrauch des Arseniks kennen lernten.

Das schon oben mehrfach berührte Menschenmana (neuseeländisch *manu tangata*), das auf dem melanesisch-polynesischen Gebiet hauptsächlich als Häuptlingsmana zutage tritt, ist nur ein Spezialfall des allgemeinen Mana. Auch das Menschenmana leitet CODRINGTON durchaus von selbständigen Geistern ab. Außer in der oben zitierten Stelle, in der er behauptet, daß ein im Kampf erfolgreicher Mann sein Mana (nach dem Glauben der Eingebornen) von den Geistern eines erfolgreichen Kriegers habe, versichert er (S. 51—52): Nach dem Bericht eines Eingebornen („According to a native account“) beruht der Ursprung der Macht der Häuptlinge ganz auf dem Glauben, daß sie Verbindung mit mächtigen Totengeistern (*tindalo*) haben. Es ist der Glaube, den auch CICERO in pro Archia ausspricht: „Nemo vir magnus sine afflatu divino esse potest.“ Um einen Ausdruck der alten Kirche zu gebrauchen: ihr Mana ist nach CODRINGTON *θεόπνευστον*. In Wirklichkeit ist der Prozeß ein ganz anderer. Der Mensch fällt auf durch seine Taten, wie der Stein durch Form und Farbe. Er muß einen starken Hau und folglich auch Mana haben. Daß der Glaube an die Unterstützung durch einen Geist und die Verleihung des Mana durch denselben daneben ebenfalls und sehr häufig existiert, soll damit nicht geleugnet werden. Aber das Ursprüngliche ist es nicht. Nicht durch Zufall kommt es, daß, wie oben gesagt, Hau gebraucht wird, um die Herrschaft eines Häuptlings zu bezeichnen und manchmal diesen selbst (Tr. 42, 438; Bes. nach PERCY SMITH). Ebenso kennt MARINER (II, 82/83) *how* in der Bedeutung von *king*. Auch die oben nach LEHMANN zitierte Stelle aus LEOPOLDS „Prestige“, wo die Schar der Häuptlingsanwärter den letzten Hauch des sterbenden Häuptlings einzusatmen suchen, um sein Mana zu bekommen, ist in diesem Zusammenhange heranzuziehen. Vielfach steigen in Melanesien und Polynesien die Häuptlinge und Priester, ja ganze Menschenklassen, vollkommen in den Rang göttlicher Wesen (*atua*) auf und empfangen Opfer und Verehrung, so auf den Marquesas, Raietao, Samoa, Fidji, wie ja Ähnliches über die ganze Welt vorkommt. Aber dieses Aufsteigen geschieht nicht, wie CODRINGTON will infolge des Glaubens, daß ein Geist ihnen helfe, sondern infolge des Glaubens

¹ Vgl. FRAZER, *The Magic Art and the evolution of the kings*. London 1911, 3. Aufl., S. 386—389.

an ihren Hau, gerade so wie der Glaube an ihren starken Tondi den indonesischen Fürsten zu ihrer göttlichen Macht verhilft.

Von diesem Durchtränktsein mit Hau kommt auch ihr starkes Tabu. Alles, was sie berühren, wird gefährlich, ja tödlich¹. Die fluidale Eigenschaft des Hau und des aus ihm entspringenden Mana, das hier unter dem Gesichtspunkt seiner Gefährlichkeit mit dem besonderen Namen Tabu bezeichnet wird, tritt bei diesen stärksten Manaträgern besonders zutage. Aber auch segensreiche Wirkungen können, entsprechend der von FRAZER aufgezeigten Doppelgestalt des Tabu, von den Häuptlingen ausgehen. Wie oben gezeigt, setzt auf Neuseeland der Priester seinen linken Fuß auf den Kranken, um so seinen Hau auf diesen wirken zu lassen. Ebenso befreit man sich auf den Tonga-Inseln, wo, wie gesagt, der Häuptling ebenfalls *how* heißt, vom Tabu, indem man den Fuß eines höheren Häuptlings berührt². Ob man das so Übertragene Hau oder Mana nennen will, ist gleichgültig. Es ist, wie gesagt, dieselbe Sache von zwei Seiten gesehen. Wie lange sich derartige Vorstellungen erhalten haben, zeigt die den englischen Königen zugeschriebene Fähigkeit, durch Berührung die Skrofeln zu heilen, der *royal touch*, der bis zur Königin Anna geübt wurde³. Sehr schön zeigt auch den fluidalen Charakter des Hau-Manastoffes, was DOUTTÉ⁴ über die nordafrikanischen Heiligen berichtet. Man berührt sie, um ihr *baraka* auf sich überzuleiten, mit einem Stock, wenn man im Gedränge nicht nahe genug an sie heran kann, und wirft Steine, deren Form man sich gemerkt oder die man mit Zeichen versehen hat, auf sie und drückt sie dann an die Brust. Man trinkt das Wasser, in dem sie sich wuschen, wie die Mohammedaner das Waschwasser Mohammeds tranken und sich mit seinem Speichel rieben. Es ist dasselbe Hau-Manafluidum, das in Polynisien, meistens wenigstens, als gefährlich angesehen wird, das hier als *baraka* (Segen) auftritt. So wusch man die Füße des Engländers BROOKE, um mit seinem Tondi die Felder zu befruchten⁵. Dieselbe Abzapfung des Manas durch einen Stock und zugleich den Zusammenhang mit dem Mana zeigt eine augenscheinlich nach dem Diktate eines Eingebornen erzählte, ziemlich unklare Legende (J. P. S. 3, 200), die auch LEHMANN (S. 38) in einem die Schwierigkeiten vermeidenden Auszuge erzählt. Darnach befiehlt ein sterbender Häuptling seinen Söhnen, seinen Kopf mit einem Stabe zu berühren und ihn zu Onkel Kahu zu tragen, „who would operate on the *mana*“ („or perform the purifying ceremonies“), da Ihenga dazu nicht imstande sei. So blieb das Mana des Stockes dauernd bei Kahu. So viel geht aus dieser, wie gesagt, recht unklaren Erzählung wohl mit Sicherheit hervor, daß das Mana des Häuptlings mit dem Stabe aus dessen Kopfe geholt wurde und in diesen überging. LEHMANN macht aus dem Stabe irrthümlicherweise einen Zauberstab. Den Zusammenhang des mensch-

¹ Vgl. FRAZER, *Taboo and the perils of the soul*. London 1911, S. 133—136.

² MARINER, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*. 2. Aufl. London 1818, I, S. 434 Anm., und II, S. 83/84.

³ Vgl. FRAZER, *The Magic Art*. I, S. 368—369. BLACK, *Folk Medicine*. London 1883, S. 140—142.

⁴ DOUTTÉ, *La société musulmane de Maghrib*. Alger 1909, S. 439—440.

⁵ LOW, *Sarawak*. London 1848, S. 259.

lichen Hau mit seinem Mana und zugleich deren Ableitbarkeit zeigen auch folgende Stellen: Der Priester, der sein Mana auf seinen Sohn übertragen will, läßt diesen in die große Zehe seines Fußes beißen (J. P. S. 3, 200) und ebenso beißt der Sohn des sterbenden Chefs, um das Mana seines Vaters zu gewinnen, in die große Zehe seines linken Fußes¹. Der Fuß gilt wegen seiner starken Schweißentwicklung als eine der Hauptstellen der Seelenstoffentwicklung oder -Ausscheidung². So erklärt sich, nebenbei bemerkt, wohl auch die Verwendung des Schuhs in der Magie der europäischen Völker.

Daß das Menschenmana oft in den abgeschwächten Begriff des „prestige, authority, trusteeship“ übergeht, ist wahrscheinlich und ebensowenig verwunderlich, als der Umstand, daß „virtus“, das lateinische Wort für Mana, auch die Bedeutung von Tüchtigkeit und Männlichkeit hat. Aber das Ursprüngliche ist diese abgeblaßte Bedeutung nicht. Richtig sagt schon MANING³, der Mana mit „virtue, authority, good fortune, influence, sanctity, luck“ wiedergibt: Mana ist eine Begleiterscheinung des Ansehens des Häuptlings. In diesem Sinn ist es nicht gleich Autorität, obgleich es diesem Begriff nahekommt. Auch mit Macht ist es nicht zu übersetzen; das genügt nicht; und ebenso sagt CODRINGTON⁴ mit Recht: Es ist nicht natürliche Geistesstärke, die einen Mann zum Vorsteher eines Dorfes macht, nicht überlegene Betriebsamkeit und ein scharfes Auge, die eines Menschen Güter wachsen und seine Ernte reich machen, es ist nicht natürliche Stärke oder Geschick, die seinen Pfeil geradeaus gehen lassen, sondern der Mann hat Mana; wozu nur zu bemerken ist, daß die oben genannten natürlichen Eigenschaften der Anlaß sind, der den Glauben an das übernatürliche Mana auslöst.

Eine Betrachtung verdient noch der Zusammenhang des Mana mit dem Tabu. Daß ein Zusammenhang besteht, ist sicher; aber es ist nicht ganz leicht, über die Art desselben zu einiger Klarheit zu kommen. Als BEST mit einem alten Maori über eine bestimmte, Ure genannte Zeremonie, bei der man sein Geschlechtsteil in die Hand nahm, sprach, sagte der Maori: Der Ure ist das gewichtige („important“) Mana des Tabu (Tr. 34, 74). In einer oben zitierten Stelle (J. P. S. 14, 220) spricht COWAN vom Mana tapu einer Waffe. Wenn jemand das Tapu gebrochen hatte oder auf eine Reise gehen wollte, biß er in den Balken der Latrine; denn diese ist sehr tapu und besitzt großes Mana (Tr. 37, 74). Ein Tute genannter Zauberspruch (*tute* = abwehren) ist bestimmt, wegzutreiben „the hurtful powers of tapu, mana or parapara“, d. h. to make common (*noa*) or render harmless (Tr. 38, 224). In einem Zauberspruch⁵ heißt es: Be food for me, the tapu and the mana of your atua, und ebendasselbst sind verbunden: the tapu of the food and mana of the food. Die rechte Seite des Menschen, sagt BEST (J. P. S. 11, 25), ist der Sitz seiner Zauberkraft und folglich bis zu einem gewissen Grad tapu. — Ein Zusammenhang besteht zwischen dem Tapu und dem Mana also jedenfalls. Offenbar wird er auch durch

¹ TREGGAR, The Maori Race. Wanganui New Zealand 1904, S. 150.

² Vgl. KRUJIT S. 43—46 (Schweiß als Sitz von Seelenstoff).

³ Old New Zealand by a Pekaha Maori. London 1863, S. 205—206.

⁴ Journal of the Anthropological Institute X, S. 279.

⁵ SHORTLAND, Maori religion. London 1882, S. 39.

den Begriff des Hau gegeben. Allgemein gesprochen, sagt BEST in einer oben zitierten Stelle, kann der geschilderte Zustand (das Durchtränktsein mit Hau) als Tapu bezeichnet werden (Tr. 41, 284). Auf dem Hau beruht aber, wie oben gezeigt, auch das Mana. Es ist also dasselbe seelische Fluidum, Hau oder Mauri, das einerseits als Tabu, d. h. als eine den Träger schützende und andere, die ihn verletzen, gefährdende Eigenschaft, anderseits als Kraft zutage tritt und ihm so sowohl die Schutzwaffen als die Angriffswaffen im Kampfe des Lebens liefert. Einen Zusammenhang aller drei Begriffe, Hau, Tapu, Mana, zeigt folgende, schon teilweise zitierte Stelle: Die Latrine ist sehr *tapu* und besitzt großes Mana. Ein alter Mann sagte BEST darüber: Die Latrine (*paepae*) ist das *tangala matua* (nach der Anmerkung eine singuläre Ausdrucksweise, wahrscheinlich aus einem alten Phalluskult); sie ist der *hau ora* des Menschen (Tr. 37, 52). Der Vorgang ist also hier offenbar folgender: Der Hau des Menschen dringt aus seinem Geschlechtsteil in den Balken der Latrine (in den man beißt, um sich vom Tapu zu befreien), wodurch dieser zugleich Tapu- und Manaträger wird. Denselben Zusammenhang zeigt es, wenn BEST (Tr. 37, 52) sagt: Der Priester setzt seinen linken Fuß auf den Kranken, weil dieser sehr *tapu* ist. Wie oben gesagt, dringt aber in den Kranken das auf dem Hau beruhende, ja von TREGEAR¹ diesem gleichgesetzte Manea des Fußes. Wenn, wie wahrscheinlich, Manea mit Mana zusammenhängt, so zeigt sich auch hier ein Zusammenhang aller drei Begriffe: der Fuß hat als starker Hautträger Tabu und Mana zugleich. — Auch was über das Schwinden des Tabu berichtet wird, zeigt diesen Zusammenhang zwischen Tabu und Mana. Wird der Hau, Mauri, Ora, Kawa ora des Maori durch Zauberkraft oder durch Berührung mit den Weißen, besonders mit ihren Kochtöpfen, geschädigt, so wird der Maori *tapufrei noa, tamanoa, whakanoa*, „desecrated“, oder wie sich BEST vielfach ausdrückt, befleckt oder besudelt („defiled, polluted“)². Damit schwindet aber auch sein Mana. Ich sehe, sagte ein alter Maori zu BEST, daß der Maori sein eigenes Wohlfühlen, Ora und Mana, aufgegeben hat, indem er dem des weißen Mannes folgte (Tr. 37, 9).

Vielfach wird auf Neuseeland auch das Mana von Waffen erwähnt. Der Maori war sehr kriegerisch. In seinen Legenden spielen die Helden der Vorzeit und ihre Waffen dieselbe Rolle, wie in denen der indogermanischen Völker. Ein mystischer Glanz umgibt diese Waffen. Viele stammen von den Göttern selbst. Wie Odin dem Geschlechte der Wölsunger das Schwert Gram verleiht, wie die Waffen des Achilleus von einem Gotte gefertigt werden, wie Rolands Schwert Durendart vom Himmel herabkommt, so gehen auch viele dieser Waffen auf die Götter zurück. Sie vererben sich vom Vater auf den Sohn durch viele Generationen. Viele haben Namen, wie so manche mittelalterliche Schwerter. Vor der Schlacht wurden sie, wahrscheinlich in der oben nach COWAN geschilderten Weise, als Orakel befragt und Zaubersprüche darüber gesprochen³. Entsprechend der oben angedeuteten Doppelwirkung

¹ Maori Race. S. 497.

² Vgl. Tr. 37, 8. 41, 258. 42, 436. HAMILTON, Maori Art. S. 204.

³ Vgl. GUDGEON, J. P. S. 14, 50—56, 220. BEST, J. P. S. 11, 234—238, und 12, 33—34.

TREGEAR, The Maori Race. S. 312—318.

ihres Hau waren sie nicht bloß voll Mana, sondern auch voll Tapu (J. P. S. 12, 33). Bei der Rückkehr mußte man darauf sehen, daß sie nicht *tamanoa*, „polluted“ wurden (BEST *ibidem*). Kein gekochtes Essen durfte ihnen nahen (TREGGAR, Maori Race 317). Nichts ist dem Tapu so feindlich als gekochtes Essen (BEST, Tr. 37, 30). Besonders drei Arten heben sich aus den sehr verschiedenartigen Waffen der Maori heraus: die Axt, die Mere, eine kurze, seitlich eingedrückte, oft geigenartig gestaltete Keule, mit der man dem Feinde den Rest gab, und besonders die Taiaha, die bald als Schwert, bald als Hellebarde bezeichnet wird, in Wirklichkeit eine dem Sponton der friederizianischen Zeit ähnliche, ungefähr fünf Fuß lange, aus hartem Holze geschnitzte und an dem einen Ende zungenförmige Waffe¹. Da diese Waffen unter den Begriff der Reliquien fallen, ist bei ihnen der Ursprung ihres Mana aus dem Geiste des Gottes, von dem sie stammen, oder der Vorfahren, die sie gehandhabt hatten, wahrscheinlich. Trotzdem spricht COWAN in der oben zitierten Stelle außer von dem ihnen innewohnenden Mana atua und Mana tangata wohl mit Recht von einem Mana tapu, d. h. von einem ihnen vermöge ihres eigenen Wesens (Hau) innewohnenden Mana. Aber auch wenn GUDGEON (J. P. S. 14, 55) zwei berühmte Taiahas „shrines“ der Götter nennt, und TREGGAR (Maori Race 318) ihr Mana „medium-ship or power of communication with the unseen world“ nennt, ist nichts dagegen einzuwenden. Genauer über die Empfindungen des Neuseeländers diesen Waffen gegenüber wird sich natürlich ebensowenig ausmachen lassen, wie bei den entsprechenden griechischen Beispielen. Wer will sagen, ob die Griechen in der Lanze des Achilleus, den Waffen des Herakles, den Schilden des Diomedes, Äneas, Euphorbos, Menelaos, die in verschiedenen Heiligtümern Griechenlands aufbewahrt wurden², etwas von den Geistern dieser Heroen gegenwärtig glaubten und davon ihr Mana herleiteten? Ob z. B. der Schild des Aristomenes, der den Thebanern in der Schlacht bei Leuktra zum Siege half, dies aus eigenem Mana oder infolge des in ihm anwesenden Manas des Aristomenes tat?

Bekanntlich hat man in der ersten Freude der Entdeckung aus dem Manabegriff auf das Vorhandensein einer sogenannten präanimistischen Religion geschlossen. So sagt z. B. ANDREW LANG³: Man nimmt an, daß unter dem Einflusse der oben genannten Emotionen („fear, awe, curiosity“) der Mensch die Idee eines nicht spirituellen und unpersönlichen „awfull“ und „powerfull“ faßte und seine entstehende Religion gegen dieses Unpersönliche lenkte. Als Residuen dieser Auffassung nennt er dann die Begriffe: Mana, Wakonda, Orenda, das *oudha* der Pygmäen und das *kutchi* der Dieri. Hier sind die verschiedensten Dinge zusammengeworfen. Nur das Orenda, das übrigens erst in der neuesten Zeit entdeckt worden ist und dessen Entdecker (HOWITT) auch der einzige Gewährsmann seiner Existenz geblieben ist, ist ein reiner Kraftbegriff wie Mana. Wakonda ist (wie Manitu) ein Allgemeinbegriff für alles Erhabene und Übernatürliche, wie das polynesishe Atua und das semitische El, das erst nach-

¹ Abbildungen der Mere gibt HAMILTON, Maori Art, Wellington New Zealand 1896, auf Tafel XXXI, der Taiaha auf Tafel XXVII.

² Vgl. PFISTER, Der Reliquienkult des Altertums. Gießen 1909, I, S. 331—337.

³ Contemporary Review, Bd. 95, S. 591.

träglich oder daneben zur Bezeichnung persönlicher Götter gebraucht wird. Es gibt ungezählte persönliche *wakonda* und *manitu*, wie es ungezählte Atuas gibt. Das *kutchi* der Dieri und das *oudha* der Pygmäen aber sind Zauberkraftsbegriffe wie das Arunkulta der Aranda, das loia der Yuin etc., die, wie alle Zauberkräfte, auf Erden benutzt werden, aber keine religiöse Verehrung finden. Wenn man nun das Mana speziell ins Auge faßt, so findet man keine Spur eines Verhaltens ihm gegenüber, das man als Religion bezeichnen könnte, wenigstens wenn man dem Worte Religion nicht den ärgsten Zwang antun und ihm eine Ausdehnung geben will, die es nicht besitzt. Ob das Mana durchaus „nichtspirituell“ ist, wie LANG sagt, muß nach dem oben Gesagten mindestens fraglich erscheinen, aber unpersönlich ist es genug, um das nicht auszulösen, was man nach dem Sprachgebrauch allein unter Religion verstehen kann: ein Gefühl der Furcht und Verehrung zugleich gegenüber persönlich gedachten, übermächtigen Wesen, welches das Streben hervorruft, diese Wesen durch Gebet und Opfer günstig zu stimmen oder wenigstens, wie die Australier, Zeremonien zu vollziehen, welche die Götter selbst oder die von ihnen abhängigen irdischen Wesen in erwünschtem Sinne beeinflussen. Das Mana ist ein Kraftbegriff, von den Zauberkraftsbegriffen vom loiatypus nur dadurch geschieden, daß es auch segensreiche Wirkungen hervorbringt, und wird als Kraftbegriff gelenkt, ausgesendet, infundiert, transfundiert, aber nie verehrt oder günstig gestimmt. Gerade indem der Melanesier und Polynesier die Kraft absonderte, schied er sie aus der Sphäre des eigentlich Göttlichen aus.

Anders steht die Frage, wenn man die Grundlage des Mana, den Hau oder Mauri, ins Auge faßt, dieses Theoplasma, um einen glücklichen Ausdruck HARTLAND's zu gebrauchen. Daß die Jäger einem Mauribaum Opfer hinwarfen (Tr. 42, 442), beweist weniger, da hier das Opfer einem gewöhnlichen Baumgeiste gelten könnte, dessen Sitz, der Baum, daneben als die Verkörperung des Landes- oder Stammesmauri gilt. Beweisender ist es, wenn der erste gefangene Vogel mit den Worten: Dies ist für den Mauri! in den Wald geworfen wird (Tr. 42, 437 und 438). Der Mauri des Waldes wird künstlich verkörpert (vgl. RÖHR S. 267—268); aber hier beweist schon das augenscheinlich an einem beliebigen Platze geschehende Hinwerfen des Vogels, daß das Opfer nicht dem künstlich verkörperten Mauri, sondern der nicht weiter lokalisierten Waldseele gebracht wird. Wenn ferner die Jäger von der Jagd zurückkehren, legen sie einige Vögel als Opfer für den Hau des Waldes beiseite (Tr. 42, 442). Was dann mit diesen geschieht, sagt BEST leider nicht. Auch ein Gebet an den Mauri kennt BEST. Es ist nicht bloß die Kraft des Rahui, sagt er in einer schon oben zitierten Stelle (Tr. 42, 451), die angerufen wird, sondern auch die des Mauri des Landes, der Personen, des Wassers, kurz aller Dinge. Hienach scheint also schon das Götterprotoplasma, auf Neuseeland wenigstens, religiöse Verehrung auszulösen. Wenn der letztere Bericht BESTs richtig ist, so näherte sich das erwähnte Gebet einem Gebete an die Weltseele. Aber selbst wenn man diese Formen der Verehrung in Betracht zieht, beweisen sie nichts für präanimistische Religion, d. h. Religion dem nicht Seelischen gegenüber. Der Hau ist sogar *anima* im vollsten Sinne des Wortes. Eine Religion

gibt es eben nur dem Seelischen gegenüber. Selbst wenn man an Stelle von präanimistischer Religion von einer präpersonalen Religion spräche, würde die Hauverehrung noch nichts beweisen. Der Hau ist eben der neuseeländische Ausdruck für Personalität. Das Merkwürdige ist nur, daß hier die Personalität eine so vage Lokalisation erfahren hat, daß man von einem Hau des Waldes oder Landes spricht.

Was die sprachliche Form des Wortes Mana betrifft, so sagt CODRINGTON darüber (S. 119, Anm.): Das Wort Mana ist beides, ein Substantiv und ein Verbum. Eine Transitivform des Verbs *manag*, *manahi* und *manangi* bedeutet Mana mitteilen oder damit influenzieren (nebenbei bemerkt auch ein Hinweis auf die fluidale Eigenschaft des Mana). Von einem Objekt, in welchem Mana sitzt, und einem Geiste, welcher von Natur Mana hat, wird gesagt, er sei Mana mit dem Gebrauch des Verbs (also wohl entsprechend dem Ausdruck *to mana*, den CODRINGTON manchmal braucht). Ein Mensch hat Mana, aber man kann nicht eigentlich sagen, er sei Mana. In einer anderen, am Anfang dieser Abhandlung zitierten Stelle sagt er, man könne nicht von den Menschen, wie von den Geistern, sagen, er sei selbst *mana*. Man könne nur sagen, es sei bei ihm das Wort als Substantiv gebraucht. Daß das Wort auch adjektiv ist, erwähnt CODRINGTON in beiden Stellen nicht. Doch zeigen die Lexika übereinstimmend auch adjektivische Übersetzungen, wie wirksam, mächtig, stark, wunderwirkend, sowohl für das Simplex als für die Komposita. Das Wort *mana* bildet mit dieser Verwendbarkeit als Substantiv, Adjektiv und Verb natürlich keine Ausnahme unter den polynesischen Worten. Es gibt, sagt CODRINGTON („The Melanesian languages“, S. 102—103), keine Wortklassen. Zwar fehlen Spezialformen von Verben und Substantiven nicht ganz. Aber mit demselben Worte kann man ohne jede Änderung jede Wortklasse bilden. — Es ist wahrscheinlich, daß die Worte im Bewußtsein der Eingebornen gewöhnlich Substantiva sind; und in der Vorrede zu seinem Lexikon der Insel Mota (S. XIII) sagt er: Man scheidet Wortklassen; aber fast jedes Wort kann jeder Wortklasse angehören: Substantiv, Adjektiv, Verb, Adverb oder Ausruf sein. Aber es gibt Worte, die durch ihre Endungen anzeigen, daß sie Substantiva oder Verben sind. — Das Wort *mana* gehört also augenscheinlich nicht zu den letzteren.

Sehr dankenswert sind unter diesen Umständen einige Aufschlüsse, welche der Missionär HOCART über die Verwendung des Wortes *mana* im Sprachgebrauch gibt¹. Wenn ein Mann, namens Rimbambesi, zu jemand sagte: Geh! Du wirst viel Fische fangen, und der Aufgeforderte fing wirklich viel Fische, so sagte man: *Rimbambesi mana*. Wenn man einen Menschen bei einer Krankheit behandelt, so bat man die Götter um Hilfe mit den Worten: *You mana*, d. h. setze deine Kraft in Tätigkeit. Das Verb *manani* nimmt das Erbetene als Objekt zu sich. *Manani kami iso* heißt: Gewähre uns einen Thunfisch. Eine Kur, die bei einem Kranken *mana* sein kann, ist *not mana* bei einem anderen. Wenn hier auch die einfache Bedeutung wirksam vorzuliegen scheint, so war *mana* sicher vor der Berührung mit den Europäern auch in dieser

¹ Man, Bd. 14, Nr. 6.

Verbindung gleich zauberkräftig. Auf die Bedeutung gespenstisch oder unheimlich läuft es hinaus, wenn ein Diener HOCARTS eine zerbrochene Fensterscheibe von einem hindurchgefahrenen Totengeiste zertrümmert glaubte und sagte: dies sei *mana*. Der oben angedeutete Ursprung des Kraftbegriffs aus dem Auffälligen und Unheimlichen tritt hier klar zutage. Ein Eingeborner umschrieb den Ausdruck: die Medizin ist *mana* mit: sie ist wirksam oder nützlich (*aonga*) und *mana* mit treffen, sein Ziel treffen („to strike, to hit the mark“). Ein Tonganer sagte HOCART: Wenn ich wünsche, daß jemand stirbt, und er stirbt wirklich, so ist dies Mana. Daneben die Bedeutung „wahr“ zu konstatieren, hat sich HOCART wahrscheinlich durch das englische „to come true“ und „les it be true“ verleiten lassen. Die von ihm angeführten Stellen lassen sich auch auf Grund der Bedeutung „wirksam“ erklären. — Auch einige andere Behauptungen HOCARTS wird man in Zweifel ziehen müssen. Auf Fidji, sagt er z. B., würde das Mana nur auf *ghosts* und *spirits*, auf Häuptlinge als Inkarnationen von Totengeistern und auf Medizinen angewandt. Von den letzteren würden einige stets durch Geister wirksam gemacht, andere sind es wahrscheinlich ursprünglich („originally“). Sollte hier wirklich außer den Geistern nur etwas so Untergeordnetes, wie die Medizin, als ursprünglicher Manaträger übrig geblieben sein? Die Fidjier würden sich damit über alle europäischen Völker erheben, bei denen, um nur einige Dinge zu nennen, das Eisen, die Palmkerze, der Besen, das Salz und so ungezählte andere Dinge als Manaträger existieren und verwandt werden, ohne daß eine Spur von einer Verbindung mit Geistern zutage tritt. Wenn der italienische Bauer bei Gewitter mit allen Glocken läutet und all sein Eisengerät auf den Hof wirft¹, wenn der deutsche Bauer bei derselben Gelegenheit Palmkerzen auf den Tisch stellt oder ins Feuer wirft, so ist es, wie oben gezeigt, das Tondi dieser Dinge selbst, nicht das eines mit ihnen verbundenen Geistes, das hier in Bewegung gesetzt wird. Davon, daß Geister als mit diesen Dingen verbunden gedacht werden, tritt in dem Volksaberglauben der modernen europäischen Völker keine Spur zutage. Ähnlich ist es zu beurteilen, wenn HOCART (S. 98) von Manablättern sagt: Jedenfalls sitze das Mana nicht bloß („not merely“) in ihnen, sondern hinge immer von der Persönlichkeit des sie Handhabenden ab. Die Blätter seien nicht in jedermanns Hand *mana*. Hieran mag soviel richtig sein, daß in vielen Fällen das hinzutretende Menschenmana (*mana tangata*) des Zaubersenden für wichtig angesehen wird, ja daß in einzelnen Fällen das Mana des Zaubersenden für zu schwach angesehen wird, so daß man an dem Zustandekommen des Zaubereffekts zweifelt; aber die Blätter haben auch noch ihr eigenes Mana, ohne das sie in der Hand auch des zauberkräftigsten Menschen nutzlos blieben. HOCART selbst deutet dies ja an, wenn er, wenigstens von einigen Medizinen zugibt, sie hatten ihr Mana „originally“, ohne Hilfe von Geistern, und von den Blättern sagt, das Mana sitze „not merely“ in ihnen. Die Verbindung mit einem Gotte, das ihm *sacer* oder Heiligwerden, ist erst eine späte Stufe der Entwicklung. Der römische Legionär, der sich beim Triumphe zum Schutze gegen die ihm folgenden Geister der Erschlagenen mit Lorbeer kränzte, der

¹ BELLUCI, La grandine nell'Umbria. Perugia 1903, S. 72 und 84.

Abergläubische in Hellas, der den ganzen Tag mit einem Lorbeerblatte im Munde umherging¹, dachten sicher nicht daran, daß der Lorbeer dem Apollo „heilig“ sei und dieser den Blättern sein Mana infundiere, sondern glaubten sich im wesentlichen durch das eigene Manafluidum der Blätter zu schützen. In HOCARTS Anschauungen liegt dieselbe Verkennung eines ursprünglichen, auf ihrem eigenen Hau basierten Mana der Dinge zutage, wie bei CODRINGTON.



¹ THEOPHRAST, *Characteres*, cap. 16.

Traditions Tonguiennes.

Par le P. REITER, S. M., Tonga-Tapu, Friendly Islands.

(Fin.)

Koe talanoa kihe kau Maui (koe Fakaláki).

1° Expédition de Mauiatalaga et Mauikisikisi contre le chien féroce Fulupuputa.

Pea na toki fakakaukau ai a Mauiatalaga mo Mauikisikisi o na pehe: Ta o mua ki Fisi kohe fonua ko Motuliki o kumi ae kuli, oku lau, oku fekai ai i Fisi. Pea na o ai leva hona vaka. Pea na tuu ki Fisi kihe fonua ko Motuliki, hono higoa, ko koe fonua oku ofi ki Pau, koe fonua ia oku eiki mo hau a Pau. Pea koia oku tuu ofi ki ai ae fonua oku ai ae kuli fekai, ko hono higoa oe fonua ko Motuliki. Pea koe higoa oe kuli fekai, ko Fulupuputa hono higoa oe kuli.

Pea tau hake leva hona vaka ki Motuliki, kihe fonua oku i ai ae kuli oku fekai, ko Fulupupu ta hono higoa! Ka oku ikai koe kuli, ka koe a taha kehe i kuli, he nae pehe ehe kakui, koe tevolope. He koeuhi nae hage hono lahi koe hosi. Pea nae supé ae hosi, ka e lahipe ae kuli. Pea kuo osi ae kakai oe fonua ko Motuliki, he ene kai. Pea ka alu hake ha folau, pea hau ae kuli o alu o tali ae vaka koie koeuhi ke ne kai.

Pea kuo liaki ae fonua, koe kuli fekaïpe: ka e ta! oku nofo he vao ae ogo tagata e tokoua mo hona tuofefine; oku nau hola koe manavahe kihe kuli kuo fekai. Pea nau hola ihe ana, ihe potu oku hagata-maki mo pautu. Pea oku ikai ilo akinautolu ehe kuli, ko Fulupuputa hono higoa.

Et alors délibérèrent Mauiatalaga et Mauikisikisi en disant: «Allons d'abord à Fidji, au pagode Motuliki¹ pour chercher le chien qu'on dit, qu'il est féroce là à Fidji.» Et ils allèrent à leur barque. Et ils abordèrent à Fidji au pays de Motuliki son nom. Mais ce pays est proche de Pau, lequel pays est chef et règne [à Fidji] domine [à savoir] Pau. Et c'est près de ce [pays] que se trouve le pays où restait le chien vorace, le nom du pays Motuliki. Et le nom du chien féroce, Fulupuputa², son nom du chien.

Et aborda leur barque à Motuliki, au pays où était le chien qui était féroce, Fulupuputa son nom. Mais ce n'était pas un [vrai] chien, mais quelque chose de plus qu'un chien³, car les gens disaient que c'était un diable⁴. Car était sa grandeur comme d'un cheval. Et était petit (à côté) un cheval, mais plus grand le chien. Et avait fini les gens du pays de Motuliki, son dévorer. Et quand abordait une barque, venait le chien et allait attendre cette barque, pour la dévorer.

Et était abandonné le pays, le chien vorace seul [y était]: mais tiens! restaient dans les bois deux hommes, et leur sœur; ils s'étaient enfuis par crainte du chien qui était féroce. Ils s'étaient enfuis dans une caverne, dans un endroit qui était abrupte et à pic. Et ne savait pas eux le chien Fulupuputa, son nom.

¹ Motu = île, liki = petite. — ² Fulu = poil, puputa = gras, gros. — ³ Quelque chose d'autre d'un chien. — ⁴ Il faudrait ici *faahi kehe*, marque de l'influence européenne dans le vocabulaire — item pour *hosi*.

Pea oku nofope ae kuli ia o takamilo ihe fonua, koe tatali ha vaka e tau age ki ai, ka ne hau o kai. Ka koe tuuga-mea oku nofo ihe ana, ko hono higoa oe fefine ko Sinailèlè, hono higoa. Pea ko hono tuogaane e tokotaha ko Tuitavake hono higoa; pea koe higoa o hono tuogaane e tokotaha ko Palusa.

Pea ko kinautolu tokotolu oku mau moui ihe fonua ko Motuliki, hono higoa! Koia oku nofo ai ae kuli fekai. Pea oku ikai te nau gaohi ha mea kai ihe aho, ka oku nau fai mea kaipe ihe pouli, koeuhi naa iloa kinautolu ehe kuli, pe iloa kinautolu mei Pau, pea hau ha folau o tamatei akinautolu. Koia oku nau nofo amai, koe manavahe kihe kuli fekai, moe manavahe kihe gaohi fonua kehekehe pea mo ha folau naa alu age o tamatei kinautolu.

Pea nau nofonoso, oku nofofu ae kuli ia oku fekai i hono ana, oku meape mo mapuni, pea meape mo mafahi. Pea koe ana ia oku nofo ai ae kuli fekai mo ene tau hake ae vaka Mauiatalaga mo Mauikisikisi.

Pea na o hake leva o hiki ki uta hona vaka. Pea na alea leva a Mauiatalaga mo Mauikisikisi o na pehe: Koe fonua ape eni oe kuli fekai, ko Fulupuputa! Pea na pehe ekinaua: Ke taupe mua heni hota vaka ka ta o o kumi ae kuli fekaini, ke ta iloa pe oku ije. Pea na o o kumi, kumi. Pea ikai te na ilo. Pea

Et restait le chien à rôder dans le pays, son attente d'une barque qui y aborderait, pour qu'il vienne la dévorer. Mais les personnes qui restaient dans la caverne, son nom de la femme, Sinailèlè¹ son nom. Et l'un de ses frères, Tuitavaké, son nom², et le nom de son autre frère Palusa.

Et eux trois étaient vivants dans le pays de Motuliki son nom. Là restait le chien féroce. Et ils ne préparaient pas de nourriture le jour, mais la préparaient dans les ténèbres, de peur que ne les découvrit le chien, ou ne les découvrit-on de Pau, et ne vienne quelque barque pour les tuer. Voilà pourquoi ils restaient dans la caverne, par crainte du chien et par crainte des autres pays et que ne vienne quelque barque pour les tuer³.

Et ils restaient [dans leur caverne], et restait le chien qui était vorace dans sa caverne qui tantôt se fermait et tantôt se fendait⁴. Et dans cette caverne restait le chien féroce au moment où abordait la barque de Mauiatalaga et de Mauikisikisi.

Et ils montèrent à terre pour soulever sur le rivage leur barque. Et se concertèrent ensuite Mauiatalaga et Mauikisikisi en se disant: «C'est peut être ici le pays du chien féroce, de Fulupuputa.» Et ils dirent: «Que reste ici notre barque, mais que nous allions chercher ce chien vorace, que nous sachions où il est.» Et ils

¹ *Sina* = *Hina* = Lune; *i* = dans, *lèlè* = course. — ² *Tui* = roi, *ta* = frapper, *vake* = bruit, a moins que *tavake* ne soit fidjien, ce qui est plus probable. — ³ Je me suis laissé dire par des vieillards qui furent à Fidji il y a plus de soixante ans, qu'alors encore, faire du feu sur le rivage en temps de guerre, et même quelquefois en temps de paix, était pris pour une provocation par les îles voisines et amenait des meurtres. — ⁴ Le mot *mea* qui donne à la phrase tonguienne quelque chose d'extrêmement littéraire et délicat, ne se peut traduire. *Mea* signifie chose, individu, et s'emploie pour toutes les actions. Le narrateur aurait pu dire: *i hono ana oku-mapuni mo mafahi*. Le sens aurait été absolument le même. Mais comme style, ce n'eût pas été la même chose.

na omi ai leva o nofo ihe mea ihe potu matatahi oku tau ai hona vaka; ka e ta! koe potu ia oku i ai ae ana oe kuli fekaï.

Pea na nonofo, nonofo, pea na alea ai leva: Ta o mua o fanifo i tahi mo ta kaukau. Pea na o ai leva o fanifo. Pea na fanifo, fanifo, pea mokosia a Mauiatalaga, pea pehe eia kia Mauikisikisi: Tamasii! kuo u mokosia, pa te ta hakea?

Pea pehe age e Mauikisikisi: Hakepe koe o ke alu ki uta o fakalaalaa, ka ke mafana, ka e oua ke u toki hake atu au. Pea alu leva a Mauiatalaga o nofo ihe oneone o fokotutu hono vae o fakalaalaa, pea ta! kuo mafanahia hono sino pea mohe.

Ka e fanifope a hono foha ko Mauikisikisi. Pea pehe age a Mauikisikisi: he kuo ne mau ae ika koe tenifa hono higoa, koe faahiga aga ta oku lalahi pea fekaï. Pea kuo alu age kia Mauikisikisi ke ūsi ia, kuo ohofua age ka iui. Pea ala hifo leva a Mauikisikisi o puke ae tenifa nae oho age ke uu iate ia, pea ne kuku leva hono ulu mo tamatei. Pea li leva ki uta mo lea atu a Mauikisikisi kihe ene tamai: Ala, koena ae ika ma au.

Pea mohepe a Mauiatalaga ia, pea fanifo, fanifo a Mauikisikisi, pea oho age foki ae aga e taha, pea ala hifo leva a Mauikisikisi o puke o tamatei, o li ki uta mo ui age foki kia Mauiatalaga: Ala, ko hoo ika!

Pea sio atu ai a Mauikisikisi kuo ikai iloa ane tamai, koe Mauiatalaga, ta! kuo mafahi ae ana

cherchèrent, cherchèrent. Et ils ne [le] trouvèrent pas. Et ils revinrent rester à l'endroit du rivage où restait leur barque; et tiens! c'était l'endroit où était la caverne du chien féroce.

Et ils restaient, restaient là, et ils se dirent: «Allons faire le fanifo¹ à la mer et nous baigner.» Et ils allèrent faire le fanifo, faire le fanifo, et se refroidit Mauiatalaga, et il dit à Mauikisikisi: «Tamasii², j'ai froid, montons-nous à terre.»

Et répondit Mauikisikisi: «Monte-toi, et vas à terre pour te mettre au soleil et te rechauffer, je monterai plus tard voir toi.» Et s'en alla Mauiatalaga rester sur le sable et s'assied les jambes en l'air pour se chauffer au soleil, et tiens! son corps se rechauffa³ et il s'endormit.

Et nagea son fils Mauikisikisi. Et dit Mauikisikisi, car il avait pris un poisson, un tenifa son nom, c'est une espèce de requin énorme et vorace. Et il s'était approché de Mauikisikisi pour le mordre, il s'était jeté sur lui pour le mordre. Et avait étendu sa main Mauikisikisi pour saisir le tenifa qui s'était jeté sur lui pour le mordre, et il le serra au cou et le tua. Et le jeta à terre en disant lui Mauikisikisi à son père: «Père, voilà un poisson pour toi.»

Et dormit Mauiatalaga⁴ et nagea⁵ nagea Mauikisikisi, et de nouveau se précipita sur lui un autre requin, et étendit la main Mauikisikisi pour le prendre et le tuer, et le jeter au rivage en appelant son père: «Père! Ton poisson!»

Et regarda par là⁶ Mauikisikisi, et avait disparu son père Mauiatalaga⁷; tiens! la caverne du chien vorace

¹ Fanifo consiste à nager avec la vague. — ² Le terme *tamasii* est un terme respectueux pour les enfants du Tuitonga quelque soit leur âge. — ³ Fut chaud son corps. — ⁴ Continua à dormir. — ⁵ Continua à nager. — ⁶ En jetant le poisson. — ⁷ N'était plus trouvé.

oe kuli fekai o fakaeteete mai o hau leva o ne kai a Mauiatatalaga, o ne faapuku, pea lamulamu o folofua. Pea hola leva ki hono ana ae kuli, o hu leva ki ai, o tokoto, he kuo ne folofua a Mauiatatalaga.

Pea sio mai ai a Mauikisikisi mei tahi, pea alu hake leva kuo ne mahalohalo o pehe eia: Ko eku tainaini kuo ikai iloa, naa kuo kai koa ehe kulini.

Pea alu hake a Mauikisikisi, kuo iloga ae topuvae oe kuli, pea kuo iloga moe toto o Mauiatatalaga. Pea toki ilo e Mauikisikisi kuo mate a Mauiatatalaga. Pea pehe e Mauikisikisi: Isa! Isa! ha mea kovi e hua! Ko eku tamaini kuo mata ihe kulini; kuo ma omai, omai koe tama-tei ae kuli jekaini. Pea koeni kuo ne lavai aku tamaini o mahaki ai. Pea pehe e Mauikisikisi: Ke u alu mui o kumi eku tamaini, pe oku ave o kai ife ehe kulini.

Pea muimui hake leva a Mauikisikisi o ne fakamui ape ae topuvae oe kuli ihe oneone, pea moe tafepe ae toto, kuo ilogape ihe oneone. Pea fakatotolo, fakatotolo e Mauikisikisi ae topuvae oe kuli moe toto o Maui. Pea alu o au ki pamaka, pea kaka o kumi ki oluga, pea kilu fuga maka pe oku tafe ai ha toto. Pea oku ikai. Pea kumi ai pea ikai ilo ha toto.

Pea alu hifo ai leva o alu o nofo ihe mea nae nofo ai ene tamai ko Mauiatatalaga. Pea faifaitaki foki a Mauikisikisi kihe nofo ai ene tamai ko Mauiatatalaga o nofo fakotutuu o hili-faki foki hono kouahe i hono nima, ka e sio atu i labo i hono faefine.

¹ A cause de son jet de poisson.

s'était ouverte pour venir doucement pour venir dévorer Mauiatatalaga, l'avalant d'une bouchée, le triturant et l'avalant d'un coup. Et s'enfuit ensuite dans sa caverne le chien, et y entra et s'y coucha, car il avait dévoré complètement Mauiatatalaga.

Et regarda ainsi Mauikisikisi¹ de la mer, et il monta ensuite [car] il soupçonnait et se disait: «Mon père celui-ci ne se voit pas, peut-être a-t-il été mangé par ce chien-ci.»

Et monta Mauikisikisi, étaient apparentes les marques du pied du chien. Et était apparent la trace du sang de Mauiatatalaga. Et alors sur Mauikisikisi que mort était Mauiatatalaga. Et dit Mauikisikisi: «Isa! Isa! Quel malheur arrivera! Mon père-ci est mort de ce chien-ci, que nous venions venions, le tuer de ce chien-féroce. Et voici qu'il a triomphé de mon père-ci qui en est mort.» Et dit Mauikisikisi: «Que j'aille d'abord chercher mon père, où a-t-il été emporté pour être mangé par ce chien-ci.

Et suivit ensuite Mauikisikisi en retraçant peut-être la trace des pieds du chien sur le sable, et les gouttes de sang qui paraissaient sur le sable. Et rechercha, retraça Mauikisikisi la trace des pieds du chien et du sang de Maui. Et il alla et arriva au rocher taillé à pic, et grimpa pour chercher en haut, sur la pierre si le sang y a dégoutté ou non. Et il y chercha et ne trouva pas [trace] de sang.

Et il descendit de là pour aller rester à l'endroit où était resté son père Mauiatatalaga. Et imita aussi Mauikisikisi la position de son père Mauiatatalaga; il tenait les jambes en l'air et reposait aussi sa joue sur son main, mais regardait en bout son aisselle.

Pea fokifape foki kuo mafaa hake ae gutu ana oe kuli. Pea fa-kaetute mai leva foki ke ne kai a Mauikisikisi. Koe laupei eia oku mohe eia o hage ko ene tamai. Pea sio atu leva a Mauikisikisi kuo hau ae kuli ke ne kai foki ia pea pehe ehe loto o Mauikisikisi o ne pehe eia. Mauman aku toki tamatei ae kulini, ka kuo mahaki eku tamaini a mate ihe ene kai.

Pea hau leva ae kuli o ohofua kia Mauikisikisi. Pea ta atu hono nima o puke ae ulu oe kuli, pea momou leva ki mui ae ulu oe kuli o hola, kuo ikai maui e Mauikisikisi. Pea lele atu leva a Maui o muimui ihe kuli o tuli. Pea lele leva ae kuli o hu ki hono ana. Pea lele leva a Maui kuo mapuni ae gutu ana oe kuli. Pea ne ai leva hono aka, pea lailai leva ae maka o momomoneo ae ana oe kuli. Pea toki ala atu a Mauikisikisi o puke ae ulu oe kuli o momosi hono kia. Pea lailai, pea mate. Pea fua hake leva ae kuli mo ene tamai oku kei tukupo ihe kete oe kuli o ave o tuku ihe malae oe fonua. Pea toki tafa ae kuli e Mauikisikisi o ne fahina hono kete. Pea toki too hake a Mauiatalaga kuo mate.

Pea toki ave leva ae kuli o omi ae afi o tutuaki a Mauikisikisi ae kuli. Pea vela ia o osiosi, o efuefu. Pea toki falikiliki ae gaohi mea ae louakau kehekehe, o taku ki ai a Mauiatalaga, o tokoto ai. Pea falikiliki ae potu e taha o tokoto ai foki a Mauikisikisi.

Et tout à coup s'entr'ouvrit aussi l'entrée de la caverne du chien. Et il s'approcha doucement pour dévorer Mauikisikisi. Il croyait qu'il dormait comme son père. Et le vit Mauikisikisi venir le chien pour le dévorer aussi, et dit le cœur de Mauikisikisi en se disant: «Pure perte! moi tuer maintenant ce chien-ci! car est mort mon père-ci, il est mort dévoré par lui.»

Et s'en vint le chien pour se précipiter sur Mauikisikisi. Et il frappa avec sa main pour saisir la tête du chien; et se déroba en arrière la tête du chien pour s'enfuir, et ne l'attrappa pas Mauikisikisi. Et courut ensuite Maui pour suivre le chien en le poursuivant. Et courut le chien pour entrer dans sa caverne. Et courut Maui et était fermé l'entrée de la caverne du chien. Et donna un coup de pied [Maui] et brisa la pierre et éclata en mille morceaux la caverne du chien. Et il étendit la main Mauikisikisi et saisit la tête du chien et [lui] écrasa le cou. Et fut pulvérisé [le cou] et crêva [le chien]. Et il emporta ensuite le chien et son père qui était encore dans le ventre du chien, et les porta et mit sur la place¹ du pays. Et éventa ensuite Mauikisikisi le chien et fendit en deux son ventre. Et en sortit Mauiatalaga qui était mort.

Et alors il emporta le chien pour prendre du feu pour brûler avec lui Mauikisikisi le chien. Et il brûla complètement et fut réduit en cendres. Et alors il couvrit [la terre] avec divers objets, diverses plantes, pour y déposer Mauiatalaga et l'y étendre. Et il couvrit un autre endroit pour s'y étendre Mauikisikisi.

¹ Cimetière.

Pea na takoto ua aipe, kuo no-fope a Mauikisikisi, kuo ikai ke kai, pea kuo ikai ke inu, ka kuo tokotope o fakatatau kia Mauiatalaga, ke na mahaki uape. Pea na takoto, takoto, pea toki mahaki a Mauikisikisi, kuo fakaanau aipe, koe ofa kihe ene tamai, ko Mauiatalaga. Pea fokotuu aipe hona hui ihe hala ihe malae.

2° Naissance de Tuimotuliki, descendant de Mauiatalaga et Mauikisikisi.

Ka e ta' oku toe tokotolu ae kakai oe fonua, ko Motuliki, koe fefine mo hono tuogaane e tokoua.

Koe higoa oe fefine ko Sinailèlè Pea koe higoa o hono tuogaane e tokotaha ko Palusa, hono higoa, peu ui fakatoga ko Alusa, ka ko hono ui fakafisi ko Palusa, hono higoa. Pea koe higoa oe lagata e tokotaha ko Tuitavake hono higoa, koe tuogaane foki o Sinailèlè.

Pea nau nofo ihe ana, koe pamaka oku malo. Pea oku ikai fui haanau mea kai ihe aho, oku nau feiumupe mo feitunu ihe pouli, koeuhi naa ulo haanau afi mo kokohu, pea iloa akinautolu mei ha fonua, pea hau hanau tamatei. Pea koeuhi naa iloi foki kinautolu ehe kuli fekai ko Fulupuputa hono higoa.

Pea nau nofo ai, nofo ai i honau uofoaga ihe vao, he koe ana oku nau nofo ai, koe mea oku haga-

Et étaient toujours couchés les deux, restait Mauikisikisi, il ne mangeait pas, il ne buvait pas, mais était couché s'égalisant [absolument comme] à Mauiatalaga, afin qu'ils meurent tous les deux. Et ils étaient couchés, couchés, et mourut Mauikisikisi, car il faiblissait toujours, le regret de son père Mauiatalaga. Et étaient entassés toujours leurs os dans le chemin, sur la place¹.

Mais tiens ! il restait encore trois personnes dans le pays de Motuliki, une femme avec ses deux frères.

Le nom de la femme Sinailèlè. Et le nom d'un de ses frères Palusa, son nom, et il est appelé en tonguien Alusa, mais son appeler fidjien, Palusa son nom. Et le nom d'un des hommes Tuitavake son nom, un frère aussi de Sinailèlè².

Et ils restaient dans la caverne, c'était un rocher taillé à pic. Et ils ne préparaient pour eux aucune nourriture le jour, ils ne faisaient la cuisine et les *tunu*³ dans les ténèbres, par peur que ne flambe leur feu et ne fume et ne soient découverts eux d'un pays, et ne vienne leur tuer. Et par peur aussi que ne découvre eux le chien féroce Fulupuputa, son nom.

Et ils restaient là restaient là dans leur demeure dans la brousse, car la caverne où ils restaient, un endroit

¹ Cimetière. On cite plusieurs faits de Tonguiens qui ont plus ou moins imité ce qui est raconté ici de Mauikisikisi : Les uns se sont laissés tuer dans un guêt-apens avec leurs amis ou leurs chefs, bien qu'ils pussent facilement échapper, ou éviter pour eux le guêt-apens. Les autres, qui ne pouvaient sauver un ami ou un chef dans un naufrage, se sont reprécipités dans les vagues. D'autres même se seraient absolument laissés mourir de faim comme Mauikisikisi. D'autres seraient simplement petit à petit morts, mais assez rapidement, de regret.

² *Tuitavake* pourrait aussi se décomposer : *Tui* = roi, chef, et *tavake* = nom d'un oiseau, le paille-en-queue. ³ Cuisines : nourritures enterrées avec des pierres préalablement chauffées.

*maki pea fuigataa. Koia oku nau
ia, koeahi naa iloi kinautolu ehe
kuli fekai, pea ne kai kinautolu, he
ho osi honau fonua, ae kakai, hono
ehe kuli; ka ko hono toe kinau-
lu, pea oku nau moui ko enau
ponofo ihe hagatamaki.*

*Pea nau nofo, nofo, pea fuoloa,
pea ikai te nau kei fanogo ki ha
kalou ae kuli. Pea naufifili ai: Koe
ulini, kuo ipe nai? Hono kuo ikai
i fai ene kalou!*

*Pea pehe age ai e hona tuofofine,
Sinailèlè, hono higoa: Ke u alu
ho o ahiaki, pe oku kei moui ae
ulini, pe kuo mate, pe kuo kakau ki
fonua. Hono ikai ke tau fanogo
haane kelai ilu pouli pe ihe aho.*

*Pea alu leva a Sinailèlè o fa-
pta. Pea alu alu ihe hala oku ai
malae oku tuku ai ae hui o
Mauiatalaga mo Mauikisikisi. Pea
iloi ae hui o Maui mo Maui.
Pea pehe e Sinailèlè ki hono loto:
«Ogo fua tagata koeni! eiki, oku
kotun hona huini! Ka e osi koe
ui o Mauiatalaga mo Mauikisikisi;
kuo oku ikai te ne iloi kuo mate ae
kuli, kuo tamatei e Mauikisikisi, koe
pea ihe ene kai a Mauiatalaga.*

*Pea alu a Sinailèlè, pea au ki
hi; pea ne vakai ihe oneone ha
puae oe kuli fakai. Pea ne vakai,
kai, kuo fuoloa kuo ikai iloga ha
puae oe kuli ihe oneone. Pea alu
ke leva kihe mea oku nau nofo
Pea tala age e Sinailèlè ki hono
ro tuogaane, o pehe age eia: Kae
pea fekamanavahe eni! Koe ogo
u tagata oku tuku hona hui ihe
alae, ihe hala. Pea oku alu age o*

abrupt et d'abord difficile. Là ils se
cachaient, de peur que ne les dé-
couvre le chien féroce, et ne les dé-
vore, car était fini leur pays, les gens
les dévorer le chien, et là restant eux,
et ils survivaient, leur demeurer dans
un [endroit] abrupt.

Et ils restaient, restaient, et long-
temps, et ils n'entendaient plus quel-
que aboyement du chien. Et ils re-
fléchissaient à cause de cela: «Le
chien-ci, où peut-il être? Son plus
faire des aboyements¹!»

Et dit leur sœur, Sinailèlè, son
nom: «Que j'aie d'abord voir, si est
encore vivant ce chien-ci, ou s'il est
mort, ou s'il a nagé vers quelque
pays. Son plus nous entendre son
aboyement la nuit ou le jour².»

Et alla ensuite Sinailèlè pêcher des
crabes. Et s'en alla par le chemin, et
s'y trouva la place où se trouvaient
les os de Mauiatalaga et de Mauiki-
sikisi. Et elle vit les os de Maui et
Maui. Et dit Sinailèlè à son cœur:
«Quels grands hommes ces deux-ci!
Seigneur, dont les os sont assemblés
ici!» Et finalement les os de Mau-
atalaga et de Mauikisikisi; mais elle
ne sut pas qu'était mort le chien, le
tuer Mauikisikisi, la chose d'avoir
dévoré Mauiatalaga.

Et s'en alla Sinailèlè, et elle arriva
à la mer, et elle regarda dans le
sable les traces des pieds du chien
vorace. Et elle regarda, regarda, il y
avait longtemps qu'il n'y avait plus
de traces des pieds du chien dans
le sable. Et elle remonta à l'endroit
ou ils demeuraient. Et dit Sinailèlè
à ses deux frères en leur disant:
«C'est une chose extraordinaire celle-
ci³! Deux énormes hommes sont

¹ Il n'aboie plus. — ² Car nous ne l'entendons aboyer ni la nuit ni le jour. — ³ C'est
une chose terrible.

felakaaki aipe. Pea kuo u au kihe tahi o vakai ihe oneone, oku ikai sii ke kei iloa ha topavae oe kuli fakaini.

Pea toe pogipogi hake, pea toe uhu mai a Sinailèlè o laka foki ihe hui o Maui ono Maui o alu o fai ene fagato. Pea felakaaki, felakaaki ene felakaaki ihe hui o Maui mo Maui. Pea ta! feitama ai leva a Sinailèlè.

Pea nau nofo, nofo mo hono ogo tuogaane, pea lahi ae feitama a Sinailèlè. Pea ilo ai leva e hono tuogaane, kuo feitama hona tuofefine ko Sinailèlè, pea kuo na felotomamahiaki o loto kovi ē kihē, loto kovi ē kihē o pehe e Palusa: Kuo agahala ape homa tuofefine mo Tuitavake, koe tagata ia e taha. Pea pehe foki e Tuitavake: Kuo agahala ape homa tuofefineni mo Tuitavake, koe tagata ia e taha. Pea pehe foki a Tuitavake: Kuo agahala ape homa tuofefineni mo Palusa, koe tagata foki e tokotaha. Ka kuo na fetukuakii, o lau e Palusa koe feitama homa tuofefine kia Tuitavake, pea lau e Tuitavake foki ia koe feitama kia Palusa. He kuo na fepeheaki, he kuo ikai te na iloi hono uhiga. He kuo nau nonofo, nonofo, pea kuo fokifape kuo feitama hona tuofefine. Pea kuo ikai to na ilo, pe koe feitama kia hai; koe mea ia kuo tupa ai ena felotomamahiaki mo ena fegaluaki.

Pea toki ilo ai leva hona tuofefine, ko Sinailèlè, hono higoā, he

abandonnés leurs os sur la place¹ sur le chemin. Et je suis allée en passant pardessus, et je suis arrivée à la mer pour voir sur le sable, plus ne se trouve de traces des pieds de ce chien vorace-ci.»

Et le lendemain matin, de grand matin alla Sinailèlè aussi et passa sur les os de Maui et Maui en allant faire sa pêche aux crabes. Et elle passa, passa en marchant sur les os de Maui et Maui, et tiens, se trouva enceinte Sinailèlè².

Et ils restaient, restaient avec ses deux frères, et fut grande³ la grossesse de Sinailèlè. Et connurent ainsi ses deux frères qu'était enceinte leur Sinailèlè. Et ils étaient en colère l'un contre l'autre, à être irrité celui-ci contre celui-là, et être irrité celui-là contre celui-ci, et disait Palusa: «A fait mal peut-être notre sœur avec Tuitavake, l'un des hommes.» Et disait aussi Tuitavake: «A fait mal peut-être notre sœur-ci avec Palusa, c'était l'autre homme.» Et ils se renvoyaient l'un l'autre [le crime] et disait Palusa: «Est enceinte notre sœur de Tuitavake», et disait Tuitavake aussi: «Est enceinte⁴ notre sœur de Palusa.» Car ils se disaient cela, car il ne connaissaient pas l'origine [de la grossesse]. Car ils avaient demeuré ensemble, demeuré ensemble, et soudainement était enceinte leur sœur. Et ils ne savaient pas la grossesse de qui⁵; cette chose-là causait⁶ leur irritation réciproque, et leurs murmures réciproques.

Et le sut ensuite leur sœur, Sinailèlè son nom, car elle entendit

¹ Le cimetière. — ² Il paraît qu'il n'est pas unique ce récit de conception curieuse dans les récits de Tonga. Le fils du neveu de l'auteur de ces récits, un de mes catéchistes me raconta celui d'une anguille qui conçut en se frottant sur la beurre de coco avec laquelle un chef s'était essuyé plusieurs fois en se baignant. — ³ Apparut. — ⁴ Mot-à-mot: la grossesse de notre sœur de Palusa. — ⁵ De qui elle était enceinte. — ⁶ Faisait naître.

kuo fanogo mai kihe ena femama-
hiaki ihe ene feitama. Pea pehe mai
e Sinailèlè, e hona tuofefine o ne
olomi mai. Ona, ula, te mo feita-
gaki. Oku ou fanogo atu oku mo
femamahiaki koeuhi ko eka feita-
nani, ka oku ikai, ula, te tau fai
ha mea pehe mo kimoua. Ka koeni
oku ou mahalo sili ko eku feitamani
ape kihe guohi hui oku fokotuu ihe
hala. Koe mea ape, ko eku felakaaki
ai, ka oku mo mamao mo mo ato-
ata iate au, ka mou nonofe feofoo-
fanipe, ka koeape ha mea ore laga
ai haatau pehe mo kimoua?

Pea ne tiki fimalie ike lea age
a hona tuofefine, ko Sinailèlè, hono
higoa, kiale kinaua. Pea nau nonofo,
nonofo, kuo nau ilo, kuo mate ape
ae kuli fekai; he kuo nau alu o
fagota i tahi, mo utu vai mai, kuo
ikai te nau kei mamata mo fanogo
hihe kalou oe kuli.

Pea nau nonofo, nonofo; pea
fae lea hona tuofefine, pea fanau
hifo koe tagata. Oku hupe ae ta-
masii, oku ikai hano, kakano, ka
koe nouape moe hui. Pea oku ava-
vape mo koko ae sino oe tamasii,
ka koe hokope o fakatatau kihe hui
o Mauiatalaga mo Mauikisikisi,
koeuhi ke iloi ko hona foha, pea ke
ke oape ae tamasii.

Pea alu ene fae ae tamasii o
fagota i tahi, pea fua leva ae ta-
masii o ave ki tahi o kaukau mo
fota hono sino i tahi. Pea fupe ene
alu ki tahi mo hono faa ane ae
ame o fota i tahi; pea fakaaau
hono sino o maopoopo, he kuo fa-

leur irritation de sa grossesse. Et
[leur] dit Sinailèlè, leur sœur, pour
réprimer [cela]: «Chéris, ne soyez pas
irrités l'un contre l'autre. Je vous
entends que vous êtes irrités à cause
de ma grossesse-ci, mais n'est pas,
chéris, que nous ayons commis quel-
que chose de semblable avec vous
deux. Mais voici, je pense un peu¹
ma grossesse-ci [vient] des os qui sont
entassés au chemin. La chose peut-
être [vient] de mon marcher par dessus,
mais vous êtes éloignés, et vous êtes
indemnes de moi, mais restez en
paix² réciproque; mais quoi, quelle
est la chose qui a produit?»

Et ils furent apaisés par la parole
de leur sœur Sinailèlè à eux son nom.
Et ils demeureraient ensemble, ils de-
meureraient ensemble, ils savaient
qu'était mort peut-être le chien vorace;
car ils allaient à la pêche à la mer,
et puiser de l'eau, et ils ne le vo-
yaient plus et n'entendaient plus
l'abolement du chien.

Et ils restaient ensemble, restaient
ensemble, et enfanta leur sœur, et
elle enfanta un garçon. Il n'avait que
les os l'enfant, il n'avait pas de chair,
mais que des nerfs et des os! Et il
était rempli de trous et poreux le
corps de l'enfant; tiens! il ressemblait⁴
pour qu'on reconnut leur fils, et que
fut comme un *oa* l'enfant⁵.

Et allait la mère de l'enfant pêcher
des crabes et emportait l'enfant et
le portait à la mer le baignant palper
son corps à la mer. Et elle continuait
son aller à la mer et emporter l'enfant
pour le palper à la mer; et commen-
çait son corps à se joindre, car pressait

¹ Je crois un peu. — ² En amour. — ³ Qui puisse produire une chose semblable avec
vous. Mais quelle occasion pourrait me mettre dans une pareille situation avec vous? — ⁴ La
ressemblance par être semblable aux os de Mauiatalaga et de Mauikisikisi. — ⁵ L'*oa* est un
panier dont on se sert pour la pêche.

*kakakano ae hui, ka kuo tuku ene
avaava mo ene koko, ka kuo ka-
kano, kuo ai hono kano-mate mo
hono kili, pea huo malohi.*

*Pea o hifo ai leva ehe ene fae
o ave foki ki tahi o fota hono sino,
pea osi hono fota, pea tuku ihe
vaivai o fakafoohake, o tokoto ihe
lau oe akau koe kape, hono higoa.
Pea fakaoluga hono ulu kihe mata-
uumumu hono higoa, ka e luku hono
tuuga-iku mo hono vae kthe vaivae.*

*Pea alu leva ene fae o fai ene
fagota. Pea hau ae ika koe teefo
hono higoa, ko hono higoa ihe ene
kei sii, pea ka lalahi leva pea higoa
koe kanahe. Pea hau leva a ene
fae o tagaaki ae kupega pea mau
leva, pea pehe age leva ehe tama:
Ko eku ikana, a, a, e oua e kai ai
ha tagata, ka e tapu ai, he koe ika
huo tapu iate au, he kuo hau o
laka i hoku sino, ka e kai aipe ae
fefine koloape, ke nau gofua ai. Pea
kapau e kai ha tagata, pea alu o
kai ihe vao, ke lilo, pea ka alu atu
ha kau fefine ki ha potu oku ai ae
teefo, pea liaki!*

*Pea pehe age ehe ene fae: Ta
hake ki uta, ke ave eta fagotani,
ke tunu, ke tan kai; ka koe higoa
oe tama ko Tuimotuliki, hono higoa.
Pea pehe age leva eia: Ta o mua,
ala, ki uta, he kuo u mokosia.*

3° Les gestes de Tuimotuliki, descendant de Mauiatalaga et Mauikisikisi.

*Pea na o leva kuo ikai ke fafa
ae tama, he kuo haelepe la! kuo
tupu o malohi, hi kuo hoko kihe ene
ogo tamai, ko Mauiatalaga mo Maui-*

de la chair les os, mais laissait les
ouvertures et cessait d'être spongieux,
avait poussé le maigre de sa chair
et la peau, et il était fort.

Et descendit aussi sa mère et
l'emportait à la mer pour masser son
corps. Et après son massage, elle le
mit sur le dos dans un endroit hu-
mide¹ et le coucha sur une feuille
de l'arbre, le *kape* son nom². Et elle
fit reposer sa tête sur un petit tas
de sable, mais laissa le dos³ et ses
pieds dans la flaque d'eau de mer.

Et alla ensuite sa mère faire sa
pêche. Et vint le poisson, le *teefo*
son nom; c'est son nom quand il
est petit, et quand il a grandi il
s'appelle *kanahe*⁴. Et s'en vint sa
mère pour ouvrir son filet, et le prit
et dit ensuite l'enfant⁵: «C'est mon
poisson, a, a, qu'aucun homme n'en
mange, mais qu'il soit *tapu*⁶ car ce
poisson est *tapu* de ma part, car il
est venu passer sur mon corps: mais
que le mangent les femmes toutes
qu'elles soient libres. Et si un homme
le mange, qu'il s'en crible dans les
brousses, qu'il se cache, et si des
femmes vont à l'endroit où mangent
[des hommes] le *teefo*, qu'on le jette
au loin [alors]!⁷»

Et lui dit sa mère: «Montons au
rivage, et emportons notre pêche
pour la cuire à la braise, que nous
la mangions»; et le nom de l'enfant.
Tuimotuliki⁸. Et il répondit: «Allons
mère, car j'ai froid.»

Et ils s'en allèrent, et elle ne
portait plus l'enfant sur le dos, car
il marchait, tiens! il avait grandi
s'était fortifié, il ressemblait à ses

¹ Où restait un peu d'eau. — ² *Arum costatum*. — ³ Le derrière. — ⁴ Le muge. —
⁵ Le jeune garçon. — ⁶ Défendu, sacré. — ⁷ Ce *tapu* s'observait jusqu'à l'introduction de la
religion chrétienne. — ⁸ Roi de Motuliki.

kisikisi: Pea na o hake leva ki uta. Pea tutu leva e Tuimotuliki ae vao moe gaohi fea, pea kuo ulo mo kokohu. Pea kuo ita mai one fae mo hono ogo tuasina.

Koeha! tama ē, kuo ke tutu ai ae fonuani? naa iloa mai mei Pau mae otu fonua oku ofi mai kiheni! Pea tala age leva ehe tama ko Tuimotuliki: Ko hoku mumu, ala, he kuo u mokosia. Pea pehe mai leva ehe ene fae: Oiaue! ha tama ko koe, te ke tae ofa! koeha kuo ke fakahalahalai ai kitautolu? Naa iloa mai ae afina, ho mumuna, meihe otu fonuani, pea han ha folau o tamatei akitautolu. Pea pehe age ehe tama: Oua, ala, te mou tokaga ki ai, ka e tukupe ke u mūmū, ke u mafana.

Ta! kuo iloa mai ae afi ene koku age. Pea fekau leva: Pau ke hau ae folau, pe koe tau meife kuo nau nofo age o fakakakai ae fonua kio liakina? Pea sio mai ae fae ae tama o ne ilo ae folau. Pea ne lau mai, lau mai pea vaka hogofulu. Pea ouiae leva, ouiaē! kohoia, tama, ho loto, koe folau eni, e vaka hogofulu, koe han eni ko hotau tamatei.

Pea pehe age ehe tama: Mou nofope, ala, oua te mou tokaga ki ai, ka e tuku aipe ke nau han ae folaua! Ta! kue ilope ehe tama; ko Tuimotuliki, kuo malohi aupito hono sino, kuo sii ae malohi o Mauiatatalaga mo Mauikisikisi, ka kuo malohi aupito ae tama ko Tuimotuliki.

deux pères Mauiatatalaga et Mauikisikisi. Et ils montèrent au rivage. Et brûla Tuimotuliki la brousse et les maisons, et tout flamba et fuma. Et se fâcha sa mère et ses oncles maternels¹.

«Quoi! enfant! Pourquoi a été mis le feu à ce pays-ci? On va voir nous découvrir de Pau et des autres pays qui sont proches!» Et répondit le jeune homme Tuimotuliki: «C'est mon chauffer, chéris, car j'ai froid.» Et lui dit ensuite sa mère: «Oiaue! quel enfant toi! tu n'as pas de cœur! Pourquoi nous as-tu mis dans ce piège? Qu'on voie² ce feu-ci, ton brasier pour te chauffer, des pays-ci, et que n'arrivent des pirogues pour nous tuer.» Et répondit le jeune homme: «Chéris, ne vous en inquiétez pas, mais laissez-moi toujours me chauffer, afin que j'aie chaud.»

Tiens! Est connu le feu sa fumée y allant. Et ordonna à Pau que vienne une flotille [pour voir] d'où vient ce corps de guerriers³ qui reste rien pour peupler ce pays abandonné-là. Et le vit la mère du jeune homme et vit la flotille. Et elle compta, compta, et dix embarcations, et elle cria: «Ouaie, ouiae, enfant! Doit être satisfait ton cœur⁴! Une flotille ici, dix embarcations, elles viennent ici pour nous tuer.»

Et répondit le jeune homme: «Restez calmes, mes chéris, ne vous en inquiétez pas, mais laissez toujours venir cette flotille.» Tiens! il savait le jeune homme, Tuimotuliki, qu'était très-fort son corps, était moindre la force de Mauiatatalaga et de Mauikisikisi; mais était très-fort beaucoup le jeune Tuimotuliki.

¹ *Tua-sina* qui est derrière la mère. — ² De peur qu'on voie. — ³ Ou: d'où viennent ceux qui ont débarqué, ou encore: un débarquement d'où. — ⁴ Tu as ce que tu voulais!

Pea ofi mai ae folau, pea alu atu leva a Tuimotuliki, pea fesi mai ae fuu niu, koe fuu haumatutu. Pea omi ia o fesi ua, pea ave o hunaki. Pea toe ala atu hono ninsa o fesi mai foki ae fuu haumatutu e taha o fesi ua, pea ave foki o hunuki ihe mata tahi. Pea fesi, fesi ae niu o ave o hunahunuki ihe matatahi. Pea tau mai ae vaka nae muomua mai, pea ala leva a Tuimotuliki o too mai ae fuu kupu-i-niu, o ne tologaki ae vaka koia, pea lailai iae vaka, pea mete moe kakai. Pea loe hau ae vaka e taha, pea toe ala atu a Tuimotuliki o too mai ae kupu-i-niu e taha o ne tologaki, pea lave ihe vaka, pea lailai. Pea mate ae kakai o osi. Pea ne tologi ae folau kotoope, pea lailai ae vaka e hiva, pea mole kotoope moe kakai o auha.

Ka ka toki muimui mai ae vaka, ko hono hogofulu ia ae vaka; pea kuo mate ae vaka e hiva; ka e fakamoui ae vaka e taha, ko hono hogofulu iu. Pea kuo ikai te ne tologi ia, ka kuo ne fakamoui ae vaka koia mo hono kakai. Pea pehe age e Tuimotuliki kihe ene fae mo hono oga tuasina: Mou omai, ala, ke tau heka ihe vakani, ke tau folau ai.

Pea nau alu lava ki Pau; pea nau mau ae tamasii eiki mei Pau, nae fai ene fakatevakatou. Pea fekau leva e Tuimotuliki: Mou puke mai ae tamasiina, ke mau ke omi ki vakani ke tou o folau.

Pea tuli mai ae kaiga oe tamasii o tala mai ke tukuage ae tamasii, ko Nokelevu hono higoa.

Et quand fut prête la flotille, s'en alla Tuimotuliki, et il brisa un gros cocotier, un cocotier élevé et vieux. Puis il l'apporta et le cassa en deux et l'emporta et le fixa [en terre]. Et il étendit de nouveau la main pour briser un vieux cocotier élevé et le cassa en deux, et l'emporta pour le planter au rivage. Et il brisa, brisa les cocotiers et les emporta pour les planter sur le rivage. Et s'approcha la pirogue qui était en tête, et étendit Tuimotuliki sa main et saisit un gros morceau de cocotier et le lança sur cette pirogue, et brisée fut la pirogue, et morts les gens. Et s'en vint une autre pirogue, et de nouveau étendit la main et saisit un gros tronçon de cocotier et le lança, et atteignit la pirogue et broya la pirogue. Et périrent les gens tous. Et il lança ainsi toutes les pirogues et broya neuf barques et elle disparurent toutes et les gens furent exterminés.

Mais suivit alors une embarcation, la dixième des barques. Et avaient péri neuf barques; mais avait épargné une embarcation, la dixième. Et il ne lança rien dessus, mais il fit échapper cette barque et ses hommes. Et dit Tuimotuliki à sa mère et à ses deux oncles: «Venez, vous, que nous montions sur cette embarcation-ci, que nous voyagions sur elle.»

Et ils allèrent ensuite à Pau. Et ils saisirent¹ un enfant chef de Pau, qui faisait flotter son embarcation en bois léger (*tou*). Et ordonna Tuimotuliki: «Vous, saisissez cette enfant-là, qu'on le prenne, et l'amène à l'embarcation que nous partions avec lui.»

Et poursuivirent [eux] les parents de l'enfant, en disant de laisser aller l'enfant², Nokelevu son nom.

¹ Trouvèrent. — ² De l'abandonner.

Pea talaage e Tuimotuliki: Oua! ka e tuku mai ke ma o folau ki Toga. Pea tala mai leva ehe tamai a Nokelevu mo ene fae: Pei, oua mua ke mou tatali, ka e oua ke o atu haane koloa mo haane mea kai, ehe koe tamasiina ko Nokelevu, hono higoa, koe tamasii eiki ena i Pauni.

Pea fetuku mai leva ene koloa ehekeheke mo hono oho, koe kakai. Pea hau leva hona vaka o folau mai ki Togani. Pea fakaafu enau umu, ihe vaha. Pea talaaga ehe kau vaka oe vaka kia Tuimotuliki: Kuo kakaha etau umu. Pea telaage e Tuimotuliki: Talape foki kia Nokelevu ke omai hono oho ke tao. Pea talaage leva kia Nokelevu. Pea pehe mai e Nokelevu: Alu taha o ta tefito mei ama, o ave ki taumua ke tao. Pea tai leva ae tagata, pea ave leva ia o tao, pea fuke ia o nou kai.

Pea pogipogi hake ae aho e taha, pea fakaafu foki enau umu, pea kakaha, pea alu foki hono tala kia Nokelevu: Kuo kakaha etau umu. Pea tala mei e Nokelevu: Alu taha o ta tefito mei ama ke ave ki taumua ke tao. Pea tai leva ae tagata koia o tao foki o nou kai,

Pea koe vaka koia naa nau oho-akipe ae tagata oku pehe: Koe ta tefito mei ama, koe vaka fisipe; ka oku ikai ha lea a ha vaka toga. Pea nae alu ihe vaka ha kakai toga, ka koe vakape oe kau Fisi. Ko enau hau meihe fonua ko Motuliki; ka

Et répondit Tuimotuliki: «Non pas! mais laissez que nous voyagions nous deux à Tonga.» Et répondirent ensuite le père de Nokelevu et sa mère: «Donc attendez d'abord, qu'on vous donne quelques siennes richesses et quelques siens vivres, car cet enfant-là, Nokelevu, son nom, un enfant chef lui là à Pau ici.»

Et [furent] apportées ensuite ses richesses diverses avec ses provisions, des gens. Et vint ensuite leur barque à eux deux et navigua vers Tonga. Et on mit le feu au four en pleine mer. Et dirent les matelots de la pirogue à Tuimotuliki: «Le four est brûlant.» Et répondit Tuimotuliki: «Dites donc à Nokelevu qu'on apporte ses vivres pour [les] cuire.» Et on le dit à Nokelevu. Et répondit Nokelevu: «Qu'aille quelqu'un couper une racine à bâbord pour [la] porter à la proue qu'elle soit cuite. «Et fut frappé un homme, et porté lui ensuite pour le cuire, et fut tiré [du four] lui, et ils le mangèrent.

Et le matin, un autre jour¹, et fut mis le feu à leur four, et fut ardent, et alla à son annoncer à Nokelevu²: «Est brûlant notre four.» Et répondit Nokelevu: «Qu'aille quelqu'un couper une racine à bâbord et l'apporte à la proue qu'elle soit cuite.» Et fut frappé cet homme-là pour le cuire aussi, et ils le mangèrent.

Et cette pirogue où ils n'avaient pour provision que des hommes, est dit: *Koe ta tefito mei ama*³, c'était une pirogue fidjienne. Mais [cette parole⁴] n'est pas la parole d'une embarcation tonguienne. Et n'allaient dans cette pirogue personne des gens

¹ Le jour suivant. — ² On fit le dire à Nokelevu. — ³ Couper la racine de bâbord.

⁴ *Te tefito mei ama.*

hono eiki ko Tuimotuliki, hono higoa, mo ene fae, ko Sinailèlè, hono higoa, mo hono ogo tuasina, ko Palusa, aia oku ui i Togani ko Alusa pea mo Tuitavake; koe ogo tuasina ia o Tuimotuliki. He koe hako ia o Mauiatalaga mo Mauikisikisi; he o ku mote o Mauiatalaga mo Mauikisikisi ihe fonua ko Motuliki i Fisi.

Pea hau ai, hau ai ae vaka ki Togani, ko enau kumi mai kihe Tuitoga, ke nau omi o nofo ai. Pea nau tau mai leva kihe potu fonua o Toga ko Hihifo hono higoa. Pea fehui mai ae ogo hou eiki oe vaka ko Tuimotuliki mo Nokelevu kihe kakai o Hihifo: Oku afio ae Tuitoga? Pea talaage ehe kakai oe potu fonua ko Hihifo: Oku afio ae Tuitoga ihe potu fonua ko Hahake, hono higoa. Koia nae tomua afio ai. Pea koe koga fonua nae afio ai oku ui ia ko Heketa, hono higoa. Pea nae higoa ia ko Mua foki. Pea oku i ai foki ae api oku higoa ko Olotele. Pea oku i ai foki ae otu lagi oe Tuitoga, aia oku ui koe faitoka. Pea koia oku higoa, ko Tunakava ae lagi oe Tuitoga.

Pea hau leva ae vaka oe kau Fisi, o Tuimotuliki hono higoa. Pea koia nae toa mo malohi o hokope kia Maui mo Maui, he ko hona hako o hona hui ihe ena mate. Pea koe eiki e tokotaha ko Nokelevu. Pea nau alu hake leva, o alu kihe Tuitoga. Pea ofo ae Tuitoga mo fiefia o pehe eia: «Kuo mau ene kau muli ko ene kau Fisi.»

Pea tau hake leva ae vaku i mala tahi, ko hono higoa oe potu

de Tonga, mais la pirogue [était] la pirogue des Fidjiens. Ils venaient [leur venir] du pays de Motuliki, son chef [était] Tuimotuliki, son nom, et sa mère Sinailèlè, son nom, et ses deux oncles maternels, Palusa, lui qui est appelé à Tonga Alusa, et Tuitavake. Les deux oncles maternels eux de Tuimotuliki; car le descendant lui de Mauiatalaga et de Mauikisikisi; car sont morts Mauiatalaga et Mauikisikisi au pays de Motuliki à Fidji.

Et s'en vint, s'en vint la pirogue vers Tonga-ci, leur rechercher le Tuitonga, pour qu'ils restassent avec lui. Et ils abordèrent à la partie de Tonga, Hihifo, son nom¹. Et demandèrent les deux chefs de la pirogue, Tuimotuliki et Nokelevu, aux gens de Hihifo: «Est là le Tuitonga?» Et répondirent les gens du pays de Hihifo: «Demeure le Tuitonga dans la partie du pays, Hahake son nom².» C'est là que demeurait d'abord le Tuitonga. Et la partie du pays où restait le Tuitonga est appelée Hékéta son nom. Et on l'appelait aussi Mua. Et il y a là aussi un *api*³ appelé Olotélé. Et il y a là aussi les *langui* des Tuitonga, qu'on appelle des cimetières. Et le [*langui*] celà est appelé Tunakava, le *langui* des Tuitonga.

Et s'en vint l'embarcation des Fidjiens de Tuimotuliki, son nom. Et lui était vaillant et fort, il tenait de Maui et Maui, car c'était leur descendant [le descendant], de leurs os après leur mort. Et un chef autre, Nokelevu. Et ils s'en allèrent à l'est pour aller vers le Tuitonga. Et il fut étonné et se réjouit et dit: «J'ai mes étrangers, mes Fidjiens!»

Et aborda ensuite la pirogue au rivage, le nom de l'endroit de ce

¹ Partie ouest. — ² Partie est. — ³ Terrain.

fonua koia, ko Matautu. Pea alu hake leva a Tuimotuliki moe oko-oka, o ikai te ne ai ihe oneone, ka ne ka ai o vilitaki ihe fuga maka. Pea ava leva ae fuga maka, koe fakailoga o hono toa mo hono malohi.

Pea nau alu hake o nonofo moe Tuitoga. Pea omi ae ika oe kupega oe Tuitoga, ko hono higoa oe kupega, koe Kupogalahi. Pea oku mau ai ae ika kotoape. Pea oku mau ai foki ae ika oku higoa koe teefo; ko hono higoa ia, he ene kei iki. Pea ka toki lalahi ae ika koia, pea toki fakahigoa koe kanahe. Ka koe ika koia nae tapu ia Tuimotuliki i hono kaukai ihe ene kai sii i Motuliki. Pea koia ne ne fakatapui ai ae ika koe teefo hono higoa.

Pea ka tufa ae ika ihe Tuitoga, pea age enau ika, koe kanahe hono higoa, pea ikai kai a Tuimotuliki, he oku tapu ai, ka e kaipe a Nokelevu moe kakai nihi. Pea nau nofo ai. Pea toki afioi ehe Tuitoga o pehe ekinautolu moe Tuitoga: Ta! oku ikai ke kai e Tuimotuliki i honau inasi oku faa ave ihe ika koe kanahe.

Pea toki afioi ehe Tuitoga. Pea toki fehuiage ae Tuitoga o pehe age eia: Tuimotuliki, koe ha ae mea oku ikai te ke kai ihe ika koe kanahe? Pea tala mai e Tuimotuliki kihe Tuitoga: Koe mooni! Eiki, oku ou tapu he ika koia, koe kanahe, he koe ika ne tapu iate au i hoku kaukai i hoku fonua i Fisi. Pea koia oku ou tapu ai o ikai te u kai ai.

pays Matautu. Et monta à terre Tuimotuliki avec le *okooka*¹ et il ne la planta pas dans le sable, mais la mit sur la pierre et perça en tournant [la pierre]. Et fut ouverte la pierre, le signe de sa vaillance et de sa force.

Et ils montèrent à terre et restèrent avec le Tuitonga. Et on apporta du poisson du filet du Tuitonga, le nom du filet, *kupengalahi*². Et on y prend tous les poissons. Et on y prend aussi le poisson qui s'appelle *teefo*³, c'est son nom quand il est encore petit. Et quand il a grossi ce poisson-là, et alors il est appelé *kanahe*⁴. Mais ce poisson là était *tapu*⁵ pour Tuimotuliki, depuis son baigner, quand il était petit⁶ à Motuliki. Et voilà pourquoi était défendu le poisson *teefo* son nom (à Tuimotuliki).

Et quand on divisait des poissons au Tuitonga, et donnait leurs poissons [aux Fidjiens] des muges, leur nom, et pas mangeait Tuimotuliki, car il était *tapu* pour lui, mais mangeaient [ce poisson] Nokelevu et quelques gens. Et ils demeuraient ensemble. Et alors le remarqua le Tuitonga, et ils dirent avec le Tuitonga: «Tiens! pas ne mange Tuimotuliki dans leur part qu'on leur porte [aux Fidjiens] du poisson la muge.»

Et alors [le] remarqua le Tuitonga. Et alors il demanda à Tuimotuliki en lui disant: «Tuimotuliki, pourquoi est-ce que tu ne manges du poisson, la muge?» Et répondit Tuimotuliki au Tuitonga: «C'est vrai! Seigneur, je suis *tapu* de ce poisson, la muge, car ce poisson a été *tapu* pour moi dans mon baigner dans mon pays à Fidji. Voilà pourquoi je suis *tapu* de lui, et je n'en mange pas.»

¹ Perche pour amarrer la pirogue. — ² Le grand filet. — ³ Petite muge. — ⁴ Muge. —

⁵ Défendu. — ⁶ Dans son jeune âge. — ⁷ La vérité.

Pea folofola age leva ae Tuitoga o pehe age eia kihe Fisi : Tuimotuliki, mai ho tapu, ke ta tapu mo ku ihe ika koia, koe kanahe. Pea pehe age e Tuimotuliki : Ko hoo tapu ai, kae fefei ai he kupaga oku mau ai ae ika koia? Pea te ke nofo koe, e ikai te ke kai ai? Pea folofola age ae Tuitoga : He ko eku haga kai ai ihe ika koia koeumaa? He koo hoge ika? Tukupe ke ta tapu ihe kanahe, ka ta kaipe ihe ika kehekehe kotoape.

Pea tapu leva ae Tuitoga ihe ika koia, koe kanahe o na tapu leva moe Fisi, koe fakailoga oe ofa ae Tuitoga ihe Fisi. Koe mea ia oku tapu ai ae tapu ae otu fonua ko Togani mo hono kakai ihe ika koe kanahe. Koe mea ihe tapu ae Tuitoga. Pea fekau ehe Tuitoga ke oua naa kai ae tamaiki tagata moe lalahi ihe ika koia, koeuhi ka kai leva ehe tamaiki tagata moe lalahi, pea kui honau mata, pea nau papala, pea nau pokua o kilia, pea tula honau ulu. Koe mea ia oku tapu ai ae kai ihe ika koe teefo. Pea kapau e kai ha niihi, pea fufu ke lilo, pea kaipe ihe vao pea liaki. Ka e gofuape ae tamaiki taahine moe fefine o nau kaipe kinautolu ihe ika koia.

Koe tupuaga eni oe vaka fisi koia ne hau o nofo i Togani ihe Tuitoga. Pea fakahako ai o tupu o tokolahi ae kakai oe vaka koia. Pea koe hako eni o Tuimotuliki, ae faahiga koeni oku higoa ko Tuitatau. Pea ko hono higoa oe tagata ko

Et répondit ensuite le Tuitonga et il dit au Fidjien : « Tuimotuliki, donne-moi ton *tapu*, que nous soyions *tapu* et moi aussi du poisson la muge. » Et répondit Tuimotuliki : « Et ton *tapu* à toi, mais que deviendra le filet où sera pris de ce poisson ? Tu resteras toi sans manger de ce filet là¹ ? » Et répondit le Tuitonga : « Et que je mange de ce poisson-là (la muge) pourquoi ? Car disette de poissons ?² Laisse donc, soyons *tapu* du kanahe, mais mangeons de tous les autres poissons. »

Et fut *tapu* le Tuitonga de ce poisson, la muge, et ils furent *tapu* avec les Fidjiens, c'est le signe de l'amitié du Tuitonga pour le Fidjien. C'est cette chose qui est l'origine du *tapu* de ces pays-ci, de Tonga-ci et de ses gens [habitants] du poisson la muge. C'est le *tapu* du Tuitonga. Et ordonna le Tuitonga que ne mangent de ce poisson ni les enfants mâles, ni les hommes, parce que s'ils en mangent les petits garçons et les hommes, aveugles seront leurs yeux, ils seront pourris, ils auront des boutons à la peau, et seront lépreux, et sera chauve leur tête. « Voilà pourquoi est défendu de manger le poisson le *teefo*. Et si quelques-uns en mangent, qu'ils le fassent en cachette qu'on ne le sache pas, qu'ils le mangent dans les bois, et le rejettent. Mais sont permis les filles et les femmes, et elles mangent de ce poisson-là.

C'est l'origine ici de cette pirogue fidjienne qui vint rester à Tonga, chez le Tuitonga. Et ils engendrèrent et devinrent nombreux les gens de cette pirogue. Et voici la descendance de Tuimotuliki, la race⁴ voici qui a nom Tuitatau⁵. Et le nom des hommes,

¹ Du poisson de ce filet. — ² Car mon tenir essayer à manger de ce poisson là pourquoi ? — ³ Car y a-t-il disette de poissons ? — ⁴ Famille, clan. — ⁵ Roi de Talou, montagne de Vavau.

Faigoa, pea ko hono higoa e tahako Tuitavake; pea ko hono higoa e taha ko Mougatoga; ko honau higoa ia oe faahigā o Tuimotuliki. Pea ko Mapu honau higoa e taha. Pea ko Siliika, honau higoa ia oe fefine mo honau higoa e taha ko Tułukava, ko honau higoa fefine foki ia. Koe hako ia o Tuimotuliki, ae faahiga Tuitatau.

Pea koe hako eni o Nokelevu, ae faahiga o Soakai. Ko honau higoa ia ko Soakai pea me Kavakalagi pea mo honau higoa ko Havea; koe faahiga o Nokelevu, aeni oku Soakai. Ko honau higoa ko Umufukemalu. Pea ko honau higoa e taha ko Funakioelagi. Ka gaohi higoa ia oe faahiga o Nokelevu.

Pea koe hako eni oe faahiga o Palusa, aeni oku higoa ko Alusa. Pea ko honau higoa e taha ko Ahio. Pea ko honau higoa e taha ko Fakahafua; pea ko honau higoa a taha ko Veamatahau. Pea koe hako eni oe faahiga nae taputapu, neni oku higoa ko Taufana. Koia oku ne tamule ae gaohi mea tapu oe Tuitoga.

Koe fakahako kotoa akinautolu oe vaka nae hau mei Fisi. Ho koe gaohi faahiga koia, oku naunofo ihe Tuitoga, koe gaohi faahiga fisi niihi, faahiga Haamoa, ae faahiga niihi. Ka koe hako eni oe faahiga fisi, a Ahio mo ene fanau mo hono foto-tehina, mo honau kaiga kotoape, koe hako ia o Palusa aia oku higoa

Faigoa, et un autre nom Tuitavake, et un autre nom Mougatonga¹. Ce sont les noms de la descendance de Tuimotuliki. Et un autre de leur nom Mapu². Et Siliika³, c'est leur nom pour les femmes, et un autre de leur nom Tulukava; c'est un de leurs noms pour les femmes. C'est la descendance de Tuimotuliki, le clan de Tuitatau.

Et la descendance voici de Nokelevu, le clan de Soakai⁴. Leurs noms à eux, Soakai et Kavakalangui⁵ et leur nom Havea (Brisé); la race de Nokelevu, la voici qui est [la race] de Soakai. Et leur nom Umufukemalu⁶. Et leur nom un autre Funakioelangi. Ce sont les divers noms de la descendance de Nokelevu⁷.

Et la descendance voici du clan de Palusa, voici il est appelé Alusa. Et leur nom un Ahio⁸. Et un autre de leur nom Fakahafua⁹. Et un autre de leur nom Veamatahau¹⁰. Et la descendance voici du clan qui était sacro-saint; le voici il a nom Taufana¹¹. C'est lui qui touche sans crainte (manie sans ménagement) les objets *tapu* (sacrés) du Tuitonga.

C'est la descendance entière eux de la pirogue qui est venue de Fidji. Car les diverses familles qui restent avec le Tuitonga, des familles fidjiennes quelques-unes, des familles Haamoa¹² quelques familles. Mais la descendance voici de la race fidjienne, Ahio avec ses enfants et ses frères cadets, et tous leurs parents,

¹ Montagne de Tonga. — ² Siffler. — ³ Pêcher à l'épervier le poisson. — ⁴ Le nom de Soakai m'a été expliqué comme signifiant: compagnons de repas, *soa* = *hoa* compagnon, *kai* manger. D'autres disent *sio-kai*; et alors ce serait chercher de la nourriture: *sio* = voir, *soa* à Samoa signifie compagnon. Y a-t-il un autre sens à Fidji? je l'ignore. — ⁵ *Kava, ka*, qui sera, *lagi* ciel, signifie aussi grand. — ⁶ *Umu* = cuisine, *fuke* = ouverte, tirée du four, *malu* = respectée, gardée, calme, apaisée. — ⁷ Je ne connais pas de sens à *Funaki*; *funa* = muer, mais *Funaki* m'est inconnu; *oe* du; *lagi* ciel. — ⁸ Tourbillon. — ⁹ *Faka* = faire, *ha* = paraître, *fua* = fruit, ou *afua* = beau. — ¹⁰ *Vea* = pour, *mata* = regard, *hau* = gouverner, roi. — ¹¹ *Taufa* = bourrasque, *na* = la; ou *Tau* = année, *fana* pour, *mafana* chaude; ou *Tau* nous *fana* tirer; ou *Tau* = aborder, arriver, *fana* = mât. — ¹² = Samoa.

fakatoga ko Alusa. Pea koe hako eni o Nokelevu, a Soakai mo honau faahiga. Pea koe hako eni o Tuimotuliki ae faahiga Tuitatau. Pea hako eni oe faahiga oku toputapu a Taufana mo ene fanau mo hono kaiga. Pea kuo nau tupu o tokolahi o movele i mamaui kotoape.

Ka koe hako eni o Mauiatalaga mo Mauikisikisi a Tuimotuliki, aia nae toa mo malohi aupito o hagepe ko Mauiatalaga mo Mauikisikisi. Pea koe hako eni o Mauiatalaga mo Mauikisikisi a Tuimotuliki, aia oku higoa koe Tuitatau, koe fakahako ia o Mauiatalaga mo Mauikisikisi oku kai moui i Momani.

Koe talanoa eni oe mea nae fai e Mauiatalaga mo Mauikisikisi, moe mea naa na fakatupu ihe ena moui i Momani; ena gaohi ae mea kehekehe mo ena tamatai ae gaohi manu fekai, moe gaohi akau kehekehe nae fekai. Pea koia ne na o ai kihe ogo mai kuli nae fekai i Tisi, ihe fonua ko Motuliki.

Pea oku mate ai a Mauiatalaga, hono kai ehe kuli fekai ko Fulupuputa hono higoa. Pea toe fakaanau aipe a Mauikisikisi o mate ihe mea nau mate ai ene tamai. Pea oku na fakatou mate i Fisi, ehe fonua ko Motuliki. Koe mateaga ia oe ogo tagata ko Mauiatalaga mo Mauikisikisi, akimaau na na fai ae mea kehekehe i mamani.

Ko hono gata eni oe talanoa oe mea nae fai ekinaua, e Mauiatalaga mo Mauikisikisi.

la descendance eux de Palusa, qui est appelé à Tonga, Alusa. Et la descendance voici de Nokelevu, Soakai avec son clan. Et la descendance voici de Tuimotuliki, le clan de Tuitatau. Et la descendance voici du clan qui est sacro-saint, Taufana et ses enfants et ses parents. Et ils se sont multipliés et dispersés sur la terre entière¹.

Mais la descendance voici de Mauiatalaga et Mauikisikisi, Tuimotuliki, celui qui fut vaillant et très-fort comme Mauiatalaga et Mauikisikisi. Et la race voici de Mauiatalaga et Mauikisikisi, Tuimotuliki, elle qui a nom Tuitatau, c'est la descendance elle de Mauiatalaga et Mauikisikisi qui est encore en vie sur terre.

Le récit voici des choses [que] firent Mauiatalaga et Mauikisikisi, et des choses qu'ils produirent pendant leur vie sur terre; leur faire des choses diverses, leur tuer les bêtes féroces, et les divers arbres qui étaient voraces. Et voilà pourquoi ils allèrent en apprenant [au bruit] qu'un chien était féroce à Fidji, au pays de Motuliki.

Et mourut là Mauiatalaga, son manger le chien vorace Fulupuputa son nom. Et aussi devient étique là Mauikisikisi à mourir à l'endroit où était mort son père. Et ils moururent tous les deux à Fidji, au pays de Motuliki. C'est l'endroit de la mort² les deux héros Mauiatalaga et Mauikisikisi, eux deux qui firent tant de choses sur terre.

Sa fin voici du récit des actes accomplis par eux deux Mauiatalaga et Mauikisikisi.

¹ Tonga, Fidji, Uvea, Sâmoa. — ² C'est la manière dont sont mort.

Das Paläolithikum und Epipaläolithikum Spaniens.

Von HUGO OBERMAIER, Madrid.

Die ersten Forschungen über den diluvialen Menschen in Spanien reichen über ein halbes Jahrhundert zurück und sind mit den Namen CASIANO DE PRADO, I. VILANOVA und SALVADOR CALDERÓN verknüpft. Seitdem hat die Zahl der Anhänger dieser Wissenschaft ständig zugenommen; wir erwähnen aus ihnen nur MARCELINO DE SAUTUOLA, E. DE PEDRAJA, P. ALSÍUS DEL TORRENT, den Grafen DE LA VEGA DEL SELLA, L. M. VIDAL, P. BOSCH, J. PÉREZ DE BARRADAS, LOR. SIERRA, MARQUIS DE CERRALBO, AL. GUINEA, A. ROMANI, F. DE MOTOS, ED. HERNÁNDEZ-PACHECO, M. CAZURRO, J. CARBALLO, J. CABRÉ, H. ALCALDE DEL RIO und J. PALLARÉS. Zu noch größeren Hoffnungen berechtigt die Zukunft, dank der vor wenigen Jahren erfolgten Bildung der „Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades“ und der „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas“, beide in Madrid, und der Errichtung einer prähistorischen Abteilung am „Institut d'Estudis Catalans“ in Barcelona, welche unter der fachmännischen Leitung von P. BOSCH GIMPERA steht.

In Portugal haben sich C. DE RIBEIRO, F. A. DE VASCONCELLOS, JOAQUIN FONTES, VERG. CORREIA, N. DELGADO und A. FONSECA-CARDOSO auf dem gleichen Felde erfolgreich betätigt.

Bibliographische Vorbemerkung.

Spanien besitzt noch keine periodische Fachzeitschrift, welche ausschließlich der *Ur- und Frühgeschichte* und deren Geschwisterwissenschaften (*Anthropologie* und *Ethnologie*) gewidmet wäre.

Die älteren Arbeiten einschlägiger Natur finden sich hauptsächlich in den folgenden Veröffentlichungen niedergelegt:

1. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid. (Erscheint seit 1881, und zwar seit 1882 in jährlich zwei Bänden.)

2. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid. (Erscheint seit 1897; jährlich ein Band. — Vorläufer dieser Zeitschrift sind die ältere Serie *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* [1871—1878], und das nur in einem Jahrgang [1896] erschienene *Boletín de Archivos, Bibliotecas y Museos*.)

3. *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, Madrid. (Erscheint seit 1901; jährlich ein Band. — Dieses „Boletín“ bildet die Fortsetzung der *Anales de la Sociedad Española de Historia Natural* [1872—1901], denen jeweils die „Actas“ beigegeben sind.) (Daneben erscheinen seit 1903 die „Memorias“, und zwar in zwangloser Reihenfolge. Sie umfassen derzeit [1919] zwölf Bände.)

4. *Boletín de la Sociedad Ibérica de Ciencias Naturales*, Zaragoza. (Erscheint seit 1902 und führte bis zum Jahre 1918 den Titel: „Boletín de la Sociedad Aragonesa de Ciencias Naturales“; jährlich ein Band. Daneben erscheinen seit 1919 „Memorias“, in zwangloser Reihenfolge.)

Dazu kommen neuerdings:

5. Die Veröffentlichungen der „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas“, Madrid. (Sie erscheinen seit 1914 in zwangloser Reihenfolge, und zwar in Form größerer Monographien, welche die Serie der „Memorias“ bilden, und in Gestalt kleinerer „Notas“.)

6. Die Veröffentlichungen der „Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades“, Madrid. (Sie erscheinen in zwanglosen Einzelheften seit 1916.)

7. Die Veröffentlichungen des „Institut d'Estudis Catalans“, Barcelona. (Von ihnen kommt an dieser Stelle der „Anuari“ in Betracht, der in jedem Bande ausführliche Mitteilungen, zu meist über die Archäologie und Urgeschichte Kataloniens entfällt. (Band I: 1907; Band II: 1908; Band III: 1909/10; Band IV: 1911/12; Band V: 1913/14.)

Portugal verfügt über die nachstehenden periodischen Fachzeitschriften:

1. *O Archeologo Português*, Lisboa. (Erscheint seit 1895; jährlich ein Band.)
2. *Portugalia*, Porto. (Erschienen sind nur Band I: 1899—1903 und Band II: 1904—1908.)
3. *Terra Portuguesa*, Lisboa. (Erscheint seit 1916; jährlich ein Band.)

An Ausländern brachten bereits L. LARTET und E. CARTAILHAC dem Problem des Eiszeitmenschen der iberischen Halbinsel spezielles Interesse entgegen, ferner L. SIRET durch seine wertvollen Untersuchungen in Südspanien. Noch intensiver war in den letzten zehn Jahren die Tätigkeit des „Institut de Paléontologie Humaine“ (Paris), vertreten durch H. BREUIL, sowie (während der Jahre 1909—1914) durch H. OBERMAIER und P. WERNER.

Die vorliegende Arbeit stellt sich zum Ziele, der Fachwelt einen zusammenfassenden Überblick über die bisher geleistete Arbeit darzubieten. Sie dürfte eines gewissen Allgemeininteresses um so weniger entbehren, als die jüngsten Forschungen nicht nur für einige Kulturniveaus neue regionale Leittypen sowie eine völlig neue (protoneolithische) Kulturstufe zutage förderten, sondern vor allem insoferne, als sich die iberische Halbinsel immer mehr als wichtiges Bindeglied zwischen Nordafrika und unserem Kontinente überhaupt erweist.

Unsere Studie gliedert sich in die nachstehenden Abschnitte:

- A. Das Paläolithikum Spaniens und seine Beziehungen zu jenem seiner Nachbargebiete.
- B. Das Epipaläolithikum.
- C. Das Protoneolithikum.
- D. Versuch einer geologischen Chronologie auf Grund der spanischen Fundergebnisse¹.

A. Das Paläolithikum Spaniens und seine Beziehungen zu jenem seiner Nachbargebiete.

Prächelléen: Steht vorläufig noch aus².

Die Ansicht des MARQUIS DE CERRALBO, daß in *Torralba* (Provinz Soria) Prächelléen vorliege, ist nicht haltbar³. Die Elefanten dieser Fundstätte ge-

¹ Die vorliegende Studie entstand während der Kriegsjahre 1914—1919. Der Leser wird aus eben diesem Grunde allenfallsige Lücken in Namhaftmachung von einschlägiger außerspanischer Literatur als seitens des Autors unbeabsichtigt und unvermeidlich zu entschuldigen wissen.

² Diese älteste einstweilen bekannte Paläolithstufe ist derzeit erst durch wenige Fundplätze in Frankreich erwiesen und trägt die vorläufige Benennung „Prächelléen“. Sie wurde von V. COMMONT auf der zweiten Sommerterrasse von St. Acheul, unweit Amiens, festgestellt, und zwar ohne Fauna. Die letztere findet sich dafür um so reichlicher in den gleichalterigen Fundstraten von Abbeville, in Gestalt von *Elephas (meridionalis) trogontherii*, *Elephas antiquus*, *Hippopotamus major*, *Rhinoceros etruscus*, *R. (leptorhinus?)* und *R. Merckii*, *Machairodus*, *Equus stenonis* u. a. - Dieser Faunenhorizont ist wesentlich gleichzeitig mit jenem von Mauer bei Heidelberg, mit *Homo Heidelbergensis*, *Elephas antiquus*, *Rhinoceros etruscus*, *Equus stenonis*, *Ursus arvernensis*, *Ursus Deningeri* etc.

³ E. DE AGUILERA y CAMBOA, MARQUÉS DE CERRALBO: *Torralba, la plus ancienne station humaine de l'Europe?* „Congrès internat. d'Anthrop. et d'Archéol. Préhistoriques.“ XIV. Session. Genève 1912. Bd. I (S. 277—290).

hören dem *Elephas antiquus*-Kreise an, nicht jenem von *Elephas meridionalis*. Von *Rhinoceros* liegt nur ein unbestimmbares Bruchstück eines Molaren vor, das tendenziös als *Rhinoceros etruscus* veröffentlicht wurde. Die dortigen Perferdemolaren tragen zwar archaische Reminiszenzen, aber ohne unmittelbare Anklänge an *Equus stenonis*. Außerdem fanden sich noch *Bos* sp. und *Cervus elaphus*.

Die menschliche Industrie von *Torralba* gliedert sich typisch in das jüngere Chelléen ein.

Altpaläolithikum.

(Chelléen, Acheuléen und Moustérien¹.)

Betrachtet man die Verbreitung des Altpaläolithikums in Europa sowie in seinen südlichen und südöstlichen Nachbarzonen, so findet man das durch den grobmandelförmigen Faustkeil charakterisierte Chelléen in Kleinasien (mit dem Südrande des Schwarzen Meeres, dem Kaukasus und der Kaspischen See als Nordgrenze), in Syrien und ganz Nordafrika vertreten², außerdem, in Europa, nur in Italien, Spanien, Frankreich und Südengland; in Zentral- und Osteuropa fehlt es hingegen gänzlich. Es ist angesichts dessen sehr wahrscheinlich, daß diese Kulturstufe von Süden her auf dem Mittelmeerrande nach dem Westen unseres Kontinents gelangte und daß die letztgenannten Gebiete an ihm überhaupt keinen Anteil hatten.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bezüglich des Acheuléen der französischen Schule, das in seiner älteren Stufe durch flachovale, in seiner jüngeren Hälfte durch feinspitze Fäustel gekennzeichnet ist und dessen Entwicklungs- und Hauptverbreitzungszone abermals innerhalb der Grenzen gelegen ist, welche wir für das Chelléen namhaft machten. Außerhalb dieses Gebietes, d. i. im mittleren und östlichen Europa, traten ältere oder jüngere Acheuléenkeile von „westeuropäischem Typus“ bislang nur als seltene Streufunde auf, abgesehen von einem stärkeren Zentrum unweit von Krakau (Polen)³. In anderen Fund-

¹ Wir haben uns hier nur mit dem zweifellos innerlich zusammenhängenden Altpaläolithikum Europas und seiner afrikanischen bzw. westasiatischen Nachbarzonen zu beschäftigen. Wenn dieser Urkulturkreis tatsächlich so ziemlich in allen fünf Erdteilen nachgewiesen ist, so spricht dies keineswegs notwendigerweise zugunsten einer einzigen, monogenetischen Urwiege desselben, sondern ist es im Gegenteil viel wahrscheinlicher, daß es sich um das Produkt ergologischer, der Urmenschheit angeborener Elementargedanken handelt, welche während des Quartärs an verschiedenen Zentren und völlig unabhängig zur Auslösung und Verwirklichung gelangten.

² Diese Tatsache wird in keiner Weise durch neuestens aufgetauchte Theorien erschüttert, wonach in Westasien und Nordafrika überhaupt kein Paläolithikum vorhanden wäre.

³ Es sind dies, rechtsrheinisch, die folgenden Plätze: Die Klusensteiner Höhle bei Letmathe; Hundisburg bei Magdeburg; Wustrow-Niehausen auf der Halbinsel Fischland mit isolierten Keilen des Altacheuléen und die Lindentaler Grotte bei Gera mit einem vereinzelt Keile des Jungacheuléen. [Vgl. H. OBERMAIER und P. WERNERT, *Paläolithikbeiträge aus Nordbayern*. „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.“ Bd. XLIV. Wien 1914 (S. 44—62).] — Dazu kommen, weiter östlich, zwei Altacheuléenkeile aus Miskolcz in Nordungarn und eine größere Fäustlingsserie gleichen Alters aus der Korytanja-Schlucht bei Ojców, bzw. vom Smardzewicer Berg bei Miechów, unweit Krakau. [Vgl. O. HERMAN, *Das Paläolithikum des Bükkgebirges in Ungarn*. Ebenda. Bd. XXXVIII. Wien 1908 (S. 232—263, Taf. I, Fig. 1 und 2); ferner: H. OBERMAIER und H. BREUIL, *Die Gudenushöhle in Niederösterreich*. Ebenda. Bd. XXXVIII. 1908 (S. 275—294).]

stationen, unter denen wir die Klausennische bei Neu-Essing und Kösten bei Lichtenfels a. M. als besonders typisch hervorheben möchten, offenbart sich hingegen ein Jungacheuléen mit „Sonderformen“, speziell mit außerordentlich feinen Flach- und Spitztypen, die wir an anderer Stelle bereits kurz beschrieben haben¹. Diese „Sonderkomplexe“ erinnern stark an das Solutréen, obschon sie natürlich mit dem letzteren nicht verwechselt werden können, und besitzen keine unmittelbaren Parallelen in Westeuropa, wenn auch ebenda mehrfache Konvergenzerscheinungen namhaft gemacht werden können².

Bezüglich des Moustérien gilt im allgemeinen, daß es in ganz Europa wesentlich einheitliche Charaktere aufweist, obgleich ihm eine starke Tendenz innewohnt, sich in regionale Untergruppen zu zersplittern. Faustkeile sind nicht allzu selten und meist vernachlässigt bearbeitet bzw. degeneriert³.

So scheint es denn, insofern unser derzeitiges Wissen bereits allgemeinere Schlüsse gestattet, daß das Chelléen eine mediterran-westeuropäische Urkultur darstellt, welcher in Zentral- und Osteuropa die Stufe eines „faustkeilfreien“ Primitivpaläolithikums entspricht, das in den untersten Niveaus von Taubach-Ehringsdorf vertreten ist und welches wir als „Prä-moustérien“ bezeichnen möchten. Aus diesem Prä-moustérien, dessen Wurzeln im Prächelléen zu suchen sind, hat sich höchstwahrscheinlich das spätere klassische Moustérien Europas allmählich herausentwickelt.

Das Acheuléen hätten wir zum mindesten in zwei Zonen zu gliedern. Das „Westacheuléen“ (mit Fausteln vom „französischen Typus“) hat anscheinend über den Rhein schwach nach Mitteleuropa übergegriffen, wobei es nicht ausgeschlossen ist, daß ein paralleler Vorstoß eines wesentlich damit identischen „Südacheuléen“ von Kleinasien aus über die noch unerforschte Balkanhalbinsel nach Ungarn und Polen erfolgte. Zu annähernd gleicher Zeit hätte sich im Osten (Westsibirien, Uralsk?) ein unabhängiges „Ostacheuléen“ entwickelt, das abermals Faustkeile aufgewiesen hätte und in seiner jüngeren Phase (als Jungacheuléen) bis nach Zentraleuropa vorgedrungen wäre [vgl. die Karte, Fig. 1].

Besitzt das europäische Moustérien, wie oben angedeutet wurde, tatsächlich eine nördliche Heimat, so wäre daraus zu schließen, daß es in der



¹ H. OBERMAIER, *Fouilles en Bavière*. „L'Anthropologie“, Bd. XXV. Paris 1914 (S. 254—262, Fig. 26 und 27) bzw. H. OBERMAIER und P. WERNERT, *Paläolithiktrübe aus Nordbayern* (a. a. O., Taf. I und II).

² So z. B. in Frankreich mehrfache analoge, wenn auch meist dickere Typen aus dem La Micoque-Kreise, in Spanien sehr dünne Silexblätter und Spitzen aus der Station von Las Delicias und von anderen Plätzen der Umgegend von Madrid.

³ Als deutscher Fundplatz mit schlechten Faustkeilen sei beispielsweise die obere Klaue bei Neu-Essing (Niederbayern) genannt. Aus Österreich und Polen möchten wir auf Grund unserer nunmehrigen Erfahrung hierherrechnen: Das untere Niveau der Gudenushöhle (Niederösterreich), jenes der Wierzhówerhöhle und die Freilandfunde bei Miechów (beide unweit Krakau). Trotzdem hat es nichts Überraschendes an sich, daß in einzelnen Gegenden im älteren Moustérien feine trianguläre Faustkeile auftreten, wie namentlich V. COMMONT für das Sommetal (Nordfrankreich) und P. WERNERT für die Manzanareszone bei Madrid festgestellt haben. Es handelt sich augenscheinlich um einen Typus des Acheuléen, welcher von den Moustérienleuten übernommen wurde, als beide Kulturen zusammenstießen.

af dem Kärtchen Fig. 1 eingetragenen Prämoustérienzone bereits im Keime vorbereitet“ gewesen wäre und alsdann, während der fremden Acheuléen-vorstöße, langsam definitive Formen angenommen hätte¹. Zum Schluß hätte sich von ebenda als ausgeprägte Kulturstufe nach dem Westen, Süden und Südosten unseres Kontinents verbreitet, was der Gletschervorstoß der Eiszeit wesentlich begünstigt haben könnte. Der Umstand, daß z. B.



-  Urzone des Chelléen (mit rohen Faustkeilen).
 Urzone des Prae-Moustérien (ohne Faustkeile).

- Pfeil 1: West-Acheuléen
 2: Süd-Acheuléen
 3: Ost-Acheuléen.
- } wesentlich identisch.

Fig. 1. — Urzonen des europäischen Chelléen und Prämoustérien samt den Verbreitungsbahnen des Acheuléen.

das Moustérien Nordspaniens starke Faustkeilreminiszenzen verrät, ließe sich in diesem Falle zwanglos dadurch erklären, daß diese Stufe ebenda auf stark verspätete und verlängerte Faustelindustrien stieß.

¹ Angesichts dessen begreift man die Schwierigkeiten, die bezüglich der exakten Bestimmung der Industrien von Krapina (Kroatien; mit *Rhinoceros Merckii*), des Wildkirchli am Säntis (Schweiz; mit einer desgleichen relativ milden Fauna) und anderer Plätze obwalten, zumal ebenda überdies die Artefakte zumeist aus sprödem Gestein geschlagen sind. Wir selbst haben diesbezüglich im Laufe des verflossenen Jahrzehnts unsere Meinung wiederholt geändert und glauben heute, daß diese Stationen überhaupt kein „echtes Moustérien“ enthalten, sondern ältere „faustkeilfreie“ Vorstufen desselben darstellen.

Spanien¹ fällt, nach dem eben Ausgeführten, in die europäische „Westzone“; sein Altpaläolithikum deckt sich demgemäß typologisch in allen Hauptzügen mit jenem von Frankreich².

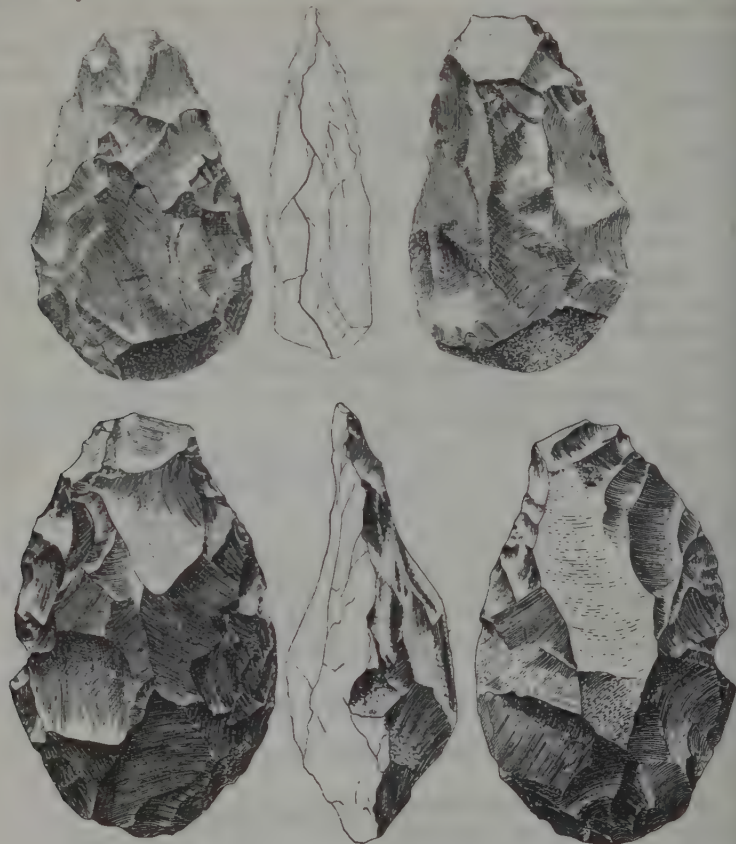


Fig. 2. — Typen des jüngeren Chelléen aus *Torralba* (Soria).

[Quarzit bzw. Chaledon. — ^{3/4} nat. Größe. — Sammlungen des naturhistorischen Museums von Madrid.]

Das Chelléen ist bereits an einer Reihe von Plätzen nachgewiesen und zwar teils in unversehrter stratigraphischer Einlagerung, teils lose über

¹ Mit Ausschluß der Balearen, welche anscheinend erst seit der Neolithzeit besiedelt wurden.

² Nähere Angaben über die vor dem Jahre 1915 bekannt gewordenen Fundplätze der iberischen Halbinsel findet der Leser in dem Werke: H. OBERMAIER, *El Hombre Fósil*. Madrid 1916. — An spanischen Literaturbelegen zitieren wir in dieser Arbeit nur diejenigen Veröffentlichungen, welche modern-monographisch gehalten sind oder wenigstens einigermaßen vollständige Aufschlüsse über Stratigraphie, Fauna und Industrie der einschlägigen Stationen enthalten.

ie Bodenoberfläche zerstreut. Es findet sich im Süden der Halbinsel an der *Laguna de la Janda* (Provinz Cádiz¹), bei Algeciras, bei *Posadas* (unweit Córdoba) und bei *Puente Mocho* (Provinz Jaén²); im zentralen Teile in vielen Aufschlüssen am Mazaneres bei *Madrid* und in *Torralba* (Provinz Soria³); im Norden in Asturias; im Westen in Estremadura (Gegend von *Almadén*, *Mérida* und *Alburquerque*⁴) und in Portugal (*Arronches*; Ufer der Lagune von *Obidos*; Umgebung von *Lissabon* und *Porto*; *Mealhada* im Norden von *Coimbra*⁵). [Fig. 2.]

Zahlreicher sind die Acheuléenstationen, wenngleich ihre Trennung von der vorhergehenden Stufe keineswegs immer und überall durchführbar ist, sowohl weil an verschiedenen offenen Plätzen (wie an der *Laguna de la Janda*, in *Estremadura* u. dgl.) die Siedlungen kontinuierlich fort dauerten und so eine Vermengung des Fundmaterials zur Folge hatten, als auch, weil die vorzugsweise Verarbeitung von Quarzit vielfach grobe Formen auslöste, welche eine typologische Scheidung stark erschweren. Acheuléen liegt jedenfalls im Süden an der eben zitierten *Janda*-Lagune, bei *Algeciras* und in *Puente Mocho*; in Mittelspanien an mehreren bei Madrid gelegenen Fundstätten, so *San Isidro* (obere Schichten) und *Las Delicias*⁶, im *Abrigo de la Cerrada de la Molana* bei *Caraceña* (Provinz Soria), sowie bei *Ambrona* (ebenda); im Westen in Estremadura (*Almadén*, *Alange*, *Tamurejo Baterno* u. a.⁷) und in Portugal Umgebung von *Lissabon* und *Porto*⁸). Im Norden seien die tiefsten Niveaus der Höhle *Castillo* bei *Puente Viesgo*, die Freilandplätze bei *San Felices de Buelna* und bei *Panes* (sämtliche in der Provinz Santander) angeführt. [Fig. 3.]

Das Moustérien fehlt desgleichen in keinem Teile Spaniens. Wir kennen hier nur die Stationen von *Bobadilla* (Provinz Málaga), *Iznalloz* (Provinz Granada), *Aldeaquemada* (Provinz Jaén), Höhle *Palomaricos* (Provinz

¹ H. BREUIL, *Stations chelléennes de la province de Cadix*, „Institut français d'Anthropologie“. Bd. II. Paris 1914. — Derselbe, *Observations sur les terres noires de la Lagune de la Janda*, „L'Anthropologie“. Bd. XXVIII (S. 235). Paris 1917. — E. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Las tierras negras del extremo Sur de España y sus yacimientos paleolíticos*, „Trabajos del Museo Nacional de Ciencias Naturales“. Serie geológica, Nr. 13. Madrid 1915.

² J. CABRÉ y P. WERNERT, *El Paleolítico inferior de Puente Mocho*, „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas“. Memoria Nr. 13. Madrid 1916.

³ Siehe die Literaturangabe S. 144, Fußnote 3.

⁴ H. BREUIL, *Glanes paléolithiques anciennes dans le Bassin du Guadiana*, „L'Anthropologie“. Bd. XXVIII. Paris 1917.

⁵ Bezüglich *Arronches* siehe: H. BREUIL, *Glanes paléolithiques etc.* A. a. O., S. 8. — Bezüglich des übrigen Portugal: J. FONTES, *Subsidios para o estudo do Paleolítico português*, „O archeologo português“. Bd. XVII. Lisboa 1912. — Derselbe, *Station paléolithique de Mealhada*, „Comunicações do Serviço Geológico de Portugal“. Bd. XI. Lisboa 1915. — Derselbe, *Instruments paléolithiques dans la collection de Préhistoire du service géologique*, „Comunicações da Comissão do Serviço Geológico de Portugal“. Bd. XII. Lisboa 1917 (S. 1—16). — F. ALVES PEREIRA, *Industries lithiques sur les rives de la lagune de Obidos*, „Bulletin de la Société Portugaise des Sciences Naturelles“. Bd. VII. Lisbonne 1915 (S. 115). — H. BREUIL, *Impressions de voyage paléolithique à Lisbonne*, „Terra Portuguesa“. Bd. III. Lisboa 1918.

⁶ H. OBERMAIER y PAUL WERNERT, *Yacimiento paleolítico de Las Delicias (Madrid)*, „Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural“. Bd. XI. Memoria 1. Madrid 1918.

⁷ H. BREUIL, *Glanes paléolithiques*. A. a. O.

⁸ Siehe J. FONTES und F. ALVES PEREIRA in den vorstehend zitierten Arbeiten.

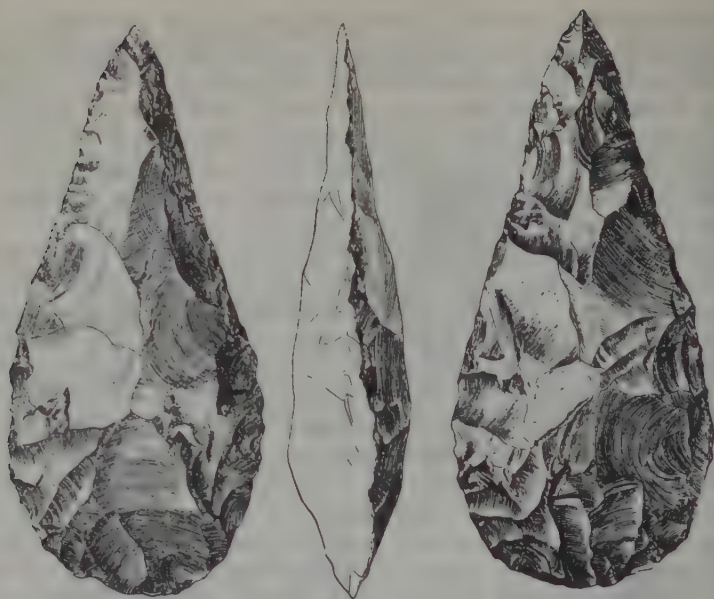


Fig. 3. — Acheuléenkell aus *San Isidro* (Madrid).

[Silex. — $\frac{2}{3}$ nat. Größe. — Sammlungen des anthropologischen Museums von Madrid.]



Fig. 4. — Moustérientypen aus der Umgebung von *Iznalloz* (Granada).

[Silex. — $\frac{1}{2}$ nat. Größe.]

Murcia), Umgebung von *Madrid* (wie z. B. *Las Carolinas*, *El Almendro*¹ u. a. m.), Höhle *Hornos de la Peña* (Provinz Santander), *Cueva del Conde* (Provinz Asturias). [Fig. 4.]

In den reichen Jungmoustérienschichten der Höhle *Castillo* bei Puente Viesgo und in der Höhle *Morín* bei Villaescusa (beide in der Provinz Santander) fällt ein überaus starker Einschlag von Großtypen aus Quarzit, Ophit, Sandstein und ähnlichem auf, die als evolutionierte Spätformen der alten Faustkeilindustrien zu fassen sind. Die Stücke tragen häufig oben eine transversale Schneide, indes die Basis regelrecht abgerundet ist. Die Unterseite dieser Spalttypen von Levallois-Gestalt ist gewöhnlich glattflach. [Fig. 5.]

Die Fauna des spanischen Altpaläolithikums ist eine warme² und umfaßt Elefanten vom *Elephas antiquus*-Kreis (*Posadas* bei *Córdoba*; *San Isidro*;

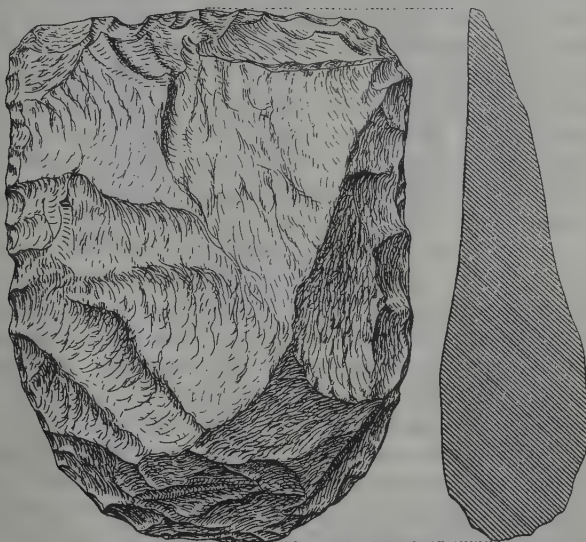


Fig. 5. — Gespaltener Keiltypus des nordspanischen Moustérien.

[Quarzit. — $\frac{1}{2}$ nat. Größe.]

Torralba; *Mealhada*) und *Rhinoceros Merckii*, begleitet von *Cervus elaphus* (sehr zahlreich), *Bos*, *Equus*, *Ursus spelaeus* u. a. weniger wichtigen Spezies.

An menschlichen Fossilien müssen dieser Epoche zugeteilt werden der bekannte, im Jahre 1848 vom Leutnant FLINT aufgefundene Schädel von *Forbes' Quarry* am Nordhange des Felsen von Gibraltar und der im Jahre 1887

¹ H. OBERMAIER, *Yacimiento prehistórico de las Carolinas (Madrid)*. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas.“ Memoria Nr. 16. Madrid 1917. — P. WERNERT y J. PÉREZ DE BARRADAS, *El Almendro. Nueva estación cuaternaria en el valle del Manzanares. (Villaverde, Madrid.)* „Boletín de la Sociedad Española de Excursiones.“ Bd. XXVII. Madrid 1919 (S. 238—269).

² Vgl. den vierten Teil („Abschnitt D“) dieser Arbeit.

von P. ALSIUS entdeckte Unterkiefer der Tuffe von *Bañolas* (Provinz Gerona¹). Beide tragen neandertaloide Merkmale, stellen aber Einzelfunde dar, deren genauere Niveaus weder durch faunistische noch durch archäologische Belegfunde näher bestimmt wären.

Jungpaläolithikum.

(Aurignacien, Solutréen und Magdalénien, — unteres und oberes Capsien.)

Das Jungpaläolithikum des westlichen und mittleren Europa (Frankreich, Belgien, England, Deutschland, Österreich, Ungarn und Polen) zerfällt in das Aurignacien, Solutréen und Magdalénien, deren feinere Gliederung und Typologie wir als bekannt voraussetzen.

Was das Aurignacien anlangt, so haben wir neben den bereits genannten west- und zentraleuropäischen Provinzen desselben eine weitere, mediterrane Provinz zu unterscheiden, welche, wie schon H. BREUIL² annahm, ihrerseits wenigstens drei Zentren umfaßt.

Das erste derselben war in Nordafrika gelegen, begriff jedoch auch noch Spanien in sich (mit Ausnahme des Nordens), und ist, dank der Untersuchungen von PALLARY, DE MORGAN, BREUIL, GOBERT, BOUDY u. a. verhältnismäßig gut bekannt. Es wurde unter dem Namen Capsien (benannt nach der algerischen Fundstätte Gafsa) in die Wissenschaft eingeführt und gliedert sich seinerseits in eine ältere und jüngere Stufe.

Das untere Capsien entspricht im wesentlichen dem Aurignacien der westeuropäischen Provinz und stellt eine Mischung von Chatelperron-Formen (= französisches Altaurignacien) und La Gravettetypen (= französisches Jungaurignacien) dar, welche in Frankreich und Deutschland bekanntlich durch ansehnliche Mittelaurignacienstraten mit entsprechenden Spezialtypen von einander getrennt sind. [Fig. 6.]

Aus dieser älteren Stufe entwickelte sich das obere Capsien, ein „Postaurignacien“, das eine durchaus unabhängige Parallelstufe zum Solutréo-Magdalénien unseres Kontinents darstellt³. Sein Silexinventar evolviert langsam zu immer kleineren geometrischen Formen und bildet schließlich das epipaläolithische Endcapsien bzw. Tardenoisien aus, die wir im späteren Verlauf dieser Studie (Abschnitt B) näher besprechen werden. Neben den Steinwerkzeugen erscheinen grobe Beinpfeifen, große Knochennadeln, runde Ausschnitte aus Straußeneiern und ähnliches.

Als zweites Meditterranzentrum haben wir Syrien zu fassen, dessen wissenschaftliche Erschließung vorab das Verdienst G. ZUMOFFEN's ist. Die unweit Beyrut gelegenen Höhlen von Nahr el Kelb und Antelias bargen ein

¹ E. HERNÁNDEZ-PACHECO y H. OBERMAIER, *La mandíbula neandertaloide de Bañolas*. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas.“ Memoria Nr. 6. Madrid 1915. — [Der geologische Abschnitt stammt aus der Feder des ersten, der anthropologische Teil aus jener des zweiten Autors.]

² H. BREUIL, *Les subdivisions du paléolithique supérieur et leur signification*. Congrès internat. d'Anthropol. et d'Archéolog. préhistoriques. Compte Rendu de la XIV^e session. Genève 1912. Bd. I (S. 165—238)

³ Das obere Capsien gliedert sich in Nordafrika in zwei regionale Gruppen, das „Ibéro-Maurusien“ Westalgeriens und das „Gétulien“ von Ostalgerien und Tunis.

reifflich ausgeprägtes unteres Capsien mit Kielkratzern, Ecksticheln, Gravettespitzen und primitiven Knochengeräten; etwas später erscheinen große, ziemlich grobgearbeitete Harpunen und am Schluß kleingeometrische Freilandindustrien, die nichts mit dem Campignien oder Neolithikum gemein haben und häufig von diesen getrennt lagern¹.

Ein dritter größerer Mediterranherd war Italien. Im Süden befindet sich die Höhlenstation von Romanelli (Terra d'Otranto) mit einem gutausgeprägten Altcapsien (Aurignacien), im Norden das fundreiche Höhlengebiet von Mentone, dessen jüngste Industrie ein oberes Aurignacien widerspiegelt,

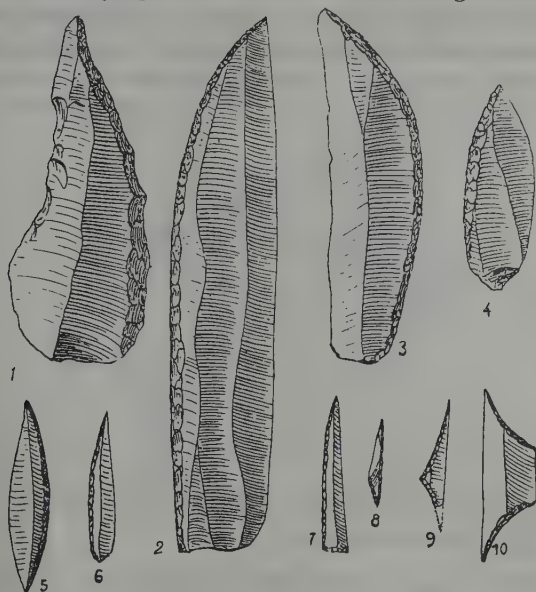


Fig. 6. — Capsien: Evolution der Klinge mit abgestumpftem Rücken vom Chatelperron- und La Gravette-Typus [= älteres Capsien] zu geometrischen Formen [= jüngeres Capsien].

Serie aus Tunis: 1, 2, 9, El Mekta; — 4, 6, Ain Kerma; — 3, 7, 8, 10, Bir Khamfus; — 5, Sidi Mansur.

[Nach H. BREUIL. — $\frac{3}{4}$ nat. Größe].

vergesellschaftet mit geometrischen Silextypen, kleinen Rundkratzern u. dgl., die ihrerseits abermals das Tardenoisien vorzubereiten scheinen.

Die Funde Südrußlands (Kieff, Mezine am Desnafluß) entsprechen einem verlängerten, degenerierten Aurignacien, das in mancher Hinsicht an das jüngere Capsien Nordafrikas erinnert. Seine merkwürdigen Kunstäußerungen, welche in Streufunden, bis nach Mähren (Predmost) vordringen, lassen eine neue, südosteuropäische Jungpaläolithzone vermuten, die dem Mittelmeerkreise nahe stehen dürfte.

¹ G. ZUMOFFEN, *La Phénicie avant les Phéniciens*. Beyrouth 1900. — Derselbe, *L'âge de la pierre en Phénicie*. „Anthropos“ III. Wien 1908.

Spanien war, wie bereits angedeutet, der nordafrikanischen Capsienprovinz tributär. Wie die Aufsammlungen von L. SIRET, F. DE MOTIS u. a. verraten und H. BREUIL bereits erkannt hat, besitzen die lithischen Industrien Süd- und Mittelspaniens¹ augenscheinliche Analogien mit dem unteren Capsien, gekennzeichnet durch die typische Mischung von Formen des französischen Alt- und Jungaurignacien. Eine moderne, großzügige Untersuchung seiner Stationen steht leider noch aus und hätte vor allem in den Provinzen Almería (*Cueva del Serrón*, *Cueva de Zájara*, *Cueva Humosa*, bei Cuevas de Vera) Málaga, Granada, Valencia und Teruel einzusetzen. Das mittlere Aurignacien² ist hingegen nördlichen, d. i. französischen Ursprungs und allem Anschein nach nur in die kantabrische Region eingedrungen,

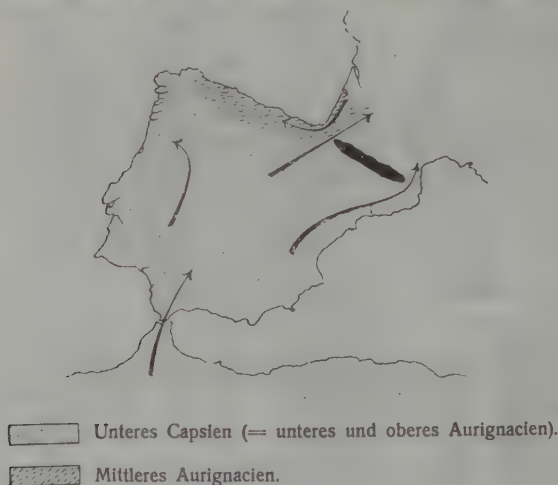


Fig. 7. — Verbreitungsbahnen des älteren Capsien bzw. des Aurignacien.

wo es aus den Höhlen *Castillo* bei Puente Viesgo, *Morín* bei Villaescusa *Hornos de la Peña* bei San Felices de Buelna (sämtliche in der Provinz Santander) und aus der *Cueva Arnero* bei Posada und *Cueva del Conde* bei Tuñón (beide in der Provinz Asturias) gut ausgebildet vorliegt. [Fig. 7.]

Ähnlich lagen die Verhältnisse während der zweiten Hälfte des Jungpaläolithikums, die in Frankreich dem Solutréo-Magdalénien entspricht. Der südliche und mittlere Teil der iberischen Halbinsel stand unter dem Ein-

¹ H. BREUIL, *Les subdivisions du paléolithique supérieur* etc.

² Gekennzeichnet durch große Klingen mit Totalretusche der sämtlichen Ränder, aus gekerbte Klingen mit ein- oder mehrfachen Nutzbuchten, kannelierte Bogenstichel, hochdicke Kielkratzer mit steiler Lamellarretusche, dünnflache Knochenspitzen mit schmaler Basalspalte. — Die Frage nach der Herkunft des west- und zentraleuropäischen Aurignacien (Frankreich und England; Deutschland und Österreich) ist noch nicht spruchreif. Es ist nicht unmöglich, daß das selbe ebenda sich bis zu einem gewissen Grade autochthon ausbildete, was nicht ausschließt daß sich in den genannten Ländern wenigstens indirekte Einflüsse aus dem Mittelmeergebiet bzw. aus Osteuropa geltend machten.

fluß des oberen Capsien, welches, ohne durch das Solutréen und Magdalénien hindurchzugehen, in fortschreitender Reduktion und Geometrisierung seiner Steintypen das ungleich jüngere „Tardenoisien“ anbahnte. Jungcapsienleute waren die Träger jener merkwürdigen naturalistischen Kunst, die, neben Tierbildern, mit Vorliebe menschliche Figuren zur Darstellung brachte, und, unter abermaligem Ausschluß des Nordens, auf Ost- und Südspanien umschrieben ist. Wir verweisen an dieser Stelle nur auf *Cogul* (Provinz Lérida), *Albarracín* (Provinz Teruel), *Valltorta* (Provinz Castellón¹), *Alpera* und *Mina-teda* (Provinz Albacete), *Monte Arabi* (Provinz Murcia).

Immerhin haben aber das Solutréen und Magdalénien der west- bzw. zentraleuropäischen Zone wenigstens nach Nordspanien übergegriffen.

Die glücklichen Entdeckungen von E. HILLEBRAND haben überzeugend nahegelegt, daß die Wiege des Solutréen im östlichen Europa zu suchen



Fig. 8. — Verbreitungszonen des oberen Capsien bzw. des Solutréo-Magdalénien.

ist. In einer Reihe ungarischer Höhlen tritt ein sonsthin noch unbekanntes „Protosolutréen“ mit primitiven, vielfach noch wenig gelungenen Vorläufern der Lorbeerblattspitze auf, an einigen Plätzen mit Aurignacien als Liegendem und typischem Solutréen² als Hangendem. Von Nordungarn verbreitete sich das letztere nach Polen, Mähren und Niederösterreich, sodann, quer durch Süddeutschland, nach Zentral- und Südfrankreich, wo sich ein wichtiger sekundärer Herd desselben ausbildete.

Der Norden Frankreichs (mit Belgien) sowie England haben am Solutréen nur einen unwesentlichen Anteil, ganz fehlt dieses bislang in Südost-

¹ H. OBERMAIER y PAUL WERNERT, „Las pinturas rupestres del Barranco de Valltorta (Castellón)“. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas.“ Memoria Nr. 23. Madrid 1919.

² D. h.; älteren Solutréen, gekennzeichnet durch Lorbeerblattspitzen.

frankreich (d. i. in den Westalpen und im Rhonebecken). Jedenfalls liegt es aber näher, für die „solutréen-freien“ Gebiete Ersatzindustrien im Sinne eines verlängerten Aurignacien, und nicht in Gestalt eines fortschrittlichen „Prämagdalénien“ anzunehmen, womit übereinstimmt, daß das älteste Magdalénien vielerorts tatsächlich stark an ein degeneriertes, verarmtes Jungaurignacien erinnert.

Am eigentlichen Fuß der französischen Pyrenäen ist das Solutréen noch ziemlich belegt (Gegend von Carcassonne, Saint-Girons, Saint-Gaudens etc.), vermeidet es jedoch, wohl aus klimatischen Gründen, in die Gebirgstäler einzudringen. Seinen Weg nach der iberischen Halbinsel nahm es vielmehr die Küste entlang, und zwar sowohl am Atlantischen Ozean, wie am Mitteländischen Meere. [Fig. 8.]

Wir begegnen demgemäß dem Solutréen in Spanien zunächst in Kantabrien, d. h. an der Nordwestküste. Hier ist es, speziell in den zwei bereits gründlicher erforschten Provinzen Santander und Asturias, mit Häufigkeit vertreten. Niveaus der älteren Stufe, gekennzeichnet durch das ausschließliche Auftreten länglichovaler Lorbeerblattspitzen, fanden sich u. a. in den Höhlen *Castillo* bei Puente Viesgo, *Hornos de la Peña* bei San Felices de Buelna und *Cueto de la Mina* bei Posada. Straten der jüngeren Stufe kamen in den Höhlen von *Altamira*, *Camargo* und *Bona* (sämtliche in der Umgebung von Santander), im *Cueto de la Mina*, in *Balmori* und *Riera* (Umgebung von Llanes) zutage¹. In ihnen dauert die gewöhnliche Lorbeerblattspitze weiter, evoluiert jedoch nicht selten zu langschmalen Spitzen von Weidenblattform, bzw. zu langgestreckt dreieckigen Spitzen, teils mit schwach konvexer, teils mit geradliniger oder mit konkav ausgebuchteter Basis. Dazu kommt die für dieses höhere Niveau charakteristische Kerbspitze von der bekannten Form, d. h. eine zumeist nur auf der Oberseite fein nach Solutréentechnik retuschierte Spitze mit langem, seitlichen Stiel, der durch eine durchgreifende laterale Auskerbung erzielt wurde. Zu ihr gesellt sich in *Cueto de la Mina* und *Balmori* eine neue Variante, welche wir als Kerbspitze vom kantabrischen Typus bezeichnen. Sie besitzt nur einen rudimentären seitlichen Stiel, an welchem eine sorgfältig ausgerundete Kerbe ansetzt, die in einen scharfen, kurzen Dorn ausläuft. Wir haben es also augenscheinlich mit einer Form zu tun, welche eine Kombination zwischen der Lorbeerblattspitze mit konkaver Basis und der gewöhnlichen Kerbspitze darstellt.

Diesem westlichen Solutréen, welches das kantabrische Scheidegebirge nicht überschritten zu haben scheint, steht im Osten der Halbinsel jenes von Katalunien gegenüber. Es ist bislang nur aus der *Cova de les Goyes* bei San Julián de Ramis (Provinz Gerona) belegt, allwo in reiner, ungestörter Stratigraphie eine fundreiche Jungsolutréenstrategie vorliegt, deren monographische Bearbeitung durch P. WERNERT nahezu abgeschlossen ist. In dieser Höhle treten

¹ CONDE DE LA VEGA DEL SELLA, *Paleolítico de Cueto de la Mina (Asturias)*. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas.“ Memoria Nr. 13. Madrid 1916. — Vgl. die Studie desselben Verfassers: *Avance al estudio del paleolítico superior en la región asturiana*. „Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.“ Congreso de Valladolid. 1915. Bd. VI (Ciencias Naturales). Madrid 1917. S. 139—160.

teils die gewöhnlichen Lorbeerblatt- und Kerbspitzen auf, teils erscheint abermals eine neue Variante der letzteren in Gestalt einer Spitze mit flachbreitem Mittelstiele und, in der Höhe des Stielansatzes, mit sorgfältigen kleinen Kantenspitzen an beiden Längsseiten. Diese Kerbspitze vom katalanischen Typus, welche morphologisch an die Stielspitzen vom Typus von La Font-Robert des jüngsten Aurignacien erinnert¹, zeichnet sich durch überraschende Eleganz aus, wie sie erst im Vollneolithikum wiederkehrt. [Fig. 9.]

Wie weit dieses östliche Solutréen sich nach Süden erstreckte, ist noch ungewiß; „Infiltrationen“ desselben würden möglicherweise bis in die Provinzen Almeria und Murcia reichen, wo H. BREUIL einige Silices mit Solutréenretusche fand, vorausgesetzt, daß diese Stücke, durchweg Oberflächenfunde, nicht neolithisch sind. Auf keinen Fall ist es wahrscheinlich, daß das Solutréen als

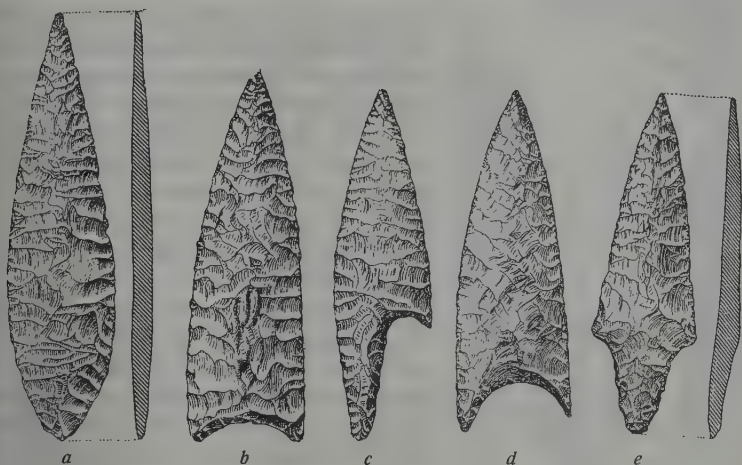


Fig. 9. — Solutréen-Typen.

- | | | | |
|---|---|---|---|
| a | Lorbeerblattspitze vom intereuropäischen Typus. | c | Kerbspitze vom intereuropäischen Typus. |
| b | Lorbeerblattspitze mit konkaver Basis. | d | " kantabrischen Typus. |
| | | e | " katalanischen Typus. |

[Annähernd $\frac{1}{4}$ nat. Größe.]

geschlossener Kulturhorizont stark nach Mittelspanien, geschweige denn noch weiter südlich übergreifen hat². In Nordspanien gewinnen seine oberen Niveaus erhöhtes Interesse dadurch, daß ebenda zwei regionale Kerbspitztypen zur Ausbildung gelangten, die bislang unbekannt waren und denen

¹ Vgl. H. OBERMAIER, *El Hombre Fósil* (Madrid 1916): S. 118, Fig. 35, Nr. 12 und 13. — Eine echte Font-Robertspitze fand sich im Endaurignacien der Höhle Morín (Santander).

² Gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß in Zentralafrika ein quartäres Entwicklungszentrum eines weiteren, durch große Lorbeerblattspitzen gekennzeichneten Solutréen gelegen war. Diese afrikanische Stufe hätte sich in vollständiger Unabhängigkeit von der europäischen entwickelt und scheint nach Norden bis in die südliche Sahara vorgedrungen zu sein. Die einschlägigen Blattspitzen zeigen starke Patina und sind aus anderem Gesteinsmaterial hergestellt, als das unpatinierte neolithische Inventar der gleichen Gegenden.

sich aus Südfrankreich nur ganz vereinzelte Konvergenzerscheinungen von annähernd ähnlicher Form gegenüberstellen lassen.

Im Gegensatz zur eben besprochenen Stufe ist für das Magdalénien eine allmähliche Ausbreitung von West nach Ost sehr wohl möglich. Unter allen Umständen ist das Mittelmeergebiet als Ursprungszone abermals auszuscheiden, hingegen könnte man diskutieren, ob sein westlicher Entwicklungs-herd eher in Kantabrien oder am Nordfuße der Pyrenäen, d. i. im südlichen Frankreich, zu suchen ist, was von der Mehrheit der Forscher angenommen wird.

Auf alle Fälle erscheint unsere Stufe in Spanien abermals auf den Norden beschränkt; sie findet sich in Guipúzcoa (Höhle von *Aitzbitarte* oder *Landarbaso*), Vizcaya (Höhlen von *Armiña* und *Balzola*) und vor allem in zahlreichen Höhlen der Provinzen Santander und Asturias, wo die westlichste, einstweilen bekannte Station die *Cueva de la Paloma* bei San Esteban de Pravia ist¹. Im Osten ist neben mehreren untergeordneten Fundstätten die *Cueva de Serinyá* (Provinz Gerona) zu erwähnen.

Die Übereinstimmung des nordspanischen Magdalénien mit jenem Südfrankreichs ist groß, und zwar sowohl hinsichtlich des archäologischen Nutzinventars, als auch in bezug auf die Werke der Kleinkunst. Naturalistische Gravierungen begleiten, hier wie dort, die Straten mit einreihigen Harpunen, vorgeschrittene Stilisierungen jene mit doppelreihigen. [Fig. 10.] Gleichen Stiles und Charakters sind endlich auch die zahlreichen Höhlenmalereien beider Gebiete, die vorwiegend große, naturalistische Tierbilder zum Gegenstand haben und die Wiedergabe der



Fig. 10. — „Kommandostab“ aus dem oberen Magdalénien der Höhle von Valle (Santander).

[Hirschhorn. — $\frac{1}{2}$ nat. Größe. — Sammlung des P. LORENZO SIERRA.]

menschlichen Gestalt, im Gegensatz zur ostspanischen Capsienzone, als verpönt ausschließen².

Trotzdem fehlen im Industrieinventar der Provinzen Santander und Asturias keineswegs regionale Besonderheiten, welche berechtigten, von einer kanta-

¹ Als wichtigere Fundplätze kommen in Betracht: Die Höhlen von *Valle*, *Rascaño*, *Castillo*, *Pendo*, *Altamira* [Provinz Santander] und jene von *Balmori*, *Cueto de la Mina*, *Riera*, *Ribadesella* [Provinz Asturias]. — Vom Südrande des kantabrischen Scheidegebirges liegt ein spärliches Magdalénien aus der *Cueva de la Blanca* bei Oña, Provinz Burgos, vor.

² Als bedeutsamere Kunstplätze des Nordwesten seien die nachstehenden Höhlen genannt: *Altamira*, *Castillo*, *La Pasiiega* und *Hornos de la Peña* [Provinz Santander] und *Pindal* sowie die *Cueva del Buxu* [Provinz Asturias].

rischen Magdalénienprovinz zu sprechen. In ihr lassen sich, nach dem Stande unseres heutigen Wissens, sechs zeitliche Unterstufen unterscheiden, deren zuverlässigste Leitformen gewisse Horn- bzw. Knochentypen in Betracht kommen:

- Ältestes Niveau mit leichtgekrümmten Spitzen, welche eine kleine seitliche Abplattung aufweisen. (Derselbe Typus mit großer Abplattung ist solutréenzeitlich.) [Fig. 11.]
- Niveau mit zahlreichen gekanteten Pflriemen von drei- oder vier-eckigem Querschnitt.
- Niveau mit vorwiegend großen, runden Pflriemen.



Fig. 11.

Krummspitzen mit seitlicher Abplattung (aus Bein bzw. Horn).

Solutréen-Typus.

Typus des unteren Magdalénien.

Schäftungsprobe.

[Annähernd nat. Größe.]



Fig. 12. — Hirschhornharpunen.

a, d, e: intereuropäischer Typus. *b, c:* kantabrische Variante mit seitlichem Ohr.

[*a, c, d, e:* aus der Höhle *Rascaño* (Santander). *b:* aus der Höhle von *Cueto de la Mina* (Asturias). — $\frac{1}{2}$ nat. Größe.]

- Niveau mit einreihigen Harpunen; zum bekannten Universaltypus tritt, als kantabrische Variante, die Harpune mit seitlichem Ohr. [Fig. 12.]

e) Niveau mit doppelreihigen Harpunen¹.

- f) Niveau ohne Harpunen und mit starker Verarmung des Horn- und Knochenmaterials überhaupt. Im Silexinventar tauchen neben nukleiformen Kegelkratzern kleine Rundkratzer als Vorläufer der Azylienkratzer bereits in ziemlicher Menge auf.

Auf die Beziehungen dieser Schlußstufe (f) des kantabrischen Magdalénien zum Azylien werden wir im folgenden, bei Besprechung der letztgenannten Kulturperiode zurückkommen.

Aus alledem ergibt sich, daß Spanien auch während des Jungpaläolithikums als vermittelndem Übergangsgebiet zwischen Nordafrika und Westeuropa (Frankreich) eine bedeutsame Rolle zukam, wobei es selbst Neuelemente jeweils sowohl vom Süden (Capsien), als auch vom Norden (mittleres Aurignacien, Solutréen und vielleicht auch Magdalénien) empfing.

Noch erübrigen uns einige Worte über die Fauna des oberen Paläolithikums der iberischen Halbinsel. Das ältere Capsien bzw. untere und mittlere Aurignacien spielten sich noch unter einem warmen Klima ab, so daß auch noch im Norden (Höhle *Castillo*, Provinz Santander; Höhlen *Arnero* und *Tuñón*, Provinz Asturias) *Rhinoceros Merckii* auftritt.

Während der folgenden jüngeren Phasen dauert im Süden und Zentrum eine gemäßigte Fauna weiter, gekennzeichnet durch *Cervus elaphus*, *Equus caballus*, *Bos primigenius*, *Capra pyrenaica*, und anscheinend ohne *Elephas antiquus*, *Rhinoceros Merckii* und *Bison priscus*. Nordspanien erleidet vollends eine kalte Faunenirrvation. Das Ren erscheint, wenn auch in geringer Anzahl, in Kantabrien (*Aitzbitarte*, *Armina*, *Valle*, *Ojebar*, *Castillo*) und in Katalunien (*Serinyá*) und findet sich während des jüngeren Aurignacien, des Solutréen und Magdalénien. In seinem Gefolge treten *Rhinoceros tichorhinus* (*Unquera*, Provinz Santander; ohne archäologische Begleitfunde, jedoch über einer Moustérienstrate gelagert) und *Elephas primigenius* (Solutréen von *San Julián de Ramis*, Provinz Gerona; Solutréen von *Cueto de la Mina*, Provinz Asturias, spätquartäre Lehme von *Udías* und *Pámanes*, Provinz Santander) auf. Das Endmagdalénien entbehrt bereits kalter Fauneneinschläge und weist die Tierwelt der Gegenwart auf.

Interessante ergänzende Aufschlüsse liefert die marine Molluskenfauna einiger Höhlen von Asturias. Das Solutréen von *Cueto de la Mina*² birgt große Mengen von *Patella vulgata* (große Form) und *Litorina litorea* (mittelgroße Form). Im Magdalénien dauert die große *Patella* weiter, *Litorina litorea* entwickelt sich sehr kräftig und als neue Typen erscheinen die nordischen Arten

¹ Es ist hier der Platz, gegen das ziemlich verbreitete Märchen Stellung zu nehmen, wonach die Hornharpunen des Magdalénien rund zylindrisch wären, weil sich das feste Rengeweih speziell für Herstellung solcher Typen eigne, während die Harpunen des Azylien notwendigerweise flachplatt wären, weil das Hirschgeweih zu locker spongiös sei, um aus ihm Rundstäbe zu fertigen. In Spanien sind die Rund- wie Flachharpunen ausschließlich aus Hirschhorn geschnitten, so daß nicht davon die Rede sein kann, daß dieser Typenwechsel auf technische Ursachen zurückzuführen ist.

² CONDE DE LA VEGA DEL SELLA, *Paleolítico de Cueto de la Mina*. A. a. O., S. 80.

Yprina islandica (Höhle von *Cueto de la Mina* und Höhle von *Balmori*) und *Pecten islandicus*. (*Cueto de la Mina*.)

In noch jüngeren Schichten verschwinden, wie wir sehen werden, *Litorina*, *Yprina* und *Pecten* durchaus und werden durch *Trochus lineatus* ersetzt.

Die Menschenreste dieses endquartären Abschnittes sind dürftig und beschränken sich auf einen stark defekten Schädel aus dem Aurignacien von *Amargo* (Provinz Santander)¹, auf einen Kinderunterkiefer und einzelnen Molaren aus dem Aurignacien des *Castillo* (Provinz Santander), auf zwei Schädelknochen aus dem Magdalénien der gleichen Höhle, auf je einen Zahn aus den Magdalénien-Schichten der Höhle von *Cobalejos* und der Höhle *Morín* bei *Ullaescusa* (beide in der Provinz Santander) und auf unbedeutende Knochenreste der Höhle von *Serinyá* (Provinz Gerona)².

B. Das Epipaläolithikum Spaniens (Endcapsien, Tardenoisien und Azilien).

Man hat mehrfach die Stufen, welche sich zwischen das Paläolithikum und Neolithikum einschalten, unter dem Namen „Mesolithikum“ zusammengefaßt, eine Bezeichnung, die nach unserer Meinung wenig glücklich gewählt ist. Sie wäre nur dann zutreffend, falls die einschlägigen Industrien tatsächlich die organische Evolution, die progressive Fort- und Umbildung der älteren Steinzeit zur jüngeren darstellen würden, was nicht zutrifft. Wir ziehen daher für sie die Benennung Epipaläolithikum vor, da sie tatsächlich ein nachfolgendes Paläolithikum verkörpern, von dem das Neolithikum nur Bruchstücke, und das zumeist auf indirektem Wege, übernahm.

Endcapsien. — Wie wir bereits früher hervorhoben, kennt das obere Capsien Nordafrikas in seinem Steininventar weder echte Solutréentypen noch Magdalénienkomplexe, sondern bildete eine Serie geometrischer Typen aus, welche in den jüngeren Niveaus immer kleiner wurden [vgl. die Fig. 6]. So entstanden schließlich geometrisch-mikrolithische Industrien, die sich in verschiedenen regionalen Varianten ostwärts bis nach Ägypten und Syrien, ja bis in die Krim verfolgen lassen. Sizilien und Süditalien haben daran einen guten Anteil, vor allem auch die iberische Halbinsel. Wohl stehen hier tiefere Spezialuntersuchungen noch aus, aber wir kennen das Endcapsien mit kleingeometrischem Silexinventar wenigstens bereits aus der *Cueva de la Bermeja* (Provinz Murcia), aus *Alpera* (Provinz Albacete), aus *Aguilar de Anaya* und *Alcolea del Pinar* (Provinz Guadalajara) und an verschiedenen Plätzen der Provinzen Santander und Asturias, so vor allem aus der Höhle von *Valle* bei *Gibaja* [vgl. Fig. 15]. Dazu kommen die Muschelhaufen von *Mugem* im Azotale (Portugal), aus deren Inventar sich neben einfachen Knochengerten

¹ Abgebildet auf Tafel XIII des Werkes: H. OBERMAIER, *El Hombre Fósil*. Madrid 1916.

² Aus Mangel an gesicherter Stratigraphie oder zuverlässigen Fundangaben sind auszuschalten die sogenannten „quartären“ Fundvorkommnisse von San Isidro bei Madrid; von Perales de Tajuña bei Chinchón (Provinz Madrid); von der *Cueva del Tesoro* beim Cap von Torremolinos, nördlich Málaga; von der Cueva de la Mujer, bei Alhama de Granada; von der Station Agút in der Provinz Barcelona und von der Cueva de la Paloma, bei Soto de Regueras (Provinz Asturias). Die letztere Höhle war, wie meine eingehende Nachfrage ergab, an allen Stellen verwühlt und muß ehemals eine Anzahl neolithischer Sepulturen geborgen haben.

abermals geometrische Mikrolithtypen, vorab dreieckige und trapezoide Formen, abheben [vgl. Fig. 13]¹.

Die Vertreter dieser Endcapsienkultur waren zugleich die Verfertiger der stilisierten Petroglyphen Spaniens, die in der Sierra Morena ein Hauptzentrum besaßen, aber so ziemlich über die ganze Halbinsel verbreitet sind. H. BREUIL machte bereits im Jahre 1912 darauf aufmerksam, daß eine Anzahl ihrer „geometrischen Zeichen an jene der bemalten Kiesel von Mas d'Azil erinnere“; ich selbst habe an anderer Stelle² den Nachweis erbracht, daß speziell ein Teil der stilisierten menschlichen Figuren der spanischen Felskunst in den Malkieseln wiederkehrt, wobei die Möglichkeit einer rein zufälligen Konvergenzerscheinung angesichts des unmittelbaren räumlichen und zeitlichen Kontakts beider Gruppen als ausgeschlossen erscheint. Es besteht mithin schon aus diesem Grunde kein Zweifel mehr darüber, daß zwischen dem Endcapsien und Azylien enge Verwandtschaftsbeziehungen bestehen, worauf wir im folgenden noch näher einzugehen haben werden.

Tardenoisien. — Nach Fère-en-Tardenois (Aisne, Frankreich) benannt, zeichnet sich diese Stufe durch eine außerordentliche feine Silexindustrie aus, welche vorab geometrische Typen, d. h. rhomboide, trapezoide, dreieckige und kreissegmentförmige Formen von sehr kleinem Maßstab aufweist. Zu ihnen gesellen sich noch kleine, runde oder eckige Kratzer, indes Knochengeräte unbekannt sind. Das Tardenoisien ist in Frankreich, Belgien und England gut vertreten [Fig. 13], ebenso in Zentraleuropa (Istein, Ofnet, Lierheim, Hohlefelds bei Happurg, Lichtenfels am Main und verschiedene Höhlen oder Freilandplätze Norddeutschlands). In Nordeuropa (Küstenzonen von Norddeutschland, Dänemark, Südschweden; baltische Provinzen) entspricht ihm die Maglemosestufe der Ancycluszeit, deren Steinbesitz desgleichen von Tardenoisientypen durchsetzt ist³.

Das Tardenoisien (Frankreichs) und Endcapsien (Spaniens) besitzen ein identisches geometrisch-mikrolithisches Silexinventar, fallen also wesentlich zusammen. Das französische Alttardenoisien hat sich keinesfalls aus dem dortigen Magdalénien bodenständig entwickelt, sondern hat seine unmittelbare Wurzel im Endcapsien der iberischen Halbinsel. Hier hat sich das letztere während des erlöschenden Quartärs an Ort und Stelle langsam ausgebildet, vielleicht

¹ Im Mugeminventar fehlen dementsprechend Keramikreste sowie Haustiere, angenommen vielleicht der Hund. In der dortigen Fauna erscheinen die Genera: *Bos*, *Cervus*, *Ovis*, *Equus*, *Sus*, *Canis*, *Felis*, *Meles*, *Viverra* und *Lepus*. — In den Muschelhaufen von *Cova da Onça* sind die geometrischen Silex ausschließlich dreieckig, in jenen von *Cabeço d'Arruda* und *Moita do Sebastião* in überwiegender Mehrheit trapezoid. — (Vgl.: H. BREUIL, *Impressions de voyage paléolithique à Lisbonne*. „Terra Portuguesa.“ Bd. III. Lisboa 1918.)

² *El Hombre Fósil*. A. a. O. [10. Kap., Taf. XIX]. Vgl. ferner: P. WERNERT, *Representaciones de antepasados en el arte paleolítico*. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas.“ Memoria Nr. 12. Madrid 1916.

³ Diese regionale Küstenkultur der Maglemosestufe weist zugleich noch starke Reminiszenzen an ein derzeit noch unbekanntes „Nord- oder Ostmagdalénien“ auf [langschmale Harpunen, feine Knochengeräte, naturalistische Kunstaußerungen] und zeigt desgleichen bereits Anläufe zur folgenden nordischen Stufe der Kjökkenmøddings.

nicht ohne neue nordafrikanische Zuschüsse zu empfangen, um alsdann (als sogenanntes „Tardenoisien“) sich nördlich der Pyrenäen auszubreiten und schließlich, mit gewissen lokalen Modifikationen, nach Mittel- und selbst nach Nord-Europa zu gelangen.

Einen wichtigen Stützpunkt für die Annahme, daß sogar die nordische Maglemosestufe Befruchtung durch das spanische Endcapsien erfuhr, erbrachte P. WERNERT durch den Nachweis, daß auf einem hiehergehörigen Falzbeine von Fünen schematisierte Menschenbilder von andalusischem Stile vorkommen¹.

Daß dieses „Endcapsio-Tardenoisien“ zu gleicher Zeit in Nordspanien Typen des nunmehr zu besprechenden Azylien aufnahm, ist nicht überraschend

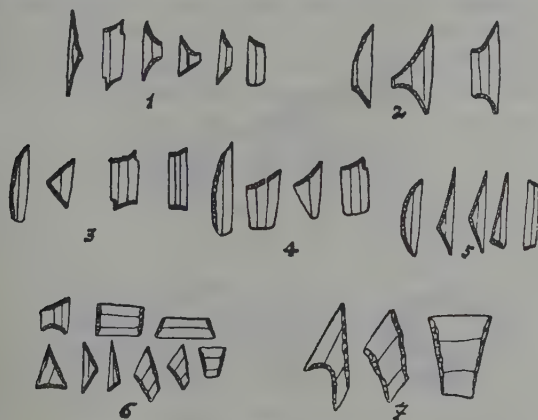


Fig. 13. — Geometrische Silexarten des End-Capsien, Azylien und Tardenoisien.

1. Oberes und Schluß-Capsien aus Tunis und Südspanien.
2. End-Capsien aus den Muschelhaufen von Portugal.
3. Azylien von Valle (Provinz Santander) und anderen Plätzen.
4. Azylio-Tardenoisien aus den französischen Landes und aus Belgien.
5. Ebensolches aus England.
6. Typisches Tardenoisien aus Frankreich und Belgien.
7. Evolutionierte Tardenoisien-Formen aus dem belgischen Neolithikum.

[Nach H. BREUIL. — Verkleinert.]

und gibt die natürliche Erklärung dafür ab, daß in Kantabrien, Frankreich, England und Deutschland „Mischindustrien“ auftreten, welche tatsächlich am besten als „Azylio-Tardenoisien“ bezeichnet werden.

Azylien. — Von E. PIETTE in Mas d'Azil (Departement Ariège) entdeckt, weist diese Stufe ein Silexinventar auf, das an Großtypen ziemlich verarmt ist und sich im wesentlichen auf einfache Klingen, Klingenkratzer, ziemlich grobe Kielkratzer und große Eckstichel beschränkt. Zu ihnen gesellt sich ein reichhaltiges Kleininventar, d. i. Klingen mit abgestumpftem Rücken, ebensolche

¹ P. WERNERT, *Figuras humanas esquemáticas del Maglemosiense*. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas.“ Nota Nr. 15. Madrid 1917

mit Bogenrücken, Eckstichelchen, runde oder eckige Kratzer, sowie geometrische Mikrolithen, die gewöhnlich dreieckig oder kreissegmentförmig, fast nie trapezoid sind. Die Arbeiten aus Horn oder Knochen beschränken sich auf charakteristische flachbreite Harpunen, neben denen noch schlichte Pfeilspitzen oder Spitzen erscheinen. Weitere klassische Leittypen sind endlich noch die rotbemalten Bachkiesel.

Typisches Azylien mit dem genannten Kulturbesitz findet sich in Südfrankreich (Pyrenäengebiet und Dordogne), außerdem (ohne bemalte Kiesel) in Belgien und auf den britischen Inseln. Seine Ostgrenze scheinen die Westalper (Station Bobache, Departement Drôme) bzw. der Rhein (Station Birseck unweit Arlesheim, Kanton Basel, beide Plätze bemalten Kiesel), gebildet zu haben.

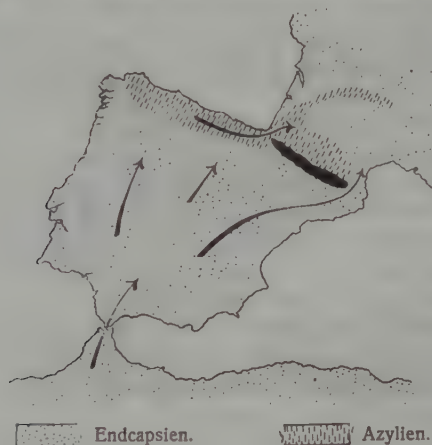


Fig. 14. — Verbreitungsbahnen des End-Capsien (Tardenoisien) bzw. des Azylien.

Daß das Azylien seine Wiege und sein erstes Entwicklungszentrum in nordwestlichen Spanien hatte, scheint uns, nach den Forschungsergebnissen der letzten Jahre, überzeugend nahegelegt. Ebenda begegnet es uns, in der kantabrischen Region, in der Provinz Vizcaya (Höhle von *Balzo* bei Dima), an einer Reihe von Plätzen der Provinz Santander (so z. B. in der Höhle von *Valle* bei Gibaja, in der Höhle *Rascano* bei Mirones, in der Höhle *Morín* bei Villaescusa, in der Grotte *Castillo* bei Puente Viesgo), sowie in der Provinz Asturias (wie in den Höhlen von *Balmori* und *Riera* bei Posada, unweit Llanes, und in der *Cueva de la Paloma*, bei Soto de las Regueras). [Fig. 14]

Beachtenswert ist, daß hier (in *Riera* und *Balmori*) zunächst Endmagdalénien¹ zutage treten, in denen die Mikrolithentypen vorwiegen.

¹ Vgl. S. 160. — Die obigen Angaben über das kantabrische Spätmagdalénien und Azylien stützen sich auf meine Untersuchungen in Valle (Santander) sowie auf die mehrjährigen Ausgrabungen, welche ich gemeinsam mit Graf DE LA VEGA DEL SELLA in Asturias (*Balmori*, *Riera*, *Arnezo*, *Sofoz* etc.) vornahm. Die *Cueva de la Paloma* enthielt zwar reiches Fundmaterial, doch war ihre Stratigraphie leider völlig gestört.

und sich eine unverkennbare Evolutionstendenz der mittelgroßen Hoch- und Endkratzer zum kleinen runden oder abgeschwächt eckigen Kratzer des Epipaläolithikums offenbart, weshalb wir die Ausbildung des letzteren wichtigen Typus hierher lokalisieren¹. Über diese Niveaus breitete sich in langsamer Filtration das Endcapsien, seine geometrischen Kleintypen mit jenen Magdalénienabkömmlingen vermengend und also die Mischung erzeugend, welche das Steininventar des kantabrischen Azylien kennzeichnet. [Fig. 15.]

Was die Horn- und Knochenindustrie anlangt, so geht ihr Haupttypus, die Flachharpune, sicherlich auf die anscheinend stets mit nur einer Reihe von Widerhaken versehene „kantabrische Harpune“ (Fig. 12; *b, c*) zurück, als der einzigen Vorläuferin mit durchlochter Basis. Die Azylienleute verlegten diese Durchbohrung auf die Mitte des Harpunenfußes. Dieser wohl dem Fischfang dienende Typus erscheint sowohl mit einer einzigen Reihe großer Widerhaken und mit derbovaler Durchlochung, als auch mit doppelreihiger Zähnung und

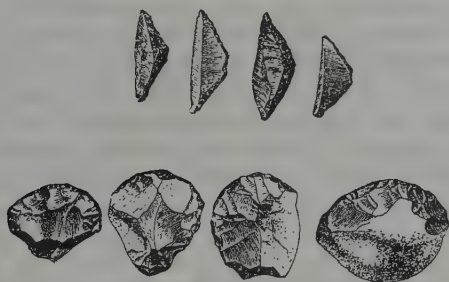


Fig. 15.

Silexarten des kantabrischen Azylien.

Oben: geometrische Kleintypen.

Unten: kleine Rundkratzer.

[Nat. Größe.]

der Öse, doch ist es vorläufig, mangels genau stratigraphischer Funde, noch nicht möglich, anzugeben, welche der beiden Varianten die ältere ist. Sonsthin liegen nur noch gewöhnliche Pflöge, dünne Ahlen und einfache Glätter vor.

Bemalte Azylienkesel sind in Spanien sehr selten, wohl mit Rücksicht auf das überaus feuchte Klima Kantabriens, das deren Erhaltung große Hindernisse entgegenstellt. Immerhin fand ich wenigstens einen, dank einer schützenden Sinterkruste, angehend erhaltenen Kiesel mit echten Azylienzeichen am Eingange der Höhle *Riera* bei Posada (Asturias)². Trotzdem steht die spanische Heimat auch der Malkiesel fest, im Hinblick auf die auf ihnen

¹ „Vorläufer“ dieses kleinen Rundkratzers birgt bereits das Aurignacien, jedoch augenscheinlich als sekundäre Industrieerzeugnisse.

² Der mannigfach in der Literatur zitierte bemalte Bachstein von Valle bei Gibaja enthält einen roten, schwarzen und gelben Farbfleck von runder Gestalt. Er stammt aus unsicherem Niveau und gehört wohl dem Magdalénien an, ebenso wie die bemalte Kalksteinplatte der oberen Klausenhöhle bei Neu-Essing (Niederbayern). In beiden Fällen handelt es sich um schlichte, dekorative Malmuster, nicht um fixe, ideologische Zeichen des Azylien.

auf tretenden stilisierten Menschenbilder, die sich, wie wir oben andeuteten (S. 162), voll auf mit den Petroglyphen vom „Sierra Morena-Stil“ decken.

Das Azylien Kantabriens kann man auf Grund unseres heutigen Wissens bereits in zwei Horizonte gliedern:

- a) Ältere Stufe: Zahlreiche kleine Rundkratzer neben selteneren Hoch- oder Kegelkratzern, Stacheln und ähnlichen. — Viele Mikrolithen, meist mit abgestumpftem Rücken, selten von geometrischer Gestalt. — Verhältnismäßig wenige Knochengeräte, und zwar noch von Magdalénien-gestalt (Pfriemen, Spitzen). — Flachharpunen.
- b) Jüngere Stufe: Zahlreiche Rundkratzer und Mikrolithen. — Zahlreiche kleine geometrische Typen. — Dekadente, roh gearbeitete Knochengeräte. — Flachharpunen. — Bemalte Kiesel.

Unsere Ansichten über die verschiedenen Gruppen des Epipaläolithikums lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

Als älteste Grundschrift gibt sich das spanische Schlußcapsien zu erkennen, welches zunächst die iberische Halbinsel überzog.

Ein nordwestlicher Arm dieses Schlußcapsien stieß in Kantabrien auf das Azylien, welches sich ebenda aus dem verfallenden Magdalénien vorbereitete. Dies hatte eine entsprechende Vermengung beider Elemente im Gefolge, wie die Vermischung der Mikrolithtypen mit geometrischen Typen und die Übertragung der schematischen Petroglyphen auf die bemalten Kiesel.

Frankreich empfing aus Spanien sowohl das Endcapsien („Capsio Tardenoisien“) als auch das Azylien, was vielfach die Mischindustrie des „Azylio-Tardenoisien“ erzeugte¹.

Von Frankreich aus verbreitete sich das Azylio-Tardenoisien weiterhin nach Osten bzw. Norden. In Mitteleuropa und dem Kulturkreise der Maglemosestufe kommen jedoch ungleich mehr die Tardenoisielemente (geometrische Typen) zum Durchbruch, als die Azylienelemente, welche letztere vorab durch die Rundkratzer vertreten erscheinen. Auf den britischen Inseln macht sich, im Gegensatz hierzu, vielerorts ein ziemlich reines Azylien geltend, charakterisiert durch flache Harpunen.

Aus dem Rahmen dieser Arbeit ausgeschaltet haben wir das aus der Alttardenoisien herausentwickelte jüngere Tardenoisien Westeuropas, wobei wir bemerken, daß sogar das Neolithikum desgleichen noch „geometrische Formen“ enthält, jedoch von größerer Gestalt.

Die Fauna des spanischen Epipaläolithikums ist eine moderne d. h. umfaßt ausschließlich noch heute ebenda lebende Spezies. Am häufigsten ist der Hirsch, neben welchem noch in ziemlicher Menge der spanische Steinbock (*Capra pyrenaica*), die Gemse, das Pferd, Rind, Wildschwein, der Wolf und das Reh, der Luchs und die Wildkatze u. a. auftreten². Sicher datiert Menschenreste fehlen.

¹ Auf jeden Fall ist in Frankreich etc. das Azylien nur mit dem älteren Tardenoisien gleichalterig und zugleich regional beschränkter als letzteres.

² Die Verbreitungsgrenzen mehrerer dieser Spezies haben sich seitdem, in historischer Zeit vielfach verschoben bzw. eingengt; dies gilt vorab für den Hirsch und Steinbock. Da

In der Molluskenfauna von Asturias sind *Litorina litorea* und *Patella vulgata* die gemeinsten Formen, nehmen aber beide an Größe stark ab. *Helix nemoralis* ist nicht zahlreich und scheint nicht als Nahrung genossen worden zu sein. In den Muschelhaufen Portugals ist *Lutraria compressa* am häufigsten; daran reihen sich *Tapes*, *Cardium*, *Ostrea*, *Buccinum*, *Nucula*, *Pecten*, *Solen*.

C. Das Protoneolithikum (Campignien und Asturien).

Das eigentliche Neolithikum, mit Ackerbau, Viehzucht, Keramik und Steinschliff als kennzeichnendem Kulturbesitz, geht in Europa auf vielfache ältere wie jüngere Wurzeln zurück, deren Verzweigung sowohl nach Westasien wie nach Nordafrika führt und als deren Hauptwege Ostrubland, die Donaustraße und Spanien in Betracht kommen. Hierbei hat sich Altes mit Neuem, Bodenständiges mit Fremdem vermengt, ohne daß es einstweilen möglich wäre, für die Anfangsstufen bereits nähere Scheidungen und Gruppierungen vorzunehmen.

Einzig für Spanien liegt begründbarerweise nahe, daß sich ebenda die Evolution zum echten Neolithikum verhältnismäßig friedlich-organisch vollzog und daß allenfallsige afrikanische Neuelemente ohne gewaltsamere Störungen eingeführt und übernommen wurden. Dies scheinen wenigstens die schematisierten Petroglyphen anzudeuten, die während der gesamten jüngeren Steinzeit und der Kupferperiode („*Ciempozuelos*-Stufe“) fort dauerten, und zwar größtenteils in unveränderter „Azyliengestalt“ (d. h. Endcapsienform) und nur zum geringeren Teil um jüngere Symbole, vorab Dolmen- und Idolmotive, bereichert¹, was auf ruhiges Weiterleben der nämlichen oder doch engverwandter religiöser Ideen und damit derselben Völkerschicht schließen läßt.

In dieser Hinsicht versprechen die Forschungen der Zukunft lehrreiche Aufschlüsse, bis zur Stunde müssen wir jedoch gestehen, daß wir über das Protoneolithikum Europas erst dürftig unterrichtet sind. Als alleinige bisher bekannte Stufen dieser Art kommen das seit längerem bekannte Campignien (mit der nordischen Muschelhaufenstufe) und das etwas ältere, neu erschlossene Asturien in Betracht, das erstere, weil es bereits Haustiere, Zerealien und Töpferei kennt und in seiner Lithik die Typen für den späteren Steinschliff abbahnt, das letztere, weil es stratigraphisch sich unzweideutig als nachazylienzeitlich und zugleich noch als vorneolithisch zu erkennen gibt.

Rind (*Bos*, cf. *primigenius*) ist in der Wildform längst erloschen, und zwar spätestens seit dem Epipaläolithikum oder Protoneolithikum. Immerhin sei nicht unerwähnt gelassen, daß die Zähmung des Hundes in Europa wahrscheinlich auf spanischem Boden, und zwar schon während des Spätcapsien, erfolgt sein dürfte. Dafür spricht sein Auftreten im Azylien Englands und in den Maglemoseablagerungen Dänemarks, welche beide wesentliche Grundeinschläge des iberischen Endcapsien aufweisen. Als Ahne dieses ältest-europäischen *Canis familiaris* hat wohl der quartäre spanische Schakal oder Schakalwolf zu gelten, die möglicherweise bereits im quartären Felsfriesen von Alpera (Albacete) (halbgezähmt?) an der Seite des Menschen abgebildet erscheinen. Eine diesbezügliche erneute Untersuchung des einschlägigen Fundmaterials wäre sehr zu wünschen, wobei auch die „Canidenreste“ aus den Muschelhaufen Portugals beizuziehen wären.

¹ H. OBERMAIER, *Yacimiento prehistórico de las Carolinas (Madrid)*. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas,“ Memoria Nr. 16. Madrid 1917.

Campignien. — Seine Patenstätte ist der Hügel Campigny bei Blagny-sur-Bresle (Departement Seine-Inférieure), allwo in den dortigen Wohngruben, neben dem Hirsch und Pferd, das Rind auftritt, von welchen mindestens das letztere bereits gezähmt war. Getreidebau ist belegt durch das Vorkommen von Mühlsteinen und Gerstenabdrücken in rohen Tongefäßen, die dann und wann einfache Strichverzierungen zeigen.

Geschliffene Steinwerkzeuge stehen noch aus, hingegen sind geschlagene Silexgeräte häufig, die teils an grobe, altpaläolithische Formen (Schaber, Kratzer, Reiber u. dgl.) erinnern, teils langgestreckte, ovaloide Beile („pics“, Hauer) und mehr oder weniger trapezförmige Typen mit scharfer Querschneide („tranchets“, Spalter¹) umfassen. Diese Hauer und Spalter sind die Leitformen dieser Stufe, welche in Frankreich, Belgien, England, Deutschland und Italien gut vertreten ist. Nicht selten begleiten sie abgeschrägte Meißel oder rohe Hämmer aus Knochen bzw. Hirschhorn. Das Campignien erweist sich also durch seine Industrie als eine vollauf „fremde Schicht“, in welcher sich keinerlei Zusammenhang mit dem Tardenoisien verrät.

Als nordische Küstenfazies der eben behandelten Kultur gibt sich die Stufe der Kjökkenmöddings von Dänemark und Südschweden zu erkennen, welche sich in das nordische Klima-Optimum der Litorinaperiode eingliedert. Dies folgert aus dem zahlreichen Auftreten von typischen Campignien-Hauern und -Spaltern, Hornhämmern und Töpfereiprodukten, obschon an Haustieren nur der Hund belegt ist und Anzeichen für Feldbau fehlen. Im Binnengebiet der einschlägigen Länder entsprechen den Muschelhaufen der Küste Freilandfunde mit den nämlichen Leittypen in Stein und Horn.

Asturien. — Spanien hat bislang keine Campignienfunde geliefert, so daß es fast scheint, als ob diese Stufe hier überhaupt fehle und, wie oben angedeutet, durch ein (noch unbekanntes) evolutioniertes „Postcapsien“ ersetzt wäre. Dagegen kam im Norden der Halbinsel, dank der Forschungen des Grafen DE LA VEGA DEL SELLA, eine neue Kulturphase zutage, die mit dem Epipaläolithikum nichts gemein hat und für die ich den Namen Asturien eingeführt habe².

Das Asturien ist zunächst für die Provinz Asturias (oder Oviedo) nachgewiesen, in deren Osthälfte (Zone zwischen Ribadesella und der Westgrenze der Provinz Santander) es in einer großen Anzahl von Höhlen oder Felshängen längs der Küste auftritt. Als bedeutendere Fundplätze seien genannt: Die Höhlen *Penical* und *Colomba* bei Nueva; die Höhlen *Arnero*, *Leona*, *Alloru*, *Fonfria*, *Riera* und *Balmori* bei Posada (unweit Llanes) und die Höhle von *La Franca* (oder *Mazaculos*) bei Vidiago. In stratigraphischer Hinsicht sind die Stationen von *Balmori* und *Riera* wichtig, allwo das Asturien „in situ“ auf Azylienstraten lagert, wodurch sein Platz im Chronologierahmen festgelegt ist.

¹ Diese „Spalter“ stellen gewissermaßen „stark vergrößerte Spätausgaben“ der winzigen Trapeztypen des Endcapsien bzw. älteren Tardenoisien dar.

² CONDE DE LA VEGA DEL SELLA, *La Cueva del Penical*. „Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas.“ Memoria Nr. 4. Madrid 1914. Der Autor ist in dieser ersten Studie noch geneigt, die Asturienindustrie der Höhle Penical dem älteren Paläolithikum zuzuteilen, eine seitdem von ihm selbst widerrufene Auffassung. — H. OBERMAIER, *El Hombre Fósil*. [Ebenda: Nr. 9.] Madrid 1916 (S. 334–337). — CONDE DE LA VEGA DEL SELLA, *Paleolítico de Cueto de la Mina*. Ebenda; Memoria Nr. 13. Madrid 1916 (S. 61–67).

Dazu kam neuestens die Freilandstation von *Ciriego*, bei Santander, und, nördlich mehr östlich, die in subfossilem Torfe eingebettete Fundstätte am Strande von *Ilbarritz*, an der Mündung des Moulignatales, unweit Biarritz Basses-Pyrénées, Frankreich). Die Zwischenzone ist noch ununtersucht.

Die Ablagerungen unserer Stufe bestehen in Asturias aus ansehnlichen Muschelanhäufungen, die sich vorwiegend aus *Trochus lineatus*¹, *Patella vulgata* (kleine Form) und *Cardium edule*, sodann, in untergeordneter Menge, aus *Nassa reticulata*, *Tuberculata atlantica*, *Mytilus edulis*, *Ostrea edulis*, *Littorina nodiferus*, *Echinus*, *Helix nemoralis* zusammensetzen. In sie streuen sich die Reste der nachstehenden Säuger ein: *Cervus elaphus*, *Cervus capreolus*, *Equus caballus*, *Bos*, *Sus scropha*, *Capra pyrenaica*, *Capella rupicapra*, *Mustela putorius*, *Lutra vulgaris*, *Meles taxus*, *Canis vulpes*, *Felis catus*, *Lepus timidus*. Die Anwesenheit alpiner Formen ist durch die Nähe der *Picos de Europa* (nahezu 2700 m) erklärt, als domestiziert darf vielleicht das Rind angenommen werden. Die Proportion zwischen Säugerresten und Mollusken dürfte sich, dem Volumen (Kubikinhalt) nach, wie 1 : 7 verhalten².

Bunt gemengt mit diesen Küchenabfällen erscheinen Bänder von Asche und Holzkohlen, angebrannte Steine und Rötelereste sowie lithische Erzeugnisse. Die letzteren sind überaus typenarm und bestehen aus zahlreichen unmorphen Splittern von Quarzit oder seltenem Silex, die zumeist nur rohe Nutzretuschen zeigen und nicht die geringste Reminiszenz an die Klein- und Feintypen des Epipaläolithikums aufweisen. Einziger Leittypus ist der spitze Flauer (spanisch „pico“, entsprechend dem französischen „pic“), der sich regelmäßig und in ziemlicher Anzahl an allen Plätzen wiederholt. Der Asturienflauer ist aus einem ziemlich flachen, ovalen Quarzitkiesel in der Weise hergestellt, daß aus seiner Oberseite, im Sinne der Längsachse, durch derben Abschlag der Randpartien, eine stumpfe, zumeist langgestreckte Spitze herausgearbeitet wurde. Der basale Teil dieser nämlichen Seite, sowie die gesamte Unterseite blieben unbehauen, d. h. behielten die Form des ursprünglichen Rollkiesels bei [Fig. 16]. Dieses Werkzeug diente in erster Linie zum Losrennen der Patellamuscheln von den zur Ebbe bloßliegenden Strandfelsen, wozu es sich in der Tat vorzüglich eignet. Neben diesem Haupttypus treten noch, in geringerer Anzahl, rohe Kratzer und derbe Spalter [Fig. 17] aus dem gleichen Material auf.

Bearbeitete Knochen fehlen vorläufig noch gänzlich, dafür fanden sich in *Fonfria* zwei bearbeitete Hirschgeweihgeräte von roher, zweizinkiger Gabelform [Fig. 18]. Töpferei war noch unbekannt.

Die Asturienansiedlungen sind zumeist an Felsgänge oder echte Höhlen³ gebunden, dringen jedoch nicht tief in die letzteren selbst ein. Es

¹ *Trochus lineatus* hat als faunistische Leitform dieses Niveau zu gelten und ersetzt *Littorina litorea*, die Leitform des Solutréen, Magdalénien und Azylien, von welcher in den mächtigen Asturienablagerungen jede Spur fehlt.

² Sicher gleichzeitige Menschenreste fehlen. Wir schalten dementsprechend einen in *La Franca* gefundenen Unterkiefer, als stratigraphisch undatiert, aus.

³ Immerhin finden sich auch in Asturias Steintypen im Freien, ähnlich wie in der Provinz Santander oder in Ilbarritz. Der letztgenannte, fundreiche Platz ist schon seit längerem bekannt,



Fig. 16. — Haupttypus des Asturien: „Hauer.“

[Sammlung des Grafen DE LA VEGA DEL SELLA. — Quarzit. — $\frac{1}{2}$ nat. Größe.]

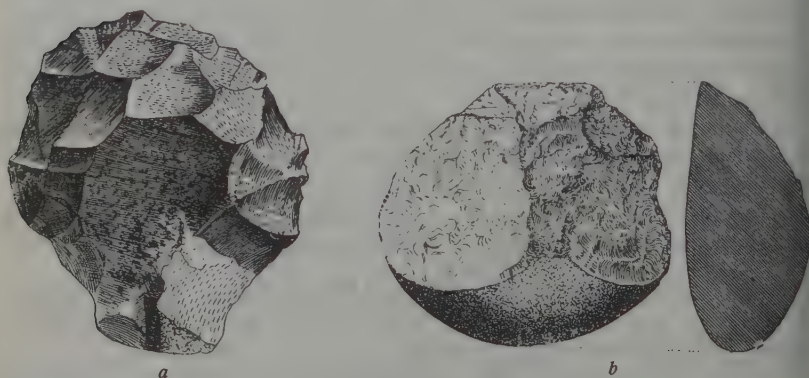


Fig. 17. — Asturien-Typen: Kratzer (a) und Spalter (b).

[Sammlung des Grafen DE LA VEGA DEL SELLA. — Quarzit. — $\frac{1}{2}$ nat. Größe.]

ergibt sich vielmehr, daß die damalige Bevölkerung vor und unmittelbar an den Grotten lebte und ebenda ihre Küchenabfälle anhäufte, welche allmählich nicht nur die offenen Höhleneingänge völlig verdeckten und sperrten, sondern oftmals, sich schräg an die äußere Felswand anlagernd, noch mehrere Meter höher darüber hinausragten [Fig. 19]. Es bildeten sich also bedeutende Muschelhaufen bis zu 10—12 m Höhe und 30—40 m Länge, die an Mächtigkeit kaum hinter den Kjökkenmöddings des Nordens zurückstanden und zeitlich in die feuchtwarme Phase eines spanischen „Klima-Optimum“ fallen dürften.

Auf dieses milde Optimum folgte eine ungleich trockenere Phase, während welcher sich die Muschelhaufen an ihren Berührungsflächen mit der vordersten Höhlendecke und der Außenwand zu festen Breccien versinterten, ein Vorgang, für den sich die heutigen Klimaverhältnisse der nordspanischen Küste als durchaus ungünstig erweisen. Hierauf stellte sich im gleichen Küstenstriche eine neue Phase großer Feuchtigkeit ein, verbunden mit starker Erosion, das Klima der Gegenwart. Ihm fiel der größere Teil der Abfallshaufen zum Opfer, wobei ihre Reste als stark reduzierte, im Mittel nur noch 1—1.5 m mächtige Bodenstraten bestehen blieben. Nichtsdestoweniger hat sich der versinterte Teil ihrer ehemaligen Oberfläche an fast allen Höhlen in Form von an den Fels gekitteten Breccienlappen erhalten, welche, vielfach hoch über dem heutigen Bodenniveau aufgehängt, eine genaue Berechnung der ehemaligen Dimensionen der Asturienhaufen gestatten [Fig. 20]. Die erodierenden Kräfte der geologischen Gegenwart griffen natürlich, entsprechend den jeweiligen lokalen Vorbedingungen, verschiedengestaltig ein. Mancherorts (z. B. in *Balmori*) war ihr Werk bereits in der Neolithzeit derart vorgeschritten, daß die Besiedler dieser Periode die Eingänge der Höhlen neuerdings freitanden und sich in deren Innern wohnhaft zu machen vermochten; an anderen Stellen (so in *Riera*) fanden wir den alten Höhlenzugang noch vollständig durch starken Asturiensinter und darunterlagernde lose Muschelanhäufungen verschlossen und bloß den äußeren, ungeschützten Teil der letzteren nahezu ganz verwaschen und zerstört.

Es ist von Interesse, daß sich nunmehr Belege für ein postglaziales Klima-Optimum auch in Südwesteuropa einzustellen beginnen. Wie bereits angedeutet, ist damit die feuchtwarme Zeit des Asturien in Verbindung zu bringen, welche in Asturias die im kühlen Endquartär häufige *Litorina litorea*



Fig. 18.

Asturientypen: Zwinge au
Hirschhorn.

[Sammlung des Grafen DE LA VEGA
DEL SELLA. — 1/2 nat. Größe.]

und bereits im Jahre 1907 hatten E. CARTAILHAC, H. BREUIL und ich, nach längerer Prüfung vermutet, daß es sich um ein merkwürdiges, sonsthin unbekanntes „Protoneolithikum“ handeln dürfte. Heute vermag ich zu bejahen, daß die (von Neolithikum überlagerten) Torffunde, deren schönste Serie Prof. DAGUIN in Biarritz besitzt, sich vollauf mit dem kantabrischen Asturien decken.

zum völligen Verschwinden brachte und durch *Trochus lineatus* charakterisiert ist, welcher seinerseits im (jüngeren) Paläolithikum und Epipaläolithikum fehlt.



Fig. 19. — Muschelhaufen des Asturien in seiner ursprünglichen Ablagerung.

A Magdalénien-Schicht.

B Azylien-Schicht.

C Asturien-Ablagerung.

G Höhlendach.



Fig. 20. Asturien-Reste in ihrer heutigen Lagerung.

A Magdalénien-Schicht.

B Azylien-Schicht.

C Bodenstrate des Asturien.

C'' Deckenbreccien des Asturien.

D Neolithische Schicht.

G Höhlendach.

[Vergleiche die Figur 19.]

Seitdem hat das Klima der kantabrischen Küstenzone eine leichte Verschlechterung erfahren, so daß sich *Litorina* abermals einbürgern konnte, ohne daß jedoch deshalb *Trochus* verdrängt worden wäre¹.

¹ Vgl. S. 160 und 166,

In den nämlichen Zeitabschnitt gehören die Torfe und Lignite des südwestfranzösischen Littorals, was durch das Auftreten einer typischen Asturien-Station bei Biarritz endgültig festgelegt wird¹.

Hierher sind endlich auch noch die „Schwarzerdebildungen“ („tierras negras“) von Südspanien und Marokko zu stellen. In den Schottern ihres Liegenden lagert in der Provinz Cádiz Altpaläolithikum; die Oberfläche der Schwarzerde selbst tritt bereits in Kontakt mit dem Neolithikum. Da diese augenscheinlich rezente Formation sich nicht unter dem trockenen Klima der Gegenwart gebildet haben kann, so weist sie abermals auf einen dieser unmittelbar vorausgehenden feuchteren Abschnitt².

Etwas jüngeren Alters als die typischen Asturienablagerungen ist eine Gruppe von Muschelhaufen von annähernd der nämlichen Zusammensetzung, in denen jedoch *Mytilus edulis* häufiger wird und *Ovis aries* erscheint. In ihnen kommen nur Quarzitkiesel von meist rundovaler Form vor, die (als einzige Spur menschlicher Bearbeitung) auf einer oder den beiden Seiten ein oder zwei ausgehämmerte flachrunde Näpfchen tragen. Dazu gesellen sich roh zugespitzte, unpolierte Knochenpfrümen ohne Keramikreste.

In einer dritten, jüngsten Gruppe nehmen *Mytilus edulis* und *Helix nemoralis* noch mehr überhand. Steingeräte fanden sich einstweilen noch nicht, hingegen grobe, nur an der Innenseite gebrannte Topfscherben³. Die noch in ungenügender Anzahl erforschten Fundstätten der letzten beiden Stufen geben sicherlich noch kein vollständiges Bild des tatsächlichen Kulturbesitzes derselben ab; wir glaubten, sie immerhin erwähnen zu müssen, da sie augenscheinlich bereits greifbarer zum Neolithikum überleiten.

So viel steht jedoch bereits heute fest, daß das eigentliche Asturien eine protoneolithische Stufe verkörpert, welche zeitlich vom Campignien nicht allzu weit entfernt sein kann. Darauf weist nicht nur ihre Stratigraphie hin, sondern nicht minder die überraschende Übereinstimmung der ganzen Lebensweise der Asturienleute, vorab Fischer und Jäger, mit jener der dänischen Muschelhaufenstufe. Das Asturien ist wie die letztere, eine stark spezialisierte Küstenkultur, die sich zum mindesten über das Littoral des kantabri-

¹ Vgl. J. WELSCH, *Les lignites du littoral et les forêts submergées de l'Ouest de la France*. „L'Anthropologie.“ Bd. XXVIII. Paris 1917 (S. 201—233). — Der gleichen Altersstufe gehören mit großer Wahrscheinlichkeit die Torfe des „Infraneolithikums“ an, welche im Gebiete der Seine und Somme auftreten.

² Siehe die Literaturangaben auf S. 149, Anm. I. — Die irrigen Alters- und Stratigraphieangaben bei E. HERNÁNDEZ-PACHECO sind bei H. BREUIL berichtigt.

³ Diese Besonderheit läßt schließen, daß die Speisen mittels erhitzter Kochsteine zubereitet wurden. Da die *Litorina*- und die noch kleineren *Trochus*-Muscheln des Paläolithikums bzw. Asturien nicht gestatten, die in ihnen geborgenen Mollusken lebend auszunehmen und da ihre Gehäuse weder zertrümmert noch geröstet sind, muß auch für diese Stufen angenommen werden, daß diese in außerordentlichen Mengen genossenen Muscheln in Holz- oder Ledergefäßen gesotten werden. — Es mag interessieren, daß in abgelegenen Orten des Baskenlandes (Provinz Guipúzcoa) die Milch noch heute in einem Holzgefäße („kaiku“) gekocht wird, und zwar mit Hilfe eines in sie gelegten, stark erhitzten Steines, der „esnekoarriya“ („Milchstein“) genannt wird. [Baskisches Museum von San Sebastian.]

schen Meeres ausdehnte und sich in chronologischer Hinsicht als Mittelglied zwischen die Muschelhaufenstufe von Portugal (*Mugem*, Capsio-Tardenoisien) und jene von Nordeuropa (Frühneolithikum mit Keramik) einschaltet.

D. Versuch einer geologischen Chronologie des süd- und mitteleuropäischen Paläolithikums.

Es liegt nicht in unserer Absicht, auf die verschiedenen Diskussionen über die geologische Chronologie der einzelnen Stufen des Paläolithikums von Mittel- und Westeuropa zurückzukommen, da wir heute so wenig wie früher die sterile Hoffnung hegen, unsere „Gegner“ (A. PENCK, L. MAYET, F. WIEGERS, J. BAYER u. a.) zu überzeugen, sondern einzig das Ziel verfolgen, dem unbefangenen Leser unsere eigenen Beweisgründe zur sachlichen Prüfung zu unterbreiten. Gemäß diesem Grundsatz werden wir auch in dieser Arbeit nur neue Daten und Gesichtspunkte zur Kenntnis geben, welche zur Klärung des in Frage stehenden Problems beitragen können. Ebendeshalb beschränken wir uns darauf, einleitend unser jüngstes bisheriges Chronologischeschema (1916), ohne weiteren Begleittext, voranzustellen¹.

- | | |
|---|---|
| I. Erste Eiszeit (Günzzeit) | } Ohne sichere menschliche Spuren |
| 1. Erste Zwischeneiszeit | |
| II. Zweite Eiszeit (Mindelzeit) | } Prächelléen (<i>Homo heidelbergensis</i>) |
| 2. Zweite Zwischeneiszeit | |
| III. Dritte Eiszeit (Rißzeit) | } Kaltes Altchelléen? |
| 3. Dritte Zwischeneiszeit: | |
| a) Anfangsphase | } Warmes Altchelléen |
| b) Mittelphase (warme Waldzeit) . . | |
| c) Endphase (kühle Steppe) | |
| IV. Vierte Eiszeit (Würmzeit ²) | } Oberes Acheuléen, Unterem Moustérien (<i>Homo neandertalensis</i>) |
| a) Achenschwankung (kalt) | |
| b) Bühlvorstoß (kalt) | } Oberes Moustérien, Unterem Aurignacien (<i>Homo sapiens</i> , var. <i>fossilis</i>) |
| c) Ancyclusperiode | |
| d) Litorinaperiode (Klima-Optimum) | |
| V. Geologische Gegenwart | } Neolithikum bis zur geschichtlichen Gegenwart |
| | |

RUD. MARTIN, *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung*. Jena 1914. S. 14. — H. OBERMAIER, *El Hombre Fósil*. Madrid 1916. Kap. VIII und X.

² Über das wesentliche Zusammenfallen des Moustérien mit der letzten Eiszeit hat sich inzwischen ein neues Datum in der Cotencher-Höhle (Kanton Neuenburg, Schweiz) ergeben. Die dortige Moustérienschicht ist „antérieur au maximum de la dernière glaciation“. „... C'est la première fois qu'on signale un gisement moustérien à l'intérieur des moraines de la dernière glaciation, et en étroite relation avec un dépôt glaciaire.“ Zitiert nach H. G. STEHLIN et A. DUBOIS, *Note préliminaire sur les fouilles entreprises dans la Grotte de Cotencher (Canton de Neuchâtel)*. „Eclogae Helvetiae, recueil périodique de la Société géologique suisse.“ Bd. XIV. Lausanne 1916

Wenngleich in Spanien paläolithische Fundstätten noch nie in unmittelbarem Zusammenhang mit glazialen Ablagerungen gefunden wurden und die laziale Fauna dieses Landes ausschließlich auf den Norden beschränkt erscheint, so liefert die iberische Halbinsel trotzdem beachtenswerte Beiträge zur allmählichen Lösung des quartärgeologischen Chronologieproblems.

In dieser Hinsicht ist besonders die in den Jahren 1910—1914 von OBERMAIER, P. WERNERT und H. BREUIL erschlossene Höhle *Castillo* bei Viesgo (Provinz Santander) wichtig, deren Vorhalle Schuttmassen von 6—18 m mittlerer Mächtigkeit barg, welche sich in die folgenden, zumeist durch stalagmitische Zwischenböden von einander getrennten Schichten teilten:

- | | |
|--|---|
| 1. Höhlenbasis: Lehm mit <i>Ursus spelaeus</i> und seltenem <i>Rangifer tarandus</i> | Herde mit atypischen Steingeräten (Chelléen?) |
| 2. Schichtenserie mit warmer Fauna, im Vordergrunde <i>Rhinoceros Merckii</i> . . . | Altacheuléen, Moustérien, Mittleres Aurignacien |
| 3. Schichtenserie (ohne <i>Rhinoceros Merckii</i>) mit zahlreichen Resten von <i>Equus</i> , <i>Cervus</i> und <i>Bos</i> und seltenem <i>Rangifer tarandus</i> } | Oberes Aurignacien, Solutréen, Unteres Magdalénien |
| 4. Schichten mit rezenter Fauna, vorwiegend <i>Cervus elaphus</i> } | Oberes Magdalénien, Azylien, spätneolithische und jüngere Industriespuren |

Es sind mithin im *Castillo* zwei Rentierhorizonte vorhanden, getrennt durch eine Zone mit *Rhinoceros Merckii*¹. Die erstgenannten Komplexe müssen, angesichts der Anwesenheit einer nordischen Spezies, wie *Rangifer tarandus*, jedenfalls mit Eiszeiten in Verbindung gebracht werden, als welche nur die letzte und vorletzte (4. und 3.) Eiszeit in Betracht kommen können. Die Mittlere mit dem Merck'schen Nashorn gibt sich damit von selbst als letztzwischenzeitlich zu erkennen.

Übereinstimmend mit der Stratigraphie des *Castillo* findet sich *Rhinoceros Merckii* des weiteren im Moustérien der Höhle *Morin* bei Villaescusa (Provinz Santander) und im mittleren Aurignacien der Höhle *Arnero* bei Posada und der *Cueva del Conde* bei Tuñón (beide in der Provinz Asturias).

Rangifer tarandus taucht weiterhin im Magdalénien der Höhlen von *Seinyá* (Provinz Gerona), von *Aitzbitarte* (Provinz Guipúzcoa), von *Armiña* (Provinz Vizcaya) und von *Valle* (Provinz Santander) auf.

Als gleichwertiges Kältetier hat *Elephas primigenius* zu gelten, welcher aus dem Solutréen von *San Julián de Ramis* (Provinz Gerona) und aus jenem von *Cueto de la Mina* (Provinz Asturias) vorliegt. Außerdem erscheinen im Magdalénien der zwei an der asturianischen Küste gelegenen Höhlen *Cueto de la Mina* und *Balmori*: *Pecten islandicus* und *Cyprina islandica*, zwei Spezies der nordischen Yoldia-Periode².

¹ Von *Elephas antiquus* liegt ein isolierter Milchmolar aus dem Moustérien vor.

² Vgl. S. 161. — Beachtenswert ist, daß diese beiden nordischen Spezies, jedenfalls im Gefolge kalter Meeresströmungen, sogar in das Mittelmeer eingedrungen sind, und zwar teilweise bereits im ältesten Quartär. Daraus folgt, daß die Meerenge von Gibraltar sich bereits in endtertiärer Zeit geöffnet haben muß.

Vergleicht man diese nordspanischen Faunenergebnisse mit unserem oben wiedergegebenen mitteleuropäischen Chronologieschema, so fallen diesbezüglich auf den ersten Blick sehr wesentliche Unterschiede auf.

Im Norden (d. i. in West- und in Zentraleuropa) sind das Prächelléen, Chelléen¹ und ältere Acheuléen warm, im Süden (d. i. in Spanien) schaltet sich vor dem jedenfalls noch letztinterglazialen, älteren Acheuléen am *Castillo* eine leider atypische kalte Industriestufe ein, für welche es nahe liegt, sie als dem Chelléen angehörig zu betrachten.

Im Norden sind das jüngere Acheuléen, das echte, typische Moustérien² sowie das untere und mittlere Aurignacien bereits kalt, in Spanien noch warm, ähnlich wie in dem desgleichen dem südeuropäischen Klimakreise angehörigen Mentone, wo in den Grotten von Grimaldi das Moustérien ebenfalls noch von einer warmen Fauna begleitet ist und das Renabermals erst im Aurignacien auftritt.

Erst hinsichtlich des oberen Aurignacien, Solutréen und Magdalénien herrscht volle Übereinstimmung in dem Sinne, daß sie sowohl im Norden wie im Süden im Gefolge einer kalten Fauna erscheinen.

Trotzdem sind diese „Widersprüche“ keineswegs so absolut als es im ersten Augenblick den Anschein erweckt; sie erweisen vor allem, daß für die Lösung des quartären Chronologieproblems selbst unseres kleinen Kontinents viel mehr Faktoren in Erwägung zu ziehen sind, als bisher angenommen wurde und daß mit deren Vermehrung unlegbar auch die Zahl allenfallsiger neuer Fehlerquellen zugenommen hat.

Es steht außer Diskussion, daß das Vorkommen warmer Spezies in Mitteleuropa eine Interglazialzeit kennzeichnet, es darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß eine derartige „warme Fauna“, je nach der geographischen Breite ihres Auftretens, wesentlich verschiedene Zeiträume in sich begreifen kann. Im nördlicheren Europa konnte sie sich, nach Ablauf einer früheren Eiszeit, jeweils nur später eingebürgert haben, als in mehr südlichen Lagen, und ebendort muß sie, bei Anbrechen einer neuen Vergletscherungsperiode, jeweils wiederum früher erloschen sein, als im Süden, wo z. B. in Spanien, nur sehr beschränkte Gebiete vom Vereisungsphänomen betroffen wurden und in gewissen Teilen, wie in den Küstenzonen der Provinzen Cádiz und Málaga oder in Süditalien, Wärmetiere überhaupt fortzubestehen vermochten. Diese Tatsache mußte begreiflicherweise Faunendiskrepanzen zwischen dem nördlichen und südlichen Europa auslösen, denen gemäß ein und dieselbe paläo-

¹ Abgesehen von dem „kalten Chelléen“, welches V. COMMONT für gewisse Niveaus von Abbeville und Saint-Acheul annimmt, die den Eindruck erwecken, daß sie starke Fröste erlitten hätten. (V. COMMONT, *Chronologie et stratigraphie des industries protohistoriques, néolithiques et paléolithiques dans les dépôts holocènes et pléistocènes du Nord de la France et en particulier de la vallée de la Somme. Remarques et comparaisons relatives au loess et aux glaciations*. „Congrès international d'Anthropol. et d'Archéologie préhistoriques.“ XIV^e session. Genève 1912. Bd. I, S. 239—254.) — Die Begleitfauna dieser kalten Chelléenstufe wäre ein *Elephas primigenius* mit sehr breiten Zahnlamellen, wie ich ihn auch aus mittelquartären Ablagerungen des Seinebeckens kenne. [Sammlungen der „École des Mines“ Paris.]

² Hinsichtlich des „warmen“ Moustérien von Mitteleuropa verweisen wir auf unsere Ausführungen auf S. 147.

thische Industriestufe, in verschiedenen Teilen unseres Erdteils, von verschiedener Fauna begleitet sein konnte und mußte.

In Spanien waren, jeweils zu einer Glazialperiode, neben den Pyrenäen, die *Picos de Europa* und einige weitere Hochstöcke der *Cordillera Cantabrica*, die *Sierra de la Demanda* und die *Picos de Urbión*, die *Serra de l'estrella*, die *Sierras de Gredos* und *de Guadarrama* und endlich die *Sierra Nevada* vereist¹. Allüberall beschränkte sich hier die Gletscherbedeckung auf die Hochregionen dieser Gebirgsstöcke, ohne daß die quartären Eisströme bis in den Fuß derselben herabgereicht hätten. In den *Picos de Europa* und auf der Südseite der Zentralpyrenäen lag die letzteiszeitliche Schneegrenze auf 400—1500 bzw. 1700—1800 m, im Süden der Halbinsel, in der *Sierra Nevada*, auf etwa 2600—2700 m, so daß man begreift, daß eine wirkliche Glazialfauna nur im Norden Spaniens, und zwar auch hier nur in spärlichem Maße, meist in Gestalt seltener Einzelfunde, nachgewiesen ist. Diese südlichsten „Vorposten“ arktischer Elemente tauchten hier jedenfalls erst mit dem Maximum ihrer Vereisung, und zwar kaum sofort mit dessen Beginn auf, d. h. ungleich später, als im höheren Norden, um alsdann in Kantabrien und Katalunien abermals wiederum früher zu erlöschen, als nördlich der Pyrenäen oder der Alpen.

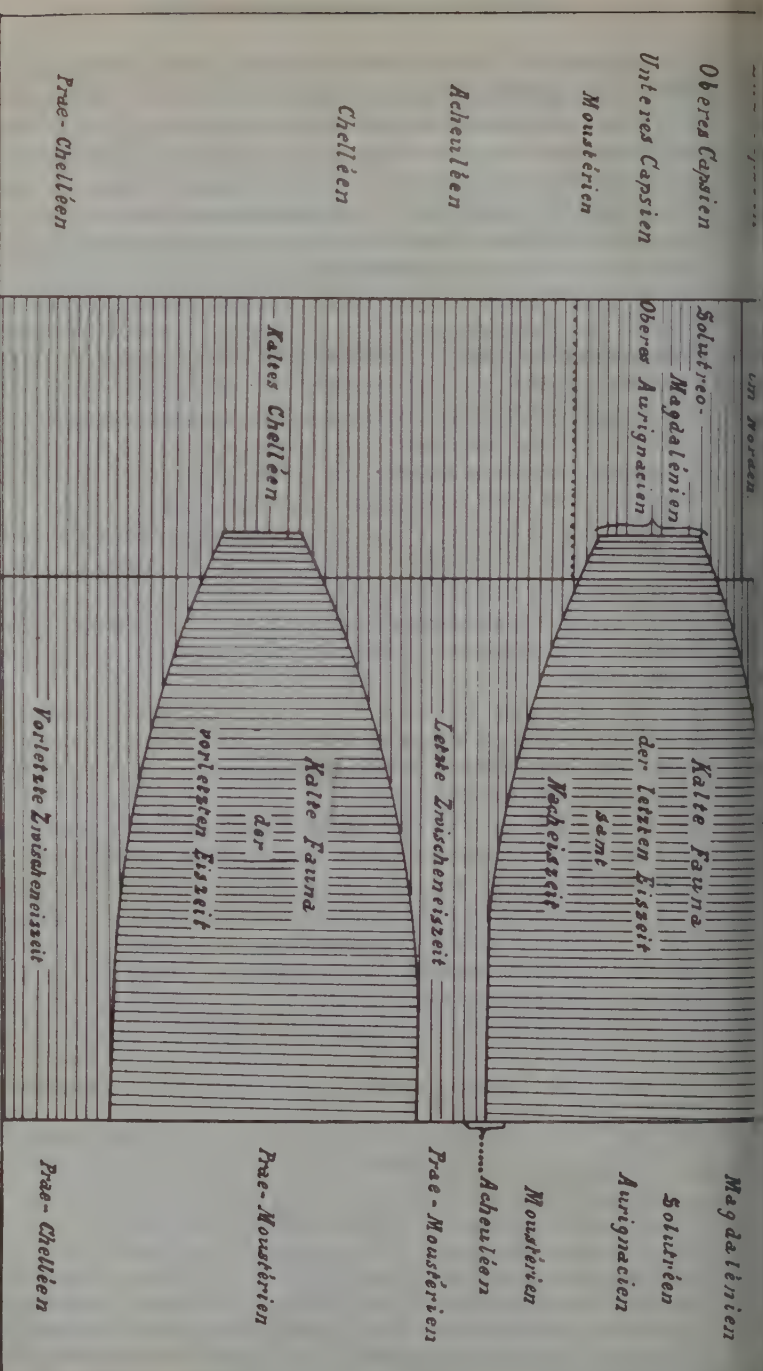
Wir haben also jedenfalls im Norden wie im Süden mit Verfrühungen bzw. Verspätungen kalter bzw. warmer Faunen zu rechnen, über deren vielleicht sehr variable Dauer und Tragweite wir vorerst nur auf Vermutungen angewiesen sind.

Die Schwierigkeiten mehren sich aber noch angesichts des Umstandes, daß sie sich nicht bloß auf die paläontologische Seite des quartären Chronologieproblems beschränken, sondern in ähnlicher Weise auch die archäologische Seite desselben treffen.

Es drängt sich im Lichte der neuesten Forschungen immer mehr auf, daß es nicht angeht, ein und der nämlichen paläolithischen Industriestufe allorts annähernd die gleiche absolute Dauer zuzuteilen². Hiefür nur einige Beispiele: Das Westacheuléen dürfte im Süden Europas älter und langlebiger gewesen sein, als im Nordwesten. Umgekehrt ist es probabel, daß das höchstwahrscheinlich nordische Moustérien im nördlichen Zentraleuropa nicht nur älter, sondern auch von längerer Dauer war als z. B. in Frankreich und Spanien, so es ziemlich schroff auf das Endacheuléen gestoßen sein dürfte und in

¹ An moderner Glazialliteratur kommen vorzüglich in Betracht: W. HALBFASS, *Der Mastandasee*. „A. Petermanns Mitteilungen“ (Gotha). 1913. Bd. LIX, S. 306—312. — H. OBERMAIER, teilweise unter Mitarbeit von J. CARANDELL: *Estudio de los glaciares de los Picos de Europa*. — *Contribución al estudio del glaciario cuaternario de la Sierra de Gredos*. — *Los lagos cuaternarios de Sierra Nevada*. — *Los glaciares cuaternarios de la Sierra de Guadarrama*. „Trabajos del Museo Nac. de Ciencias Naturales.“ Madrid. Serie geológica: Nr. 9 (1914), zw. Nr. 14 (1916), Nr. 17 (1916) und Nr. 19 (1917). [Mit deutschen Auszügen.] — O. SCHMIEDER, *Die Sierra de Gredos*. „Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München.“ Bd. X (Erlangen) 1915. — J. CARANDELL y J. GÓMEZ DE LLARENA, *El glaciario cuaternario en los Montes Ibéricos*. „Trabajos del Museo etc.“ Ser. geológica: Nr. 22. (1918.) — Meine Monographien über die spanischen Zentralpyrenäen und die *Picos de Cornión* sind in Vorbereitung.

² Man vergleiche unsere Ausführungen über Ursprungsherde und Verbreitungsbahnen der verschiedenen Paläolithstufen im ersten Teile (A) dieser Studie.



Versuch einer graphischen Darstellung der Chronologiebeziehungen der paläolithischen Industrien von Süd-, West- und Mitteleuropa zu den Faunen und geologischen Unterstufen des jüngeren Quartärs.

merkwürdiger Mischung dessen dreieckige, feine Faustkeile übernahm. In Sanien ist das Moustérien vielleicht verhältnismäßig bald mit dem älteren Capsien in Kontakt gekommen, das ihm von Afrika aus entgegendrang. Das Slutréen war wohl im Osten zeitlich und räumlich bedeutsamer als im Westen, indes das Magdalénien im Norden (baltisches Epipaläolithikum) länger fortbestanden haben dürfte, als im Süden, wo es durch das Endcapsien und seine Derivate völlig ausgeschaltet wurde.

Es folgt daraus, daß wir in ähnlicher Weise wie für die verschiedenen Faunen, so auch für die einzelnen Industrien desgleichen regionale Verschiebungen bzw. Verspätungen anzunehmen haben, welche für die verschiedenen Paläolithstufen, je nach der geographischen Lage ihrer Ausbildungsstätte, dem Umfang und der Intensität ihrer Ausbreitung, abermals stark unterschiedlich gewesen sein mögen.

In dieser Hinsicht haben nach unserem Erachten speziell die neuen in Sanien gewonnenen chronologischen Anhaltspunkte und ihre interessanten „Divergenzen“ mit Mitteleuropa erwiesen, daß das geologisch-archäologische Chronologieproblem des europäischen Quartärs sich komplizierter gestaltet, als bislang schien, zumal wir bezüglich vieler einschlägiger Fragen noch nicht über Arbeitshypothesen hinausgekommen sind. Daß diese neuen Fragestellungen nur die relative Dauer der verschiedenen Paläolithstufen, keineswegs aber das absolute hohe Alter des Quartärs betreffen, bedarf keiner besonderen Erwähnung.

Wenn wir endlich diesem Schlußabschnitt unserer Studie trotz aller vorliegenden Reserven eine vergleichende Chronologietabelle (S. 178) beifügen, so tun wir dies unter der ausdrücklichen Betonung, daß es sich nur um einen erneuten Versuch handelt, über dessen Wert oder Unwert die Zukunft zu entscheiden hat¹.

[Madrid, im November 1919.]



¹ Nicht minder möchten wir hervorheben, daß die anstehende Zeittabelle nur das sachlich-chronologische Verhältnis zwischen den glazialen und interglazialen Faunen v. den sie begleitenden menschlichen Industrien **graphisch** zur Darstellung bringen will, nicht die Dauer der einschlägigen geologischen Zeitabschnitte selbst.

Recueil de fables et de chants en dialecte *Hal Poular.*

Par le R. P. JOSEPH BRUN des Pères Blancs, missionnaire à Ghardaïa, Algérie.

Introduction.

Les textes qui suivent, sont une contribution à l'étude de la langue des Fulbés. Dans les diverses régions qui s'étendent de Dakar au Lac Tchad, on trouve disséminées des tribus plus ou moins denses de Fulbé proprement dits et de *Hal Poularen*. Le fond de la langue présente une remarquable unité, mais dans le détail, on rencontre quelques divergences: mots différents, divergences grammaticales, variétés de suffixes.

Les textes suivants ont été recueillis à Kayes dans la région du Haut Sénégal. Ils nous ont été dictés presque tous par des Toukoupleurs (*Hal Poularen*), quelques uns par des Fulbé de la région de Nioro.

La transcription ne présente pas de difficultés. La lettre *y* est toujours consonne. Elle ne forme qu'une syllabe avec la voyelle qui la suit. Précédée d'une consonne, elle lui donne le son mouillé.

Nous ajoutons que les nasalisations *ng*, *nd*, *mb* sont plutôt des explosives nasales *ḡ*, *ḏ*, *b̃*; mais parce qu'il serait trop coûteux de faire faire ces derniers types dans un nombre si considérable comme il serait nécessaire ici, nous employons l'orthographe *ng*, *nd*, *mb*. Il faut observer qu'il s'agit ici toujours de cas où ces consonnes sont initiales dans les mots respectifs.

Il existe en réalité deux sortes de *b* et de *d*. Nous n'indiquons pas dans ces textes la nuance distinctive de ces deux sortes de lettres.

Les deux aspirantes sont indiquées par la lettre *h* qui permute régulièrement en *k*, d'après les lois de permutation régissant les noms, les adjectifs et les verbes, et par le signe ' qui permute en *g* d'après les mêmes lois.

Tindi. — Fables.

1^o

Won ko wonodo, ma wana, wanata, ko tindol.

Ceci c'est chose arrivée, ce n'est plus, ce ne sera plus, c'est une fable.

Fowru, e bodyel¹ e barodi, e tyewgu, e nyiwa.

Une hyène, et un petit lièvre, et un lion, et une panthère, et un éléphant.

Be mbi², ebe denda, ebe ndema ngesa. Be ndema ngesa, o modyi

Ils dirent, ils se réunissent, ils cultivent un champ. Ils cultivent le champ, il est bon

¹ *Bodyel*: diminutif de *wodyere*.

² *Bi*: de *vi'de voir*; *v* permute en *b* au pluriel. La consonne ' disparaît.

Be¹ tyonyi gawri di. Be mbadi ender fahuru. Be badi en, be ngudi
 Ils recueillèrent le grain. Ils (le) mirent dans un grenier. Ils mirent là, ils fermèrent
fhuru, be tyoki, be ngumi. Be mbi, ebe ndyaha, ebe dartoya² ko
 le grenier, ils fermèrent à clef, ils se levèrent. Ils dirent, ils vont, ils vont chercher ce
danya. Be dyehi³.
 Ils gagneront. Ils partirent.

Bodyel vi redu mum ina musa, o vi omo huhoya. Ruti yehi to
 Le petit lièvre dit ventre sien il souffre, il dit (qu')il va aux cabinets. Il revint alla vers
fhuru, o nodi yumako⁴, ebe nyama gawri fahuru ndu ha gasi.
 le grenier, il appela sa mère, ils mangent le mil de ce grenier jusqu'à ce que il est fini.
be ndodi kudi fowru, e badi ender en, ha hevi; be
 Il ramassèrent des excréments de hyène, et les mirent dans lui, jusqu'à ce qu'il fut plein; ils
ngudi.
 Il fermèrent.

Barodien⁵ on ngari. Be mbi: «Holto bodyel woni?» Be nodi mu be, tavi
 Les lions donc vinrent. Ils dirent: «Où le petit lièvre est-il?» Ils appelèrent lui, ils
mo dyodi lis fahuru. — Nyiwa vi: «Yo barodi 'udit.» Barodi vi: «Yo
 ouvèrent il est assis sous le grenier. — L'éléphant dit: «Que le lion ouvre.» Le lion dit: «Que
newgu 'it. ud.» — Tyewgu vi: «Yo bodyel 'udit.»
 la panthère ouvre.» — La panthère dit: «Que le petit lièvre ouvre.»

Nyiwa seki, dampi bafal. Kudi fowru dyori.
 L'éléphant se fâcha, il frappa du pied la porte. Les excréments de la hyène coulèrent.
be mbi yo be ndyaha, ebe lela e lelawal. «Mo lelawal yan e redu
 Ils dirent qu'ils vont, ils se couchent au clair de lune. «Celui le clair de lune tombera sur
au o nyami ngawu⁶» Be leli; lewru yani e redu bodyel.
 son ventre c'est lui (qui) a mangé le grain.» Ils se couchèrent; la lune tomba sur le ventre du
Bodyel bami, o fawi e redu fowru. Ovi: «Ume!
 petit lièvre. Le petit lièvre (la) prit, et il déposa sur le ventre de la hyène. Il dit: «Dessous
leti!» Be mbi: «Ko fowru nyami gawri di.»
 Il fait jour!» Ils dirent: «C'est la hyène (qui) a mangé le grain.»

¹ *Be* pronom pers. 3^e plur. du genre commun. Régulièrement, il faudrait le pronom neutre *be*, mais dans les fables, les pronoms désignant les animaux, prennent la forme du pronom destiné aux êtres intelligents.

² *Dartoya* de *darde* regarder. *Dartude* chercher; *dartoyde* aller chercher.

³ *Dychi* de *yah'* de partir. *Ya* permuté en *dy*. La voyelle *a* du radical s'est adoucie en *e*. C'est un des cas très rares où la voyelle du radical se modifie.

⁴ *Yumako*. Contraction de *yumirao mako*. Les noms de parenté terminés en *irao* perdent cette finale devant le pronom possessif suffixe.

⁵ *Barodien*. Les lions. Cela n'indique pas plusieurs lions, car alors il faudrait *barode*, mais bien le lion et ses compagnons. Pour désigner tous les individus d'un groupe, on ajoute *ra* au nom de l'un d'eux. Ainsi *maladoen* signifie *nalado* et ses compagnes. *Omaruen, omar*, ses compagnons. *Barodien* signifie lion et les autres animaux.

⁶ On voit par là que les animaux s'en remettent au sort pour connaître le coupable.

Be ndychi, be mbi ebe batoya¹ to vendu.

Ndeve dyahno,

Ils partirent, ils dirent ils vont faire le serment vers un étang. Lorsqu'ils furent arrivés

nyiwa vi: «So mi andi ko mi nyami gawi ndi, mi dyiw, mi yolon.
l'éléphant dit: «Si je connais que j'ai mangé le grain, je tente l'épreuve, je tombe à l'eau.»

mi dyiwa kadi, mi yolon².»
je tente encore de nouveau, je tombe à l'eau.»

O dyiwti, o yane³ karal, o dyiwti kadi, o yane karal.

Il tenta l'épreuve, il tomba sur la berge, il la tenta de nouveau, il tomba sur la berge.

Tyewgu vi: «So mi andi ko mi nyami gawri ndi; yo mi dyiw,
La panthère dit: «Si je connais que j'ai mangé le grain; que je tente l'épreuve, je

yolon; mi dyiwa kadi, mi yolon.» O divi, o yane karal.
tombe à l'eau; je la tente de nouveau, je tombe à l'eau.» Elle sauta et tomba sur la berge.

O dyiwti kadi, o yane karal.
Elle tenta l'épreuve une seconde fois, elle tomba sur la berge.

Fowru on 'ari, 'andeka⁴ bodyel omo dyogi label⁵ togosel. Bodyel

La hyène aussi vint, ne sachant pas (que) le lièvre lui a un couteau tout petit. Le lièvre

tadyi tuba fowru, o wadi kadye⁶ ender tuba fowru ha hevi.
coupa le pantalon de la hyène, il mit des pierres dans le pantalon de la hyène jusqu'à ce qu'il

Fowru vi: «So mi andi ko mi nyami gawri, yo mi dyiw, mi
fut plein. La hyène dit: «Si je connais que j'ai mangé le mil, que je tente l'épreuve, je tombe

yolon, mi dyiwa kadi, mi yolon.» O dyiwti. Tuba mako men
à l'eau, je la tente de nouveau, je tombe à l'eau.» Elle tenta l'épreuve. Pantalon sien toucha

ndiyam seda. O dyiwti kadi, o yane e karal. — Bodyel ne 'ari, o v
l'eau un peu. Elle la tenta de nouveau, elle tomba sur la berge. — Le lièvre aussi vint, il dit

«So mi andi ko mi nyami gawri ndi, yo mi dyiw, mi yolon,
«Si je connais que j'ai mangé le grain, que je tente l'épreuve, je tombe à l'eau, je

dyiwa kadi, mi yolon.» O divi, o yani ndigam.
la tente de nouveau, je tombe à l'eau.» Il sauta, et tomba dans l'eau.

O vi: «Sondoko barode bamako, be bi'ata yo dyiw e

Il dit: «Si c'était les lions de son père, ils n'auraient pas dit qu'il tente l'épreuve si

ndiyam, koyde mako ina rabidi. O vi yo koyde nyiwa tadye, dyok
l'eau, les pieds siens sont courts. Il dit que les pieds de l'éléphant soient coupés, soient

¹ *Batoya* de *watde* jurer, faire serment, souvent faire un serment avec épreuve, comme c'est le cas ici. *Watoyde* aller faire ce serment.

² Le sens de cette formule est celle-ci: Si je me sens coupable d'avoir mangé le grain en tentant l'épreuve, je tomberai à l'eau. L'épreuve consiste à sauter par dessus l'étang.

³ *Yane*, contraction pour *yani e*.

⁴ *Andeka* de *'andude* connaître, savoir. *Andeka* est à la forme négative; la finale *k* indique que le verbe est neutre ou passif et en même temps au négatif.

⁵ *Label* (diminutif de *labi*) *togosel*. Le nom étant de la classe du diminutif en *el*, l'adjectif qualificatif s'accorde en prenant aussi la désinence en *el*.

⁶ *Kadye*, singulier *hayre*. De la racine *hady* (*dy* = *d* mouillé). Au pluriel, on voit la lettre de permutation: *h* permute en *k*. — Au singulier, à cause du suffixe *re*, le *d* mouillé s'adoucit en *y* par euphonie.

e koyde mako.» *O dyiwi,* *o yane ndiyam.* *O vi:* «*Koyde dyokad*
ajoutés aux pieds siens.» Il tenta l'épreuve, et tomba dans l'eau. Il dit: «Les pieds ajoutés
adaka barke.»

ont pas de force.»

Be ndi yo fowru e bodyel sodoy yaummo. *Fowru habiri*

Ils dirent que la hyène et le lièvre aille vendre (chacun) sa mère. La hyène attacha
yumako bogi bonti; *bodyel non, habiri yumum garawol fila.*

La mère avec des cordes grosses; mais le lièvre, attacha sa mère avec un fil (de tissage?).

Idé be ndyahata ebe tyodoya yumabe, bodyel vi: «*So en dyctima*
comme ils partent pour aller vendre leur mère, le lièvre dit: «Lorsque nous serons arrivés
o leki, dow, néné, tadya garawol, ndoga, nata e luro leki.»

Près l'arbre, là haut, maman, coupe le fil, cours, entre dans le trou de l'arbre.»

Yuma bodyel tadyi garawol, o dogi, o nate ender luru leki ki.

La mère du lièvre coupa le fil, elle courut, elle entra dans le trou de cet arbre.

Bodyel vi: «*He bone! O tadyi garawol, koy, o dogi, o bonni*
le lièvre dit: «Hé malheur! Elle a coupé le fil, en vérité, elle s'est sauvée, elle a gâté

eram.» *Fowru vi:* «*'Atyumo yaha. 'Ar, riwanam, tyodoyen nenam.*»
sa fortune.» La hyène dit: «Laisse-la aller. Viens, vite avec moi, allons vendre ma mère.»

Be ndychi, be tyodi mo nagge. *Be ngari to leki, be kirsi gari di,*
ils allèrent, ils vendirent elle pour un bœuf. Ils vinrent vers l'arbre, ils égorgèrent ce bœuf,

be konti. *Fowru vi:* «*Bodyel, dartoy gorho yo hoku en dyeyngol,*
ils l'écorchèrent. Le lièvre dit: «Lièvre, va chercher un homme qu'il nous donne du feu,

dyuden tevumen.» *Bodyel yehi, o ronti.*

allons griller notre viande.» Le lièvre alla, il revint.

O vi: «*Min, mi hebani¹ dyeyngol².*» *Fowru vi mo:* «*Wata alla wada*

Il dit: «Moi je n'ai pas obtenu de feu.» La hyène dit à lui: «Que Dieu ne donne

na barke³.» *Fowru yehi dartoya dyeyngol. Omo dogi yaha. Bodyel dyepti*
[toi la force.] La hyène alla chercher du feu. Elle court à aller. Le lièvre prit

enu⁴ gari nde fofof; o hoki yumako ender lurs leki, o dyepti nguru
la viande du bœuf toute; il la donna à sa mère dans le trou de l'arbre, il prit la peau

nagye, o hipi, o nyibi galadyi di e leydi.

du bœuf, il l'étendit, il enfonça les cornes dans la terre.

Ovi: «*Hey! Kaw fowru, leydi modi teww yatyin hiar.*» *Fowru 'ieri*

Il dit: «Hé: Oncle hyène, la terre a avalé la viande, hâte-toi viens.» La hyène vint,

vi: «*Wana atyu leydi modu tewwmen.*» *Bodyel vi:* «*ngandumi⁵ a medata*
dit: «Ne laisse pas la terre manger notre viande.» Le lièvre dit: «Je sais que tu n'en avaleras

en.» *Fowru dyaki hore gari ndi, ha gasi.*

bas.» La hyène rongea la tête du bœuf, jusqu'à ce qu'elle fut finie.

¹ *Hebani* passé négatif de *hebde*. *Ni hebi* j'ai obtenu, *mi hebani* je n'ai pas obtenu.

² *Dyeyngol*. Jeu. Du verbe *yeyde* brûler (racine *yey*). Le nom est formé en ajoutant à la racine le suffixe *ngol*. On devrait donc avoir *yeyngol*. Mais à cette classe en *ngol*, il y a permutation de la première radicale. On a donc *dyeyngol*.

³ *Wata alla wada ma barké*. Le sens est: Que Dieu te maudisse.

⁴ *Tenu*. On dit aussi *tevu*.

⁵ *Gandumi*. De *'andude* connaître. Lorsque la syntaxe exige que le pronom sujet soit placé après le verbe (ce qui n'a jamais lieu pour la 3^e personne), on applique même au singulier

Be leli dyama. Bodyel rondi teuw, dyeni do leki.

Ils se couchèrent la nuit. Le lièvre chargea sur sa tête la viande, ils descendirent de l'arbre,
O hoki yumako, be defi, e nyami, be piri¹ fowru diyede.
 il la donna à sa mère, ils la firent cuire, et mangèrent, ils frappèrent la hyène avec les os.

II°

Gerlal e gundo. — La perdrix et la tortue.

Gerlal ina tavi gundo, omo moylo² gyese mo. O vi: «'ar ha
 La perdrix trouva la tortue, qui arrange son fil à tisser. Elle dit: «Viens pour que
ngudyoyen.» — Gundo vi: «Mi wawa'udyude.» — Gerlal vi: «Mi 'udya,
 nous volions.» — La tortue dit: «Je ne puis pas voler.» — La perdrix dit: «Je volerai,
mi 'udyanorma en.» Be dyehi, be dyodi e ngesa nyebe. Gerlal
 je volerai pour toi.» Elles allèrent; elles s'assirent dans un champ de haricots. La perdrix
dyodi e gundo, ebe nyama nyebe³.
 s'assit avec la tortue, elles mangent les haricots.

Dyom³ gesa vi: «Hé! Gerlal!» Gerlal divi, o tavi do gundo
 Le maître du champ dit: «Hé! perdrix!» La perdrix s'envola; il arriva alors (que) la tortue
ma ronki yahde. Dyom ngesa dyagi mo.
 est incapable de se sauver. Le maître du champ la prit.

Gundo vi: «Tonyi mi gerlal.»

La tortue dit: «Je me vengerai de la perdrix.»

Tavi mido moylo gyesam.»

Elle m'a trouvé j'arrange mon fil à tisser.»

O vi: «'Ar ha ngudyoyen.»

Elle a dit: «Viens pour que nous volions.»

Mbimi⁴: «Mi wawa 'udynde.»

J'ai dit: «Je ne puis pas voler.»

O vi: «Mi 'udya, mi 'udyanorma en.»

Elle a dit: «Je volerai, je volerai pour toi.»

Mbimi: «Mi wawa dogde.»

J'ai dit: «Je ne puis pas courir.»

O vi: «Me doge, mi dognorma en.»

Elle dit: «Je courrai, je courrai pour toi.»

Mbimi: «Mi wawa sorde.»

J'ai dit: «Je ne puis pas me cacher.»

la loi de permutation de la première radicale, si cette première radicale est l'une des consonnes ' , f , h , r , s , v , y . C'est ainsi que dans le mot 'andu, l'aspirée ' devient g, et l'on a en ajoutant le pronom de 1^{re} pers. mi, gandumi.

¹ *Piri* de *fi'de*, d'où le dérivé *firde*. L'aspiration ' disparaît par euphonie.

² Ces deux phrases au présent, après une phrase au passé, sont en dépendance de celles-ci. Il faut les rendre en français par l'infinitif. «Elle trouva la tortue en train d'arranger son fil... Elle s'assit avec la tortue pour manger les haricots.»

³ *Dyom* pour *dyomirao*: Maître de... Correspond à *tigi* des Bambaras, *koy* des Songays, *sabu* des Nossis.

⁴ *Mbimi* (je dis) du verbe *vi'de*. Il y a inversion du pronom sujet *mi*, la première radicale *v* permute en *b*. L'aspiration ' disparaît.

O vi: «Mi sora, mi sornorma en.»

Elle dit: «Je me cacherai, je me cacherai pour toi.»

Gundo vi: «Tonyi mi gerlal¹.»

La tortue dit: «Je me vengerai de la perdrix.»

Dyom gesa navi gundo, hirsu mo, ladyi mo, waddi mo ender

Le maître du champ emporta la tortue, il l'égorgea, la découpa, la plaça dans une

marmite². Gundo vi: «Tonyi mi gerlal» etc.³.

La tortue dit: «Amie à moi la perdrix» etc.

Gorko tavi gundo, o bendi, o 'iti, o bubi, o nyami. O yehi

L'homme trouva la tortue, elle est cuite, il la retira, la fit refroidir et la mangea. Il alla

dyama⁴. O turi, ovi omo dyula⁵. Gundo yaltiri gada mako. Bogi,
la mosquée. Il s'inclina, il dit qu'il prie. La tortue sortit du derrière de lui. Elle courut

ehi.

se sauva.

III^o

Fowru e bodyel. — La hyène et le petit lièvre.

Be ndyehi to hayre. Be mbi: «Hayre, Bri⁶ yay!» Hayre yayti.

Ils allèrent vers une montagne. Ils dirent: «Montagne, ouvre toi!» La montagne s'ouvrit.

Be nati, be ndyiti botyode gertogal, ha sagire hevi. Be navi,

ils entrèrent, ils ramassèrent des œufs de poule, jusqu'à un panier est plein. Ils les emportèrent,

e ndefi. Fowru vi hore mako ina ngata, omo yidi morade.

ils les firent cuire. La hyène dit sa tête la démange, elle veut se coiffer.

O vi. Bodyel vi: «Mbami⁷ morde, ko do leki.» Be dyenyi dow

Elle dit. Le lièvre dit: «(Ce que) je puis coiffer, c'est sur l'arbre.» Ils grimpèrent sur

l'arbre. Fowru santyi hore moun; bodyel habi dyubol kala, e tyatal.

Le lièvre démêla (les cheveux) de sa tête; le lièvre attacha tresse chaque, à une branche.

O vi: «Fowru, munyo, mide ye'oya so botyodem bendi.»

Il dit: «Hyène, attends, je vais voir si nos œufs sont cuits.»

O yehi, o yeti, o 'uditi barme, o bami wofonde⁸, o nyami. Fowru vi:

Il alla, il arriva, il ouvrit la marmite, il prit un œuf, il (le) mangea. La hyène dit:

Wata dimit.» O yiti wonde⁹ kadi, o nyami. Fowru divi, o velti

Il recommence pas.» Il retira un autre (œuf) encore, il le mangea. La hyène sauta, elle fut

¹ Tout ce morceau se chante sur un ton de mélodie.

² *Barme* (Arabe بَرْمَة). Le vrai mot peut être *fayande*.

³ Ici, on répète tout le morceau chanté.

⁴ *Dyama* de l'arabe دِجَامَة. Assemblée, réunion. Dans tous les mots empruntés à l'arabe, *ج* est transcrit par un *d* mouillé. Le *d* mouillé rend très bien la façon de prononcer des Peuls.

⁵ *Dyula*, du verbe *dyulde* prier, au sens religieux du mot. Le participe *dyuldo*, pl. *dyulbe* est employé par les Toukoleurs pour désigner les Musulmans.

⁶ *Bri*. Mot explétif.

⁷ *Mbami*. De *wawde* pouvoir, savoir. Il y a inversion du pronom sujet; par suite la première radicale permute en *b*. Le deuxième *w* disparaît devant *mi* par euphonie. Le sens de la phrase est: «Je ne puis coiffer que ce qui est sur l'arbre.»

⁸ *Wofonde* syn. de *wotyonde*. Le pluriel de ces deux mots est *bofode* et *botyode*.

⁹ *Wonde*, un, un autre, de la racine *'on*. Il prend la terminaison *nde* à cause de *wofonde*.

e leki. Bodyel nyami botyode fofof, o heli barme, o yehi tyagal
suspendue à l'arbre. Le lièvre mangea les œufs tous, il brisa la marmite. il alla derrière
leki, dabi.
l'arbre, il se coucha.

Fowru vi: «Hé, modyu¹, modyanam dyubam.» *Modyu 'ari, mo-*
La hyène dit: «Hé, termites, rongez-moi mes tresses.» Les termites vinrent, et ron-
dyi dyubi. Fowru yani e leydi. O vi: «Modyu, so dyama 'ari ndyaha²
gèrent les tresses. La hyène tomba à terre. Elle dit: «Termites, quand la nuit sera venue va
galam, mi waran ma dyawdi.» So dyama 'ari³, bodyel momli bakere
dans ma maison, je tuerai pour toi un mouton.» Quand la nuit fut venue, le lièvre roula de la boue
e mu. O 'ari, o nati ender gale fowru. Fowru vi: «Mo ni o?» O vi: «Ko
sur lui. Il vint, et entra dans la maison de la hyène. La hyène dit: «Qui est-ce?» Il dit: «Je
min modyu⁴.» Fowru vi mo: «'Ar, dyodo.» Fowru vi bi um gorko⁵, yo
suis les termites.» La hyène dit à lui: «Viens, assieds-toi.» La hyène dit à enfant sien mâle, qu'il
yaltim dyawdi omo hirsan e modyu. O hirsi, o huti, o defi tenu
choisisse un mouton qu'il l'égorge pour les termites. Il l'égorgea, le dépeça, il fit cuire cette
ngu, kanko e debo mako. Be koki bodyel; o nyami ha hari.
viande, lui et femme sienne. Ils la donnèrent au lièvre; celui-ci mangea jusqu'à ce qu'il fut

Bodyel dogi, yalti.
plein. Le lièvre courut et sortit.

IV°

*Bodyel, nyiwa, tyewagu, barodi, fowru e ngeloba. — Le lièvre, l'éléphant,
la panthère, le lion, la hyène et le chameau.*

Be mbi, ebe ndyaha lawol do Alla tawaka. Tavi wodyere ko redu,
Ils dirent, ils vont sur une route où Dieu ne se trouve pas. Il arriva la lièvre est enceinte,
o dyibini do. Bingel gel vi: «Munye, nenam metokam, dyahden⁶.»
elle enfanta là. Ce petit dit: «Attendez, ma mère me lèche, nous partirons ensemble.»

¹ *Modyu*. C'est un collectif, que nous traduisons par le pluriel.

² *Ndyaha*, va. La forme simple de l'impératif est: *yah*, va. Mais à cause de la conjonction précédente, on emploie la forme composée de la conjugaison. Or à cette forme la permutation de la première radicale a lieu aux deux 1^{res} personnes du singulier.

³ *So dyama ari* signifie également «quand la nuit fut venue, ou quand la nuit sera venue»; le temps du verbe de la phrase principale indique s'il faut traduire par le passé, ou le futur.

⁴ *Ko min modyu* «Je suis la termite». Le verbe être signifiant exister; être dans un lieu, se rend par *'onde* ou *wonde*, et se conjugue comme les verbes ordinaires. P. ex. *mido woni* je suis, *ebe ngoni* ils sont. Mais quand le verbe être est employé pour unir le sujet l'attribut, on le rend par *ko* suivi du pronom et de l'attribut. P. ex. Je suis Européen: *Ko mi tubak*. Tu es un menteur *kā peno'o* (*kā* pour *ko a*). Tu es la fille de Penda *ka bi Penda debo*.

⁵ *Fowru vi bi um gorko* «La hyène dit à son fils». *Bi* abréviation pour *bido* qui signifie enfant, sans distinction du sexe. Si l'on veut spécifier le sexe, on ajoute *gorko* pour le masculin, et *debo* pour le féminin, quand il s'agit d'êtres humains, ou d'êtres que l'on personifie comme des êtres humains, c'est le cas pour les fables. Dans les autres cas, le sexe des animaux est marqué par des adjectifs formés de la racine *'or* pour le masculin et *rev* pour le féminin, et on les fait accorder en classe et en nombre avec le nom qu'ils qualifient.

⁶ *Dyahden*. De *dyahdude* aller ensemble. (Racine *yahde* aller.)

umako meti mo. O yahdi e mabe. Be ndyeti e buli¹. Bodyel tokosel
 sa mère le lièvre. Il partit ensemble avec eux. Ils arrivèrent vers des puits. Lièvre tout petit
tel woyi, o vi: «So ndo ko gelodi babam, ina yeitan am ndiyam e di
 e pleura, il dit: «Si c'était les chameaux de mon père, il tirerait pour moi de l'eau de ces
buli, mi yara.»
 puits, je boirais.»

Geloba vi: «Gelodi bama wawa ko mbami.» Geloba
 Le chameau dit: «Les chameaux de ton père ne peuvent pas ce que je puis.» Le chameau
uri, ina yita ndiyam. Geloba yani ender bundu; dande mun heli. Bodyel
 s'inclina, pour tirer de l'eau. Le chameau tomba dans le puits; son cou se brisa. Le lièvre
logi, o vi: «He! yimbe, ngaray ne, tewv ina do, ma bona.» Be ngari,
 courut, il dit: «Hé! les hommes, venez ici, de la viande est là, elle se gâte.» Ils vinrent,
ziti ngeloba, navi. — Be dyehi yeso kadi. Be dyiei gaynako bey
 tirèrent le chameau, l'emportèrent. — Ils allèrent en avant encore. Ils virent un berger de chèvres
na wande bey mun. Bodyel woyi kadi, o vi: «Sondoko pobi² bamako,
 l'est avec ses chèvres. Le lièvre pleura encore, il dit: «Si c'était les hyènes de son père,
tyaganamo bottel pangel³ o nyama.» Fowru vi: «Pobi
 elles saisiraient pour lui un petit chevreau gras pour qu'il mange.» La hyène dit: «Les hyènes
bama ina wawi ko mi wawa?»⁴ Fowru vi ina dyaga botel. Bodyel
 le ton père peuvent-elles ce que je ne puis?» La hyène dit qu'elle prend un chevreau. Le lièvre
logi o vi: «Hé! gaynako⁵, fowru dyagi botel ma.» Gaynako feli fowru, o
 courut et dit: «Hé! berger, la hyène a pris ton chevreau.» Le berger fusilla la hyène, elle
yani, o mayi. — Be dyehi kadi, be nguri e gaynako bali. Bodyel
 tomba, elle mourut. — Ils allèrent encore, ils vinrent vers un berger de moutons. Le lièvre
woyi. O vi: «Sondoko tyewdi babam, dyaganam dyoni dyamdi,
 pleura. Il dit: «Si c'était les panthères de mon père, elle prendrait pour moi vite un mouton,
mi nyama.» Tyewngu vi: «Mate tyewdi bama ina wawi ko mi
 pour que je mange.» La panthère dit: «Est-ce que les panthères de ton père peuvent ce que je
wawa?» Tyewngu vi omo dyaga dyawdi. Bodyel dogi, o vi: «Hé!
 ne puis pas?» La panthère dit qu'elle prend un mouton. Le lièvre courut, il dit: «Hé!
gaynako, tyewngu, nani, dyaga dyawdi ma.» Gaynako feli tyewngu, o mayi.
 berger, la panthère, voici, elle prend ton mouton.» Le berger fusilla la panthère, elle mourut.

¹ *Buli*, pl. de *bundu* «puits». De la racine *bulde*, jaillir, soudre. Dans *bundu*, *l* du radical a disparu devant le suffixe *ndu*, mais elle reparait au pluriel. C'est une loi générale; la deuxième consonne du radical peut disparaître, ou être modifiée au singulier, elle est toujours intacte au pluriel.

² *Pobi*, pl. de *fowru* (racine *fob*), *f* permuté en *p* au pluriel neutre. La consonne *b* s'adoucit en *w* devant le suffixe *ru* du singulier: elle reparait intact au pluriel.

³ *Pangel* (racine *faz*, être gras), *gel*, suffixe du diminutif. *F* a permuté en *p*, parce que au singulier de cette classe, on applique la loi de permutation.

⁴ *Ko mi wawa* «ce que je ne puis». Au négatif, il n'y a jamais inversion du pronom sujet, tandis qu'elle a lieu à l'affirmatif dans des phrases analogues p. e. «ce que je puis» *ko mbami*. C'est cette inversion du pronom sujet qui produit la plus grande modification dans la forme d'un verbe, surtout s'il commence par une consonne susceptible de permutation. Ainsi dans le mot *mbami*, il ne reste de la racine *waw* que la voyelle.

⁵ *Gaynako* De la racine *'ayde* paître; d'où la forme dérivée *'aynude*. Le nom est formé régulièrement. *'* permute en *g* au singulier. *Ko* est un suffixe des noms du genre intelligent.

Be ndyehi yeso kadi. Bodyel woyi, o vi: «Sondo ko barode bamako',
 Ils allèrent en avant encore. Le lièvre pleura, il dit: «Si c'était les lions de son père,
warana mo ngari o nyama.» Barodi vi, ina dyaga ngari. Bodyel
 il tuerait pour lui un bœuf pour qu'il le mange.» Le lion dit qu'il prend un bœuf. Le lièvre
dogi, hepti, gaynako, o vi: «Barodi ma dyaga gari ma.» *Gaynako feli*
 courut, rencontra le berger, il dit: «Le lion prend ton bœuf.» Le berger fusilla
barodi, o mayi. Be ndjehi yeso kadi. Bodyel woyi. O vi nyirwa: «Sondo
 le lion, il mourut. Ils allèrent en avant encore. Le lièvre pleura. Il dit à l'éléphant: «Si c'était
ko nyibi babam, hesa bahe¹ temedere, fawa e ketyimum,
 les éléphants de mon père, il couperait bottes de paille cent, pour les placer sur son dos,
mi wado e do en.» Nyiwa vi: «Nyibi bama ina wawi ko mi
 moi je monterais sur elles.» L'éléphant dit: «Les éléphants de ton père peuvent ils ce que je ne
wawa?» Nyiwa hesi bahe temedere, O habi, o fawi dow ketyi mako,
 puis pas?» L'éléphant coupa bottes de paille cent, il les attacha, et les plaça sur son dos.
O vi bodyel: «Ar, wado.» *Bodyel 'ari, o wadi, o dyepti tasande mako,*
 Il dit au lièvre: «Viens, monte.» Le lièvre vint, il monta, il prit son briquet,
omo hosta. Nyiwa vi mo: «Ko dum woni?» *O vi:* «mido hosto tyegenedyam.»
 il le frappe. L'éléphant dit à lui: «Quoi ceci est-il?» Il dit: «Je fais craquer mes ongles.»
Nyiwa 'andeka bodyel sumi hudo ko. Bodyel divi, o dyipi
 L'éléphant ne sut pas (que) le lièvre a mis le feu à cette paille. Le lièvre sauta, il descendit
o vi: «He! Kaw nyiwa, baro dundu.» *Dundu sumi. Nyiwa yani,*
 il dit: «Hé! oncle éléphant, approche-toi de la forêt.» La forêt prit feu. L'éléphant tomba,
mahi. Bodyel yehi gale. O dyantani² yumako en, o vi: «Be
 il mourut. Le lièvre alla à sa maison. Il informa sa mère sur ces choses, il dit: «Ceux
dyahno to lawol ngol Alla tawaka, be fof be mayi.»
 qui étaient allés sur cette route (où) Dieu ne se trouve pas, eux tous ils sont morts.»

V°

Sadabongel e dyom mayo³. — Sadabongel et le maître du fleuve.

Debo redu, omo dyogi korel⁴ togosel. O vi yo Alla watan mo
 Une femme était enceinte, elle prit unealebasse petite. Elle dit que Dieu la change
horde mawde! O yehi mayo, o dyogi ndiyam. O vi: «Ko wan⁵ ender
 en unealebasse grande! Elle alla au fleuve, elle puisa de l'eau. Elle dit: «Ce qui est dans
mayo, ko wan ender mayo, dyalte, donde⁶ kam.»
 le fleuve, ce qui est dans le fleuve, sortez, chargez moi.»

¹ Bahe, pl. de wahre.

² Dyantani. J'ignore la racine de ce mot. Dans la langue songgay, je trouve le mot dyenten s'instruire, et instruire. C'est évidemment le même mot; il est probable que les Songays l'ont emprunté aux Peuls.

³ Ce récit est plutôt une légende qu'une fable. Il appartient vraisemblablement au cycle des légendes sur le fleuve Sénégal. Les Soubalbe (sing. Tyubalo), caste de pêcheurs, ont le monopole de ces légendes. Je crois que sous le nom de dyom mayo, on indique le «Lamentin». Les particularités physiques de ce mammifère expliquent les légendes que racontent sur lui les riverains du Sénégal et du Niger.

⁴ Korel diminutif de horde. H permuté en k à la classe des noms en el, gel.

⁵ Wan, régulièrement woni.

⁶ Donde de rondude. Charger quelque chose sur la tête de quelqu'un.

Lidi dyalti. Debo vi: «Tu¹! Ko mawdo modon²!»

Les poissons sortirent. La femme dit: «Tu! C'est le maître de vous!»

Dyom mayo gidi. O 'ari, o vi: «Debo ko dyenatta³ kam?»

Le maître du fleuve se leva. Il vint, il dit: «Femme que donneras-tu à moi?»

Debo vi: «Mido yem ma Sadabongel sō dyibinima⁴.»

La femme dit: «Je donnerai à toi Sadabongel lorsque il sera né.»

Rondi debo. Debo yehi. Dyom mayo dogi, o hepti debo.

Il chargea la femme. La femme partit. Le maître du fleuve courut, il rejoignit la femme.

O vi: «Ko dyenatakam?» Debo vi kadi: «Mido yemma Sadabongel sō
dit: «Que me donneras-tu?» La femme dit encore: «Je donnerai à toi Sadabongel lorsqu'il

'yibinima.» Debo yehi. O dyibini Sadabongel. Sadabongel ha wawi yahde,
sera né.» La femme partit. Elle enfanta Sadabongel. Sadabongel quand il put marcher,

o vi, omo fidya e gidyrabe⁵ mako, be bi'a, be pidyata mako,
il dit, qu'il (veut) jouer avec compagnons siens, ceux-ci disent, ils ne jouent pas avec lui,

ranko dyenado⁶ Dyom mayo. O vi: «Modyi!» O yarnoyi nay mako to
lui est un voué au maître du fleuve. Il dit: «C'est bien!» Il alla abreuver vaches siennes au

nayo. Dyom mayo fadi mo. O vi: «'Aynabe⁷ on, dyanani mi Sadabongel,
fleuve. Le maître du fleuve attendit lui. Il dit: «Bergers vous, montrez moi Sadabongel,

nay mako ko budi bodedyi⁸, nay mako ko budi danedyi⁹, dyubol mako
vaches siennes sont choses rouges, vaches siennes sont choses blanches, tresses siennes

na simta nebbam.» Sadabongel vi: «Min woni Sadabongel, nay am ko
légouttent de beurre.» Sadabongel dit: «Je suis Sadabongel, vaches de moi sont

nudi bodedyi, nay am ko budi danedyi, dyubolam ina tyimta¹⁰ nebbam.»
choses rouges, vaches de moi sont choses blanches, tresses de moi dégouttent de beurre.»

Dyom mayo yan e mako. Tavi omo dyogi fetel mako e silama mako.
Le maître du fleuve tomba sur lui. Il se trouva qu'il avait fusil sien et lance sienne.

O feli dyom mayo. O tadyi lakere mo, o nawti tyndi¹¹, o fidyana¹².
Il fusilla le maître du fleuve. Il coupa patte de lui, et l'emporta aux cases, il fut fêté.

¹ *Tu!* Interjection de mépris.

² C'est le maître de vous (sous-entendu: que j'appelle).

³ *Dyenatta kam.* De *yende*: Donner en récompense, en paiement. *Kam* est complément direct, *ta* est le sujet de 2^e personne. *Y* permuté en *dy*, à cause de l'inversion du pronom sujet.

⁴ *Dyibinima.* Passé de *dyibinde* qui signifie également naître et enfanter.

⁵ *Gidyrabe* (sing.), *gidyirao*. On abrège ainsi: *gidyam*, mon compagnon; *gidyima* ton compagnon.

⁶ *Dyenado* part. passif de *yende* donner en récompense.

⁷ *'Aynabe*, pl. de *gaynako*.

⁸ *Bodedyi.* De la racine *wod* être rouge.

⁹ *Danedyi* de la racine *ran* être blanc. Le sens est: Ses vaches les unes sont rouges, les autres sont blanches.

¹⁰ *Tyimta*; plus au on a au singulier *simta*, c'est le même mot avec permutation régulière de *s* (*simta*) en *ty*. — On sait que les peuls pasteurs s'oignent la tête de beurre.

¹¹ *Tyndi*, pl. de *sudu* case ronde en paille.

¹² *Fidyana.* *Fidyude* jouer, 2^e forme accusative *fidyande*: faire jouer; jouer en l'honneur de quelqu'un. Employé surtout pour désigner la danse dite *tam-tam*.

VI°

Wodyere e fowru. — Le lièvre et la hyène.

Be bi ebe denda ebe takotira garedyi mabe. *So fowru vi:*

Ils dirent de s'entendre et de bâtir l'un près de l'autre les cases d'eux. Quand la hyène disait:

«*Bodyel,*» *bodyel 'ara ha nyama.* *So bodye: ne vi:* «*Fowru,*» *fowru*
«Petit lièvre», le petit lièvre vient pour manger. Quand le petit lièvre dit: «Hyène», la hyène
'ara ha nyama. Be bada non nyande fof.
vient pour manger. Ils font ainsi toujours.

Debo nayedyo vi: «*Fowru, velnu dyambere, sopa¹ wodyere.*» *Fowru*

Une femme vieille dit: «Hyène, aiguise la hache, frappe le lièvre.» La hyène

velni dyambere, o nodi bodyel; *o vi:* «*'ar, nyaman.*» *Bodyel 'ari,*
aiguise la hache, et appela le petit lièvre; elle dit: «Viens, mange.» Le petit lièvre vint,

o dyodi. Fowru hoki dyambere mun debo mun, *o vi:* «*Sopu wodyere.*»
il s'assit. La hyène donna la hache d'elle à la femme de lui, il dit: «Frappe le lièvre.»

Debo ne sopi mo labi didi. Wodyere dasi. o yehi to bibe barodi.

La femme donc frappa lui fois deux. Le lièvre se traîna, il vint chez les enfants du lion.

O vi: «*minen fof².*» *Barodi wari lela. O 'adi, o toti be, be nyami,*
Il dit: «Nous tous.» Le lion avait tué une biche. Il l'apporta, il la donna à eux, ils mangèrent,

be kari, ha hore bodyel seli. Bodyel hoti o yeti

ils furent rassasiés, au point que la tête du lièvre fut guérie. Le lièvre revint et arriva

gale mako. Fowru vi: «*Bodyel, holto kebda³ gu fayfayru?*» *Bodyel*
à la maison de lui. La hyène dit: «Petit lièvre, où as-tu gagné cet embompoint?» Le lièvre

vi: «*Kemno⁴ ko to bibe barodi.*»

dit: «Lui ayant gagné celà chez les enfants du lion.»

Fowru vi: «*velnu dyambere, tyopa kam; dyango, mido yaha to bibe*

La hyène dit: «Aiguise la hache, frappe moi; demain, j'irai chez les fils

barodi⁵.» *Bodyel velni dyambere, o sopi fowru. Fowru ne dasi.*
du lion.» Le lièvre aiguise la hache, il frappa la hyène. La hyène donc se traîna à terre.

Bodyel vi mo: «*Sā yehi to bibe barodi, biya:* «*Minen fof.*» *Fowru*
Le lièvre dit à elle: «Quand tu iras chez les fils du lion, tu diras: «Nous tous.» La hyène

yehi, o fergiti, o yani, o yeti to barodi di. O yedyiti hala: «*Minen fof.*»
partit, elle trébucha, elle tomba, elle arriva chez ce lion. Elle oublia le mot: «C'est nous tous.»

O vi: «*Mi ala en.*» *Barodi vi:* «*Mo ni o biyowo:* «*Mi ala en?*»

Elle dit: «Je ne suis pas d'eux.» Le lion dit: «Qui est ce disant: «Je ne suis pas d'eux?»

Bibe barodi bi: «*Omo ni.*» *Barodi dyagi mo, wari mo, wati teuw*

Les enfants du lion dirent: «La voici.» Le lion saisit elle; tua elle, et donna la viande

biko en.

à ses enfants.

¹ *Sopa* de *sopude* = frapper à coup de hache.

² *Minenfof.* «Nous tous.» C'est ici un mot de passe, supposé employé par les lionceaux pour se faire reconnaître du lion. Le lièvre, toujours rusé, connaît ce mot de passe.

³ *Kebda* de *hebde* obtenir, gagner.

⁴ *Kemno* pour *kebdo*, participe présent de genre commun de *hebde*.

⁵ La hyène est l'animal sot, qui juge d'après les apparences. Elle attribue le succès du lièvre au coup de hache qu'il a reçu.

VII^o**Nyagagol kolyabe¹. — Supplication des kolyabe.**

So mi ari ko mi kodo, ada salmina mi. Modyu e kam, nyamina
 Si je viens en hôte, tu salueras moi. Sois bon pour moi, donne à manger
kam, ha mi hara. Badana kam gole modyo. Mi yedyita ma abada.
 à moi, jusqu'à je sois rassasié. Fais faire à moi un travail bon. Je n'oublierai toi jamais.
O no ma vebani². Ka modyo, bi modyo. Yalla wada ma barke.
 Un semblable n'est pas facile. Tu es bon, fils de bon. Que Dieu rende toi fort.
O bada min, ko, mi yedyita dum abada. So mi yoba ma, mi yobe.
 O que tu feras à moi, cela, je ne l'oublierai pas jamais. Si je puis te payer, je te payerai.
O mi yobani, bingel am yobe, minyeragel am yobe.
 Si je ne te paie pas, le fils de moi te payera, ou le petit fils de moi te payera.

VIII^o**Fowru e barodi. — La hyène et la lionne.**

Fowru hotyi wata, ina wadi teuw defado. O vi o nyamata
 La hyène prit un plat, elle y mit de la viande cuite. Elle dit qu'elle ne mangera pas
ender dundu. O navi, o yoti e dundu; o vi o nyamata do, de
 dans la forêt. Elle l'emporta, elle atteignit la forêt; elle dit qu'elle ne mangera pas là, car
unge meda en. O navi, o yeti ender dundu kadi. O dyodi, omo nyama³.
 le soleil en goûterait. Elle l'emporta, elle revint dans la forêt encore. Elle s'assit, elle mange.
Barodi non ina wono e sera mako. Barodi e bibe mako ina kodya.
 Une lionne donc était à côté d'elle. La lionne et les enfants d'elle avaient faim.
Kotol 'ari, o vi: «Kaw Fowru, hokamen.» O vi: «So mi hoki ma,
 le petit vint, il dit: «Tante hyène, donne nous de cela.» Elle dit: «Si j'en donne à toi,
ta haltana⁴ yumma?» O vi: «Ala.» Goto 'ari kadi, o vi: «Kaw Fowru,
 raconteras-tu à ta mère?» Il dit: «Non.» Un autre vint encore, il dit: «Tante hyène,
hokamen.» O vi: «So mi hoki ma en, ada haltana yumma?» O
 donne nous de cela.» Elle dit: «Si je donne à toi de cela, le raconteras-tu à ta mère?» Il
dit: «Ala.»
dit: «Non.»

Godo 'ari kadi, o vi: «Kaw Fowru, hokamen.» O vi: «So mi
 Un autre vint encore, il dit: «Tante hyène, donne nous de cela.» Elle dit: «Si je
hoki ma en, ada haltana yumma?» O vi: «Sā hoki kam, mi haltana
 donne à toi de cela, le raconteras-tu à ta mère?» Il dit: «Si tu en donnes à moi, je le raconterai
o: sā hokani kam, mi haltana mo.»
 elle: si tu n'en donnes pas à moi, je le raconterai à elle.»

¹ *Kolyabe*, pl. de *kolyadyo*, caste inférieure. Toute caste inférieure a droit de mendier
 caste supérieure; et tous les gens de caste peuvent mendier auprès des hommes de race.

² *O no ma vebani*. Mot-à-mot: Celui comme toi n'est pas facile. Le sens est: Il est
 difficile de trouver un homme semblable à toi.

³ Encore un trait de la sottise de la hyène, elle délibère, et fait le contraire de ce qu'elle
 avait résolu.

⁴ *Haltana*. Du verbe primitif *halde* = dire. -- *Haltande*, redire, répéter.

O yehi, haltani yummu. Yummako 'ari, teti wata fowru, ina
 Il alla, il raconta à sa mère. Sa mère vint, déroba le plat de la hyène, où elle
wadi teuw. O nyami, kanko e bibe mako, ha gasi. O vi: «Fowru,
 avait mis la viande. Elle mangea, elle et les enfants d'elle, jusqu'à la fin. Elle dit: «Hyène,
bam wata, nawanam e bibam.»
 prends le plat, emporte moi avec mes enfants.»

Barodi vi: «Dyaha dyogoy diyam. Fowru yehi e bibe barodi,
 La lionne dit: «Va puiser de l'eau. La hyène alla avec les enfants de la lionne,
o meti wata, ha heli. O dyapti bibe barodi, o vedi be ender
 elle lèche le plat, jusqu'à le casser. Elle saisit les enfants de la lionne, et jeta eux dans
bundu. O 'arti, o vi barodi: «Mi ronki dyogde.» Barodi vi mo:
 le puits. Elle revint, elle dit à la lionne: «Je ne puis puiser.» La lionne dit à elle:
«Holto bibam goni?» O vi: «Ebe pidyano e lawol.» Fowru non ina
 «Où mes enfants sont-ils?» Elle dit: «Ils jouaient sur la route.» La hyène alors se mit
yusa. Barodi vi: «Fowru, Holko goyata?» O vi: «Mido simo sime
 à éternuer. La lionne dit: «Hyène, pourquoi pleures-tu?» Elle dit: «Je prise du tabac
babam boydo.» Barodi dyagi mo, navi mo to be dyogoyno.
 de mon père vieux.» La lionne saisit elle, emporta elle au lieu où ils étaient allé puiser.
Barodi vi: «Yaltim bibam be ender bundu, dyoni, dyoni.» Fowru yaltimi
 La lionne dit: «Retire mes enfants qui sont dans le puits, vite, vite.» La hyène retira
bibe barodi. O vi: «Fowru, rondo men, bada ender sagire,
 les enfants de la lionne. Celle-ci dit: «Hyène, charge nous sur ta tête, mets nous dans un panier,
nawa to men dyidi kala.» Fowru navi be, e vedi be ender
 et emporte-nous où nous désirerons aller chacun.» La hyène les emporta, et jeta eux dans
gaska. Fowru 'adi lekkan mayikon, o fali e damal gaska. O vi,
 un trou. La hyène apporta du petit bois sec, elle le plaça sur l'ouverture du trou. Elle dit,
omo diva gaska ka. O yane ender gaska. Barodi vi mo: «Yaltim men
 qu'elle va sauter sur ce trou. Elle tomba dans le trou. Le lion dit à elle: «Sors nous
fof dyoni, dyoni.» Fowru yaltimi be. Barodi tadyi latyi fowru, o datyi
 tous vite, vite.» La hyène fit sortir eux. Le lion coupa la queue de la hyène, il laissa
mo, o vi yo yah.
 elle, il lui dit de s'en aller.

IX^o*Puhingel e dayngel*¹. — L'ignorant et le naïf.

Puhingel e dayngel ebe dyogi beel gotel. Puhingel vi: «Hé, dayngel,
 L'ignorant et le naïf ont une chèvre unique. L'ignorant dit: «Hé, naïf,
reen beel, mido yaha ladde; to dyoloff dyahammi ladde.» O yehi,
 garde la chèvre, je vais dans la brousse; jusqu'au soir je vais dans la brousse.» Il alla;
dayngel wopi beel. Dayngel hebi puhingel. Puhingel vi: «Hé dayngel, holto
 le naïf laissa la chèvre. Le naïf rejoignit l'ignorant. L'ignorant dit: «Hé naïf, où
beel woni?» O vi: «Beel madyi.»
 la chèvre est-elle?» Il dit: «La chèvre est perdue.»

¹ Tout le piquant de cette histoire consiste en ce que chacun des interlocuteurs comprend tout de travers ce qu'on lui dit.

O vi: «Sudo, dyiloyen.» Be dyehi, be gari e gorko, ina
 Il dit: «Marche, allons la chercher.» Ils partirent, ils vinrent vers un homme, qui
ma. Be bi: «Gorko, a ya'ani beel?» O vi: «Hé dyam! Biddon
 achetait. Ils dirent: «Homme, n'as-tu pas vu la chèvre?» Celui-ci dit: «Hé bonheur! Vous dites
mido rema, mido duga kerol, dyahen nyawdoyen.» Be gari
 je pioche, et que je déplace les bornes, allons nous faire juger.» Ils allèrent chez
erno. Tyerno vi: «Kale hala mon.» Be kali. Tyerno vi:
 le marabout. Le marabout dit: «Dites les affaires de vous.» Ils les dirent. Le marabout dit:
Edon mido nyawa fenande?»
 Vous dites que je juge iniquement?»

Tyerno vi debo mun: «Rokam silamam, miden dyaha to dyom-leydi.»
 Le marabout dit à sa femme; «Donne moi mon sabre, nous allons chez le chef du pays.»
lebo tyerno vi: «Bida a seri kam? Sira, rokam dyoraram, ha
 femme du marabout dit: «Tu dis que tu répudies moi? Sira, donne moi mon panier, que
hi ho'a gale babam.»
 retourne à la maison de mon père.»

Sira vi: «Hé, nene, bida mido huna, mido muda tyondi? Malal ko
 Sira dit: «Hé, maman, tu dis que je pile, et que je mange la farine? Malal est
adam.» Malal vi: «Hé dyam, bida yo mi tenoy kadi; mi
 mon témoin.» Malal dit: «Hé bonheur, tu me dis que j'aie couper du bois encore; j'ai été
noyi anki, mi tenoyi ande, dyambaram wawa. Dyambere
 couper du bois hier, j'ai été couper du bois aujourd'hui, ma hache n'en peut plus.» La hache
biti to les lesa, vi: «Pe'det, mornyet, wonti kelon-kelon.»
 prit de dessous une natte, elle dit: «Cassée, brisée, elle est devenue brindilles.»

X^o*Alla e bodyel.* — Dieu et le petit lièvre.

Dyamano boydo, Alla ina dyogori rokude bodyel dyohire. Alla 'iti
 Au temps ancien, Dieu résolut de gratifier le lièvre de la ruse. Dieu prit
ndu, roki bodyel, o vi: «Waden kosam barodi.» Alla 'iti kadi
 le calebasse, la donna au lièvre, et dit: «Mets-y du lait de lionne.» Dieu prit encore
sasa. O roki bodyel, o vi: «Wado gondi gabu e sasa,
 l'outre. Il la donna au lièvre, il dit: «Mets des larmes d'hippopotame dans cette outre,
heva.» O 'iti udusuru, o vi: «Waden tyolli, ha heva.»
 jusqu'à la remplir.» Il prit un sac, il dit: «Mets-y des oiseaux, jusqu'à le remplir.»
oki mo gatyugol, o vi: «Bodyel, wadanam e gatyungol nyire nyiwa,
 lui donna un filet, il dit: «Petit lièvre, mets-moi dans ce filet une dent d'éléphant,
wadanam do, dyoni-dyoni. Alla toti mo fof. — Bodyel yehi
 apporte-moi (tout) ici, vite, vite. Dieu donna à lui tout cela. — Le lièvre alla chez
utyi¹ dundu. Barodi y'i mo, o vi ina wara mo. O vi: «Wata waram;
 les bêtes de la forêt. Une lionne vit lui, elle dit qu'elle va tuer lui. Il dit: «Ne me tue pas;
odo ma garmi.»² Barodi vi: «Hal ko garanda?» Bodyel vi: «Hé,
 te de toi je viens.» La lionne dit: «Dis pourquoi tu es venu?» Le lièvre dit: «Hé,

¹ *Patyi* = les bêtes. Le sens précis de ce mot est «cheval», ici il désigne les bêtes en général, plus bas, il est employé pour désigner le cheval.

² C'est-à-dire: «C'est comme hôte que je viens chez toi.»

'uro go fof vi, siko a dyibini, a wawa urnude bingel ma e kosam
ce village entier dit, que si tu as enfanté, tu ne peux nourrir l'enfant de toi avec le lait
endi ma. Be neli kam, mido 'ari dyewde so ko goanga.»

des mamelles de toi. Ils ont envoyé moi, je suis venu examiner si c'est vrai.»

— Barodi vi: «Ar, Bir.» O 'ari, o biri, ha fandu

— La lionne dit: «Viens, traie-moi.» Il vint, il se mit à traire, au point que la calebasse
hewi. Barodi vi: «Naw, holo'uro.»

est remplie. La lionne dit: «Emporte, va montrer au village.»

Bodyel yehi putyi mayo.

O he'uni, o nodi gabu.

O fumti

Le lièvre alla chez les bêtes du fleuve. Il héla, il appela l'hippopotame. Il trompa

dum, o vi: «Putyu vi bi mo buri

bia; mbaba¹ vi bi mo

lui, il dit: «Le cheval dit que son fils est plus grand que ton fils; l'âne dit que son fils

buri bia; holam bia, mi ya'». Gabu suti blum to

est plus grand que ton fils; montre-moi ton fils, que je voie.» L'hippopotame retira son fils de

ender mayo, o dyesi do: bodyel yi, o vi: «Hé, gabu, mi fumtiteni,

l'intérieur du fleuve, il le souleva là; le lièvre le vit, il dit: «Hé, hippopotame, je me suis trompé

koy, 'andu bama mayi.» Gabu yenyi dow o yoti

en vérité, mais je sais que ton père est mort.» L'hippopotame se hissa sur la berge et vint près

bodyel, ina woya. Bodyel dekini sasa. Gondi gabu

du lièvre, et il se mit à pleurer. Le lièvre plaça au-dessous le sac. Les larmes de l'hippopotame

ina dyori to e sasa en, ha sasa hewi.

Bodyel habi, o vi:

coulèrent jusque dans l'outre, au point que l'outre fut remplie. Le lièvre l'attacha, il dit

«Mi fumtiteni.»

«Je me suis trompé.»

Bodyel yehi kadi, o 'ari e tyolli.

O vi: «Hé mawdo tyolli,

Le lièvre partit de nouveau, il vint chez les oiseaux. Il dit: «Hé chef des oiseaux,

yimbe 'uro ngo fof bi lenyol mom fof kewata udusuru ndu.»

Be

les gens de ce village tous disent que la race de vous entière ne peut remplir ce sac.» Ils y

nati en kambe fof, ha udusuru ndu hevi. Bodyel habi, o vi: «Mi

entrèrent eux tous, au point que le sac fut rempli. Le lièvre l'attacha, il dit: «Je suis

funtano.»

malin.»

Bodyel yehi putyi mayo kadi,

tavi nyiwa ina yara.

Le lièvre alla chez les bêtes du fleuve encore, il trouva l'éléphant en train de boire.

O vi: Hé, nyiwa, yimbe bi a wawa tato²»

O vi: «Lerbin

Il dit: «Hé, éléphant, les hommes disent que tu ne peux pas glisser.» Il dit: «Mouille

leydi.» Bodyel lerbini leydi, o tati ha yotoyi. Banti kadi gongol.

la terre. Le lièvre mouilla ta terre, il glissa et revint. Il traça de nouveau une ligne.

Nyiwa vi: «Reno min.» Nyiwa dyodi, o vi ina tato. Dyumiti: nyire

L'éléphant dit: «Regarde moi.» L'éléphant s'assit, il dit qu'il va glisser. Il culbuta; ses défenses

¹ Mbaba âne: ne pas confondre avec baba père. Dans mbaba âne, le premier b est toujours nasalisé.

² Il ne s'agit pas de glisser sur la glace. Pour comprendre ce qui suit voici comment on glisse sur les bords du Sénégal. On arrose une berge fortement inclinée. Quand la terre glaise est bien trempée, les enfants, sans habits, bien entendu, s'assoient au sommet, et se laissent glisser jusqu'au fleuve.

rim senyi e leydi, soli.

Bodyel hepti nyire nyiwa,

enfouirent dans la terre, elles furent arrachées. Le lièvre saisit la défense de l'éléphant,

ndi e gatyungal, tiri.

Il mit dans son filet, il l'attacha.

Bodyel rendini fofof, nawti to Alla. O holi dum. On satu, tavi

Le lièvre réunit tout cela, l'emporta chez Dieu. Il lui montra cela. Alors, il se trouvait

bodyel ina fotino hubere mawnude. Alla tonki¹ bodyel, o vi: «Bodyel,

le lièvre égale en taille une maison grande. Dieu frappa le lièvre, et dit: «Lièvre,

ano ka dyondel tan. Hunde fof ko wane ladde, ko a buri dyodye.»

est rusé seulement. Chose toute qui est dans la brousse, tu dépasses elles en ruse.»

Tonkere de non, bodyel famditi, foti no foti dyonini

Après ce coup donc, le lièvre devint petit, il devint semblable à ce qu'il est maintenant

efamdude.

petitesse.

XI^o

Tyerno² e matyudo. — Le marabout et le captif.

Gorko, tyerno mawdo, gando bindi, ina dyogi matyudo. O

Un homme, marabout illustre, connaissant les écritures, avait un captif. Ce

matyudo ina vi'e³ Aldyuma. Omo golina mo, no fewi, o nyaminta mo,

le captif s'appelait vendredi. Il fait travailler lui, beaucoup, il ne donne pas à manger à lui,

nyaranata mo, o rokata mo 'ute, o rokata mo hay batte.

Il ne donne pas à boire à lui, il ne donne pas à lui d'habits, il ne donne à lui rien du tout.

Aldyuma habi, dogi, yehi to tyerno godo. O vi: «Tyerno, mido

Vendredi se fâcha, il se sauva, il alla chez un marabout autre. Il lui dit: «Marabout, je me

gi to kalifam; mido 'ari ga ma, ya wadanam hunde⁴, bela

je suis sauvé de chez mon maître; je viens chez toi, pour que tu me fasses une chose, afin que

kalifam ina datya mi.»

mon maître libère moi.»

Tyerno vi mo: «Dyodo, ha mi wade hunde.» Tyerno vindani

Le marabout dit à lui: «Assieds-toi, que je te fasse une chose.» Le marabout écrivit pour

o haye⁵, o navi mo ladde, ha be godoy. O vi: «Nda

l'écriture, il emmena lui dans la brousse, jusqu'à ce qu'ils fussent loin. Il dit: «Voici l'eau

ye, loto.» Aldyuma loti, loti, haye ha gayni. O vi: «Tyerno,

l'écriture, lave toi.» Vendredi se lava, se lava, jusqu'à ce que l'eau soit finie. Il dit: «Marabout,

ga gayni.» Tyerno vi: «'Ar, ha mi dyewa, so haye dyabi.» — O 'ari.

est finie.» Le marabout dit: «Viens, que j'examine, si l'eau consent.» — Il vint.

¹ *Tonki* de *tonkude*: Frapper au front avec le doigt.

² *Tyerno*, pl. *serinbe*; nom donné chez les Toukoupleurs, à ceux qui enseignent le Coran.

³ *Hunde* chose. Cette demande adressée à un marabout signifie une amulette, un sort.

⁴ *Haye*. Formule du coran, écrite sur une feuille, que l'on fait tremper dans l'eau, jusqu'à la disparition de l'écriture.

Tyerno vi: «Aldyuma.» — O vi: «Kuk!» — O nodi kadi.
 Le marabout dit: «Vendredi.» — Celui-ci dit: «Kouk!» — Il l'appela de nouveau
O vi: «Kuk», ha timi labi tati. O vi: «Ya hot to kalifa ma, wala
 Celui-ci dit: «Kouk», cela se fit fois trois. Il dit: «Que tu retournes chez maître de toi, ne
hal hay batte.» — Aldyuma hoti.
 dis rien du tout.» — Vendredi entra à la maison.

O yoti, o nati 'uro, o tavi tyerno, ina dyodi to dyama ina
 Il arriva, il entra dans le village, il trouva le marabout, qui était assis à la mosquée il
dyangina almube fof. Tyerno bamti dande, o yi Aldyuma, o vi: «La ilah
 instruisait les disciples tous. Le marabout leva le cou, il vit Vendredi, il dit: «La ilah!
on dy'i o kudado?» O vi: «Aldyuma.» O vi: «Kuk.» Metelol tyerno
 avez-vous vu ce maudit? Il dit: «Vendredi.» Celui-ci dit: «Kouk.» Le turban du marabout
sami. O vi: «Mohammadu!» Matyudo vi kadi: «Kuk.» Denedyi bedi.
 en tomba. Il dit: «O Mahomet!» Le captif dit encore: «Kouk.» Les feuillettes s'envolèrent
O vi: «Astakferullay» ha timi labi tati.» O vi: «Kudado, ma yah 'uty.
 Le marabout dit: «Astakferoullay cela se fit fois trois.» Il dit: «Maudit, va te cacher
gale.»
 dans la maison.»

Almube ngari, Aldyuma yehi, o nati gale. Yuma tyerno,
 Les disciples vinrent, Vendredi partit, il entra dans la maison. La mère du marabout
ha yi'i mo, o vi: «La ilah! dum de, ko Aldyuma.» O vi: «Parr»
 dès qu'elle vit lui, elle dit: «La ilah! celui-ci certes, c'est Vendredi.» Celui-ci dit: «Parr.»
Udere sami. O vi: «He bone, Aldyuma.» O vi: «Parr.» Burtungo
 Son page tomba. Elle dit: «Hé malheur, Vendredi.» Celui-ci dit: «Parr.» Son voile e
sami. O vi: «Tok, kudado, mi halata hala ma.» Aldyuma beni to
 tomba. Elle dit: «Va, maudit, je ne dirai pas la parole de toi.» Vendredi passa dans l'in
ender gale. Debo tyerno, mawdo¹, yi mo, o vi: «Dum de, ko
 térieur du logis. La femme du marabout, la principale, le vit, elle dit: «Celui-ci certes, c'e
Aldyuma.» O vi: «Parr.» Galol tadyi. O vi: «He bone
 Vendredi.» Il dit: «Parr.» La ceinture de la femme s'en cassa. Elle dit: «Hé malheur
Aldyuma.» O vi: «Kuk.» Tyaka mako tadyi. O vi: «Mi inani ma.» —
 Vendredi.» Il dit: «Kouk.» Son collier s'en cassa. Elle dit: «Je ne nomme plus toi.» —
Aldyuma beni, o yehi to lembei tyerno; o vi: «Hi dyam, hola
 Vendredi passa, il alla chez la deuxième femme du marabout; elle dit: «Hé! bonheur, où
kudado wono? He Aldyuma.» O vi: «Kuk», — O vi: «'Umo don, ya
 maudit était-il? Hé Vendredi.» Il dit: «Kouk.» — Elle dit: «Lève toi d'ici, va,
'eboy to.»
 éloigne-toi là bas.»

¹ Mot grossier-intraduisible.

² C'est la phrase arabe *آستغفر الله*.

³ *Parr.* Mot intraduisible.

⁴ *Debo mawdo*: la première femme d'un polygame.

⁵ Chaque fois que Vendredi prononce ce mot, l'étonnement est si grand, qu'il arrive à malheur à celui qui l'entend. Ce qui arrive à la deuxième femme est d'un réalisme tel qu'on ne l'indiquons pas.

Tyerno 'ari, o vi: «He nene, on dy'i kudado on?» Yuma tyerno

Le marabout vint, il dit: «Hé, maman, avez-vous vu ce maudit?» La mère du marabout

«Bari o tawani ma dyama?» O vi: «O tavi kam koy to dyama.»

«Mais n'a-t-il pas trouvé toi à la mosquée?» Il dit: «Il a trouvé moi, certes, à la mosquée.»

Yuma tyerno vi: «Gale fof boni.»

La mère du marabout dit: «La maison entière est gâtée.»

Tyerno vi matyudo: «'Umu ha mi sodoy ma.» — Be dyehi, ha

Le marabout dit au captif: «Lève toi, que j'aille vendre toi.» — Ils allèrent, jusqu'à ce

gare e gorko.

Gorko vi: «Hal ko mbida?» — O vi: «Rokam

ils arrivèrent chez un homme. L'homme dit: «Dis ce que tu dis?» — Il dit: «Donne m'en

bltye tati.»

O vi: «Mi dyabi.» O roki mo koltye tati; tyerno

têtes de bétail trois.» Il dit: «Je consens.» Il donna à lui têtes de bétail trois; le marabout

yehi, ha wodoy.

partit, il s'éloigna.

Aldyuma vi: «Ande a sodi kam, non, a anda no bi'etemi.»

Vendredi dit: «Aujourd'hui tu as acheté moi, en vérité, tu ne sais comment je m'appelle.»

O vi: «No bi'eteda?» — O vi: «Indam? ko e nyalde Allah bi'

Il dit: «Comment t'appelles-tu?» — Il dit: «Mon nom? c'est un des jours de Dieu que je

etemi.» — Gorko hebiti mo, o vi: «Ko Asebt bi'eteda?» — O vi:

t'appelle.» — L'homme interrogea lui, il dit: «Est-ce Samedi que tu t'appelles?» — Il dit:

Ala.» — O vi: «Alet? — O vi: «Ala.» — O limdi nyalde fof. — O vi:

Non.» — Il dit: «Dimanche?» — Il dit: «Non.» — Il compta les jours tous. — Il dit:

Ala.» O vi: «Mate ko aldyuma bi'eteda?» — O vi: «Kuk.» — Dawol

Non.» Il dit: «Est-ce vendredi que tu t'appelles?» — Il dit: «Kouk.» — La ceinture de

ndyi.

O vi: «He bone, wata barkin², sudo, nawtumi ma.»

son pantalon se coupa. Il dit: «Hé malheur, sois sans force, va devant, que je remène toi.»

Be ndyehi, o he'uni tyerno, o vi: «He gorko, dyoni, dar, fad am.»

Ils allèrent, ils hélèrent le marabout, il dit: «Hé l'homme, vite, arrête, attends moi.»

tyerno vi: «Mi wopi e nagge goto.» O vi: «Ala, mi dyabani.» — O

le marabout dit: «Je t'abandonne vache une.» Il dit: «Non, je ne consens pas.» — Il

i: «Mi roki ma nay didi, datyu miyah e nagge wote.» — O vi: «Ala,

il dit: «Je te remets vaches deux, laisse moi que j'aille avec vache une.» — Il dit: «Non,

min koy, mi wawa sodde matyudo mo inde mu haletake, rokam

moi certes, je ne puis acheter un captif dont le nom de lui ne peut être dit, rends moi

ayam.» Tyerno vi mo: «Naw nay ma.» O sogi, o

mes vaches.» Le marabout dit à lui: «Emmène les vaches de toi.» Il s'en retourna, et alla à

oti. Tyerno nangi Aldyuma, e fi mo womre e genol, o vi mo:

la maison. Le marabout prit Vendredi, et frappa lui du poing sur la nuque, il dit à lui:

Yah, mi datyani ma Allah.» — Aldyuma yehl, o vi: «Min koy ko min

Pars, je abandonne toi à Dieu.» — Vendredi partit, il dit: «Moi en vérité je suis

ole horam.» Tyerno hott.

maître de ma tête.» Le marabout rentra chez lui.

¹ I. e. Dis quel prix tu veux de ton captif.

² *Wata barkin*: «Ne sois pas bény» manière de dire: Sois maudit.

XII°

*Lenyol subalbe*¹. — La race des Tyoubalos.

Be bi ko gorko yehi aynoyde nay mako; omo yara, norwa
 Ils disent qu'un homme alla faire paître les vaches de lui; il boit, un caïman
dyagi mo, navi mo. Nde norwa navi mo, gabu hepti e dyungu mako.
 saisit lui, emporta lui. Quand le caïman emportait lui, un hippopotame saisit le bras de lui.
Nden debo 'ari. Debo lotodo do, esiko tavi mo, omo hedi, gada
 Alors sa femme vint. La femme se lavant là, son beau père trouva elle, elle se trouvait, corps
me'o. Debo vi: «Esam tavi ko mi gada me'o, yo Allah
 nu. La femme dit: «Mon beau père m'a trouvé (alors que) je suis corps nu, que Dieu
watam lihugu, dyombayel mayo.» O dyepti nyorgo, o hipi e gada mako,
 me change en lamentin, fiancée du fleuve.» Elle prit son van, l'étendit sur son corps,
o yane e diyam. Dum woni tyubalo fof mayo go. Dum woni subalbe
 elle se jeta à l'eau. C'est devenu les Tyoubalos tous de ce fleuve. Ceci est devenu les Tyoubalos
fof; no be, didori, norwa dyagata dum.
 tous; ainsi eux, en totalité, le caïman ne prend pas eux.

XIII°

*Balifol Cheko Omar*². — Louanges de Cheikh Omar.

<i>1° Mido yeta Allah, dyomam,</i>	1° Je célèbre Dieu, mon maître,
<i>O lamdo, dyeydo vindere,</i>	Il est roi, maître de l'écriture,
<i>Katando kadye, gandudo,</i>	Soutenant les montagnes, sachant tout,
<i>O Lamdo dyeydo bawgal.</i>	Il est roi, maître de la puissance.
<i>Dyulen e labi meden</i>	Prions dans nos voies.
<i>Kane Sahibabe meden</i>	En vérité, nos Sahibs [prophète,
<i>Wonobe e barke en-nabi,</i>	Ceux qui étaient avec la force du
<i>Ko modyube, subabe dental.</i>	Étaient bons, élus en assemblée.
<i>2° Bavo dum mi dyanto</i>	2° Après cela, je chante
<i>Ko Allah roki Chekam,</i>	Ce que Dieu a accordé à mon Cheikh.
<i>Sokono mi wawata dum</i>	Mais si je ne puis (faire) cela
<i>Dyantade nyalgu kewal.</i>	De chanter au jour d'une assemblée
	nombreuse,
<i>Yongoy sudu Makka,</i>	Elève les bras vers la maison de la
	Mecque,
<i>Dyula e gabri en-nabi.</i>	Prie (en te tournant) vers le tombeau
	du prophète.

¹ Les Tyouballos (*tyubalo*, pl. *subalbe*) caste de pêcheurs du Sénégal. Leurs sortilèges sont redoutés. Tous parlent le Peul, mais ils ont un autre langage spécial.

² Cheikho Omar plus connu sous le nom de El Hadj Omar, est le célèbre guerrier à la fois chef politique et religieux qui faillit réunir sous l'hégémonie de la race Toukoulour les populations des rives du Sénégal et du Niger, celles du Fouta Dyallon et du Kaarta. Né vers la fin du 18^e siècle, il mourut en 1863 à la bataille d'Hamdullay. Ses fils qui s'étaient partagés ses Etats et qui régnaient à Nyow, à Ségon, à Bandurgara et à Dinguiray furent successivement vaincus par les Français. - Ce poème est consacré aux premiers exploits del Hadj Omar, au Fouta, dans le Haut Sénégal et dans le Kaarta. L'auteur du poème s'appelle Lamin Mabo de Bogé, dans le Fouta Toro.

Ko Allah nyawi, kala wada.

Dyarnodo Dyadye-Lugel,

la yaroy Biri Dyam-Dyam.

tn darni dyuma ande.

Dingiray ina dyula dental.

tolare: Allah mawni.

e Gila bibe Futa dendi

e galda e rugu Futa:

e galda eyimbe dyawdi;

dale mo wawi Futa?

Allah tan wawi Futa

theke¹ tan wawi Futa.

O ari, o dari e Meyri.

wadyi. Dyabaka.

hoti Dingiray.

be ngarda goto goto,

ia o danyi Meyri mobgal.

Tavi Fulbe Futa dendi.

Ma dupa sare Dingiray

tn donka nina tamba;

Dingiray ko sare dole.

Tay Wakilibe dendi

alini Allah, be keli tata;

e keli sare Gimba, keli Minya;

ardini kubedye,

abadi en almube Cheko Amadu

dyani², mawna dokal.

3° De ce que Dieu décide, chaque chose arrive.

Celui qui fait boire au ruisseau de Dyadye-Lougel, Conduit pour s'abreuver au puits de Zam-Zam.

Vous êtes réunis en assemblée aujourd-Dingiray prie, en réunions. [hui. Témoignez: Dieu est grand.

4° Depuis que les fils du Fouta sont réunis

Ils sont exempts de l'exil du Fouta
Ils sont exempts (de la puissance) des hommes riches.

Mais qui peut vaincre le Fouta?
Dieu seulement peut vaincre le Fouta
Cheyko seulement peut vaincre le Fouta.

5° Il vint, il s'arrêta au Meyri.

Il prêcha. Il fut refusé (on refusa de l'écouter).

Il revint à Dingiray.

Les habitants vinrent un à un,
Jusqu'à ce qu'il ait obtenu le Meyri totalement.

6° Il arriva que les Peuls du Fouta se réunirent.

Ils dirent: Brûlons le village de Dingiray

On ne put le détruire rapidement
Dingiray est un village de force.

7° Alors les Auxiliaires se réunirent
Ils invoquèrent Dieu, ils détruisirent les remparts

Ils détruisirent le village de Guimba, ils détruisirent Minya

Ils élevèrent des fortifications,
Ils y placèrent des disciples de Cheikh Ahmed

Le Tidyani, grand en bienfaits

¹ *Cheko*, c'est-à-dire: Le Cheikh El Hadj Omar.

² C'est-à-dire, ils placèrent des musulmans de la confrérie des Tidyanya. Tous les Toulouleurs sont de cette confrérie.

8° *Nden Cheko keli Bambugu*¹.

*Nda Kaso*² *huli, tubi.*

Dabombe giv e lawol.

Nda ha nore Gheko fenyi,

Goanga e fenande tyeri.

9° *Mo yedi gyewa Bambugu.*

Suntukum dyabani, hirsä.

Manda Ke-Ule hirsä.

Cheko wadi yimbe mum to Gadyaka,

Yo hirsoy bi Samba Tunka Kongol,

Tumpila, wada kedyula.

10° *Bogi haba e mudum*

Dasa dondi do,

Goto halani Kongol,

Sondo wo kaldo Kongol

Tumpila wada kedyula,

Bogi kabe e mudum,

Lige e gale bamun.

11° *Tay Bambarari mobi,*

Kaso gada mayo mobi,

Dendi, daki e Kulum,

Cheko daki e Bunguru.

Ebe darondira e Bowal

Ha Allah 'adi saha.

Cheko limi yoga e konu mum,

Lumbiroy Dyaga-Dape.

12° *Don Cheko dowi e dyomum*

Allah tobi, wendu fabi,

8° Alors Cheko détruisit le Bambou
gol.

Voici que le Khasso a peur, il se souleva.

Les sentinelles abandonnent la route.

Dès que la renommée de Cheko se répandit.

La vérité et le mensonge se séparèrent.

9° Que celui qui nie regarde de Bam-
boukou.

Sountoukoum a refusé (de se sou-
mettre), il est égorgé.

Manda Ké-Oulé est égorgé.

Cheko conduisit ses hommes jusqu'à
Gadyak.

Pour égorgier le fils de Samba Toun-
Kongol.

Il est enchaîné, et jeté dans les fers.

10° Des cordes sont attachées sur lui.

Il est traîné dans la poussière.

Pas un seul ne parle à Kongol,

Si quelqu'un parle à Kongol

Il est enchaîné et mis aux fers,

Des cordes sont attachées sur lui,

Il est pendu dans la maison de son
père.

11° Alors le pays Bambara se souleva.

Le Kasso, d'au delà du fleuve, se souleva.

Il se réunirent, ils campèrent à Kou-
lou.

Cheko campa à Boun gourou.

Ils s'observèrent dans la plaine

Jusqu'à ce que Dieu amène l'heure

Cheko compta ses troupes pour la
guerre.

Il alla franchir le fleuve à Dyaga-
Dape.

12° Alors Cheko invoqua son maître.

Dieu fit pleuvoir, les rivières se ren-
plirent.

¹ *Bambougou*, province de la rive gauche du Haut Sénégal.

² *Kasso*. — Le pays des Kassonkés.

*Talibabe dyari, loti,
Tyaligi, dyuli, tyilmini.*

13° *Don Allah roki balol,
Dyakalel suma ha gasi.
Worbe gasi, rewbe nanga,*

*Sontikoulenabe nanga;
Bame dyehi ha to Kulum
Polori yehi bowal.*

14° *Ya Allah, ya Rabbi, ya Allah
Hoynu dyagal Konyakari,
Koyndi Belal
Nanobe Cheko ina ara
Ronki fandade kodomum.*

15° *Dupi uro, yan e lawol,
Ndogi, moloyi to Kadyal*

*Gidiuma, leydi Moriba.
Tyedo¹ mo tinani basal.*

16° *Alfa Omar² ina wadyo,
O vi: «Talibabe, tine,
Ndeven gardido meden;
So yehi Futa, dyehen;
So yehi Bundu, dyehen;
So yehi Maka, dyehen.
Dyahdo, e lelido
Allah surd um bone dyeygol la-
kara.»*

17° *Nyanden Cheko yani e Yelman
Nyanden, mo tawaka ma nan.*

Vorgo³, e Genara³, e Bosoya³

Be ugardi wadde ndyeygol.

Les fidèles burent, se lavèrent
Ils firent leurs ablutions, ils prièrent,
ils se prosternèrent.

13° Or Dieu accorda son secours,
Dyakalel est brûlée complètement.
Les hommes sont tués, les femmes
enlevées,
Les gens de Sontikoule sont enlevés;
Les cavaliers vont jusqu'à Kouloum
La victoire entra dans la plaine.

14° O Dieu, o mon Seigneur, o Dieu
Accorde nous la prise de Konyakari,
L'écrasement de Belal
Ceux qui entendent que Cheko vient
Ne pourront refuser cet hôte.

15° Il brûla le village et poursuivit
sa route,
Il courut, alla jusqu'à la grande mon-
tagne
de Gidiouma, pays de Moriba.
Quant au Soninké, il n'éprouva pas
de mal.

16° Alfa Omar fit l'exhortation,
Il dit: «Fidèles écoutez,
Suivons notre chef;
S'il va au Fouta, allons-y;
S'il va au Boundou, allons-y;
S'il va à la Meque, allons-y.
Lui marchant, ou reposant
Que Dieu le sauve du malheur du
feu de l'enfer.»

17° En ce jour, Cheko tomba sur
Yélimané
En ce jour, que celui qui n'y était
pas, écoute.
Les Worgos, les Genara, et les Bo-
soya
Vinrent ensemble mettre le feu.

¹ *Tyedo*, pl. *Sebe*. Nom que les Toukoupleurs donnent aux Soninkés.

² Alfa Omar. Marabout, qui accompagnait El Hadj. Omar.

³ Worgo, Genara, Bosoya. Noms de peuplades Toukoupleurs.

<i>Toro¹ wadi hore wotere.</i>	Le Toro se leva comme un seul homme.
<i>Goto rutaki tyagal.</i>	Pas un ne retourna en arrière.
<i>18° Nde Law, e Irlabe garno</i>	18° Quand les Law et le Irlabe furent arrivés.
<i>Ndon Allah roki balal</i>	Alors Dieu accorda son secours
<i>Be keli tata, dyanyi damugal</i>	Ils détruisirent les remparts, prirent les portes,
<i>Be ndartini kubedye,</i>	Ils élevèrent des forts,
<i>Be mbadi en almube Cheko-Amadu</i>	Ils placèrent là des disciples de Cheikh Ahmed
<i>Tidyani mawna dokal.</i>	(le) Tidyani, grand en bienfaits.
<i>19° Akunde Dyawara e Belal</i>	19° Entre le pays de Dyawara et Belal
<i>Nasru yawani, nyanden,</i>	La victoire fut difficile en ce temps-là,
<i>Sahit hewi nyanden.</i>	Les morts furent nombreux en ce temps-là.
<i>Kono weylli rewi Bambara</i>	Mais le malheur poursuivit le Bambara
<i>Ha Nyoro gural Mamadi.</i>	Jusqu'à Nyoro grand village de Mamadi.
<i>20° Debo Masalanke² viyata:</i>	20° La femme Massassi n'a-t-elle pas dit:
<i>«Tyondi wane nyanden,</i>	«Il y avait de la poudre en ces jours,
<i>Tyondi hewi, hedi,</i>	La poudre abonde, il y en a de reste,
<i>Kure kubi. Kadye pela³,</i>	Mais les balles manquent. On charge avec des pierres,
<i>Nyebe-gerte pela,</i>	On charge avec des pois chiches,
<i>Lambe rewbe mabe pela,</i>	On charge avec les perles des femmes,
<i>Lamburadye mabe pela.»</i>	On charge avec leurs ornements.»
<i>21° Alfa Omar ina wadyo Kolomina</i>	21° Alfa Omar prêcha à Kolomina
<i>O vi: «Talibabe, tine,</i>	Il dit: «Fidèles, écoutez.
<i>Gope gululu dental.</i>	Laissez le butin en commun.
<i>Soko yidde dyawdi wono,</i>	Si c'est l'amour de richesses qui est en toi,
<i>Sa sawdinama ma dan</i>	En mourant au combat, tu obtiendras
<i>Di dyawdi hewndi, pantudi</i>	Des richesses nombreuses, sans mesure
<i>Dyawdi di alda e kubal.</i>	Des richesses exemptes d'impôts.

¹ Toro, province des Toukouteurs. C'est le pays d'origine d'El Hadj Omar.

² Masalanké. De race Massassi. C'est la plus noble famille des Bambaras. En ce temps, les Massassis étaient maîtres de Nyoro.

³ *Pela* de *felde*, tirer un coup de fusil. Le sens est: A défaut de balles, les Massassis chargèrent leurs fusils de pierres, de pois chiches, et des perles de leurs femmes.

2° *Soko yidde rewbe wono,*

ba sawdinama ma dan
be rewbe, burbe tedubé,
rewbe be galda e tyutugu,»

3° *Ko Mamadu Dese wano*

Dyongi-Dyongi kala,
Cheko Omar yobi e Kolomina.
Si Galadyo Dese nanga,
umpila, wada kedyula,
dasa verla e durumaru

4° *Alfa Omar ina wadyo.*

vi: «Cheko Omar, koten leydi
men
on liddi, e landam, e kosam e teuw
goni.
folko Tawdeni e Bambara

o wana batta e bata

buti e butol e bonde kewgal?

22° Si c'est l'amour des femmes qui
est en toi,
En mourant au combat, tu obtiendras
Des femmes excellentes, illustres,
Des femmes exemptes du désir de
retourner chez leur père.»

23° Tout ce que Mamadou Désé avait
fait

A Dyongi-Dyongi, chaque chose,
Cheko Omar s'en vengea à Kolomina.
Le fils de Galadyo Dese fut pris,
Enchaîné, jeté aux fers,
Trainé et précipité dans une fosse

24° Alfa Omar prit alors la parole.

Il dit: «Cheikh Omar, retournons
dans notre pays
Où il y a des poissons, du sel, du
lait et de la viande.

Qu'y a-t-il à Taoudeni et chez les
Bambaras

Si ce n'est des peaux de bouc et des
tabatières

De l'oseille, de mauvais habits et du
mal en abondance?

XIV°

Pidyowo e fowru. — La danseuse et la hyène.

Maryama ko pidyowo. Gorko mako vi: «Wata wan.» O vi: «Mi
Maryama était une danseuse. Son mari lui dit: «Ne fais plus cela.» Elle dit: «Je le
adan.» So fidyirde fidyi to wodi, omo yaha ton. Ha so omo gola,
rai.» Si une danse est dansée n'importe où, elle va là. Même si elle travaille,
zadata mo yahde.

ni ne peut empêcher elle d'y aller.

Gorko 'imi, yeti bamun. O vi: «Wato yaha fidyirde,
Son mari se leva, alla chez le père d'elle. Il dit: «Qu'elle n'aille plus à la danse,
o fidyirde fidyi funange, o doga, o yaha; so fidyirde fidyi hirnage,
une danse est dansée à l'orient, elle court, elle y va; si une danse est dansée à l'occident,
doga, o yaha.» Ba mako vi mo: «Wata wan.» O vi, omo yaha
le court, elle y va.» Le père d'elle dit à elle: «Ne fais plus cela.» Elle dit, qu'elle ira à la
fidyirde.»

anse.»

Tyagal mudum non, pidyowo yehi fidyirde, o hawri fowru.

Après cela donc, la danseuse alla à la danse, elle se rencontra avec une hyène.

fowru vi mo: «To ndyahata?» O vi: «Mido yaha fidyirde.» Fowru vi:

la hyène dit à elle: «Où vas-tu?» Elle dit: «Je vais à la danse.» La hyène dit:

«Wata wan, so mi hawri e ma, mi nyam ma.» Maryama vi: «Men
«Ne fais plus cela, si je me rencontre avec toi, je te mangerai.» Maryama dit: «Nous n
kawrata.» O ruti, ha dyango mun yeti. Nde be

nous rencontrerons pas.» Elle revint, jusqu'à ce que le lendemain fut arrivé. Alors elles s
kawri, Fowru vi: «Mi nyame.» Maryama vi: «Wata nyam am. 'Ar,
rencontrèrent, la hyène dit: «Je te mangerai.» Maryama dit: «Ne me mange pas. Vien
ndyehen nder 'uro, mi roku ma sudu hewndu bey.» Fowru vi: «Hu
allons dans le village, je donnerai à toi une case pleine de chèvres.» La hyène dit: «Hou
Hu. Ndyehen.» Nde be gari 'uro, debo 'uditi basal, o vi:
Hou. Allons.» Quand ils furent arrivés au village, la femme ouvrit la porte, elle dit

«A yi'i beydi?» Fowru vi: «Mi yi'i.» Pidyowo vi: «Mi roki ma bey di
«Vois-tu les chèvres?» La hyène dit: «Je vois.» La danseuse dit: «Je donne à toi ces chèvres
fof, nyam.» Fowru nati, devi, nangi bewa. Bewa vi: «Meee Meee.
toutes, nange.» La hyène entra, sauta, prit une chèvre. La chèvre dit: «Mèèè Mèèè.»

Yimbe 'uro mbi: «Fowru nati e bey.» Dyogido¹
Les gens du village dirent: «La hyène est entrée au milieu des chèvres.» Le possesseur
debo mun vi: «Hok am silamam.» Dyogido matyudo mun vi: «Hok a
d'une femme dit: «Donne-moi ma lance.» Le possesseur d'un captif dit: «Donne-m
fetelam.» Be ngari felude fowru, be mbari fowru.
mon fusil.» Ils vinrent fusiller la hyène, ils tuèrent la hyène.

Bamde giladen, ha vedade ande, sā vi fowru: «'Ar, dyehen 'uro,
Depuis lors, jusqu'à ce jour, si tu dis à une hyène: «Viens, allons au village,
Fowru vi: «Ala, ko warobe pobi.»
la hyène dit: «Non, ce sont des tueurs de hyènes.»

XV°

Fowru e bodyel. — La hyène et le lièvre.

Be ndemi ngesa nyebbe, e tyedu. Bodyel 'anda do ndyam hedi,
Ils cultivèrent un champ de haricots, en été. Le lièvre ne sait pas où de l'eau rest
ko be ndyari. Fowru, non ina andi do diyam hedi. So be nyami
qu'ils puissent boire. La hyène, au contraire sait où de l'eau reste. Lorsqu'ils mangèrent
nyebbe, ha hedima seda, Fowru viya: «Bodyel 'umu, a 'anda do
les haricots, alors qu'il en restait un peu, la hyène disait: «Lièvre lève-toi, tu ne sais pas o
diyam hedi².» Bodyel ina 'umo. Ebe ngori³ non, ha bodyel fodyi.
de l'eau reste.» Le lièvre se levait. Ils agissaient ainsi, au point que le lièvre malgr

Bodyel yehi to dewel⁴ Dyawando⁵, nde o yahno to, dewel
Le lièvre alla chez une petite femme Dyawando, quand il fut allé là, la petite femm
vi mo: «Hal am ko fodynu⁶ ma?» Bodyel vi: «Nyande fof, min e fowru
dit à lui: «Dis-moi ce qui t'a rendu maigre?» Le lièvre dit: «Jours tous, moi et la hyèn

¹ Dyogido. Participe présent de dyogde avoir, posséder.

² La hyène donne ce conseil, pour rappeler au lièvre que ne pouvant pas boire, il do
manger très peu.

³ Orde = vivre, avoir l'habitude de.

⁴ Dewel: diminutif de debo femme.

⁵ Dyawando: Caste chez les Peuls; ils passent pour posséder de nombreux secrets.

⁶ Fodynu (y n'est pas voyelle; elle donne au d le son mouillé). Du verbe fodynad
rendre maigre. Le verbe primitif est fodyude être maigre.

so men nyama nyebbe, fowru viya: «Umu, a 'anda do diyam hedi; quand nous mangeons des haricots, la hyène dit: «Lève-toi, tu ne sais pas où de l'eau reste: *min ne mi 'umo*:» Dewel Dyawando vi mo: «Dartu batta, badda en dondi, moi donc je me lève:» La petite femme Dyawando dit à lui: «Cherche un sac, mets y de la cendre, so fowru danima, kaba e latyi mako; so 'umima, omo ya- quand la hyène sera endormie, attache-le à la queue d'elle; quand elle se lèvera, pour aller roya, dondi ndi rufa¹ tyagal mako, ha o yotoyo to mayo.» Fowru boire, ces cendres se répandront derrière elle, jusqu'à ce qu'elle atteigne au fleuve.» La hyène e bodyel ngari to gale. Be 'gadi nyebbe, be nyami. Fowru vi et le lièvre vinrent à la maison. Ils apportèrent des haricots, ils mangèrent. La hyène dit au bodyel: «Umu.» Bodyel vi: «Mi umaki², ha so mi mayan, mi lièvre: «Lève toi.» Le lièvre dit: «Je ne lève pas, quand même je (devrai) mourir, je nyaman, koy.» Bodyel nyami ha gasi. Fowru 'umi, o vi omo mangerai, certes.» Le lièvre mangea jusqu'à ce que fut fini. La hyène se leva, elle dit qu'elle ina yaroya; o yehi, dondi non rufi tyagal mum ha mayo. Bodyel va boire; elle alla, les cendres donc se répandirent derrière elle jusqu'au fleuve. Le lièvre ina 'umi, o revi e dondi, ha o yetoyi mayo. O yari ha se leva, il suivit d'après les cendres, jusqu'à ce qu'il atteignit le fleuve. Il but jusqu'à ce o hari; o muti ender diyam. Fowru 'ari o vi omo yara. Bodyel fi qu'il fut plein; il ce cacha dans l'eau. La hyène vint elle dit qu'elle va boire. Le lièvre frappa mo bande e hore. Fowru vi: «Allah hudi de baladye³.» O yehi to elle d'un bâton sur la tête. La hyène dit: «Que Dieu maudisse ces balas.» Elle alla vers un bange wotere; bodyel fi mo kadi e hore. Fowru dogi, nodoyi⁴ droit autre; le lièvre frappa elle encore sur la tête. La hyène courut, elle alla appeler Samanankobe⁵, o vi: «Ngare, baladye ina hewi do.» Samanankobe ngari des Somonos, elle dit: «Venez, des balas abondent ici.» Les Somonos vinrent be nyali awde, ha hiri. Be dyi'ani hay hunde. Be nangi fowru, ils passèrent le jour à pêcher, jusqu'au soir. Ils ne virent rien. Ils prirent la hyène, be pi dum, o mayi. ils frappèrent elle, elle mourut.

XVI^o

Gundo no wadi wadda melgankobe. — L'iguane comment il devint totem des gens de Mello.

Mawbe⁶ men ebe dyehi konu. Be peli, ha be tampi. Balde Nos ancêtres partirent à la guerre. Ils tirèrent du fusil, jusqu'à être fatigués. Jours nay be dyarani, be donki diyam. Be dyehi, be dendoyi, ebe quatre ils n'ont pas bu, ils ne purent (trouver) de l'eau. Ils allèrent, ils se rassemblèrent, ils maya dyoni, be ganda do diyam woni. vont mourir bientôt, ils ne savent pas où de l'eau est.

¹ Rufa: de rufde, répandre, se répandre, se dit des liquides, des grains, de tout ce qui est en poudre.

² Umaki négatif de umi. Plusieurs verbes dont le présent affirmatif à la désinence *i*, ont le négatif en *aki*: dyogi négatif dyogaki.

³ Baladye des balas sorte de poissons.

⁴ Nodoyi de nodoyde: aller appeler. Verbe primitif: nodude, appeler.

⁵ Samanankobe, pl. de Samananké. Les Somonos race de pêcheurs.

⁶ Mawbe, pl de mawdo. Grand; illustre, chef, ancêtre.

Be ngari, be bari¹ e leki; hudere ina e leki ki. Be tavi

Ils vinrent, ils s'approchèrent d'un arbre; un trou était à cet arbre. Ils trouvèrent un gundo. Gundo nangi latyi mun, suri e diyam, o irli latyimun, diyam iguane. L'iguane prit sa queue, la trempa dans l'eau, il fit tourner sa queue, l'eau sari.
se répandit.

Mawdo vi: «Diyam nani; o gundo hoki en diyam, wata mo

Un ancêtre dit: «De l'eau voici; cette iguane a donné à nous de l'eau, qu'on ne tue war gundo.» *Be bi: «Gundo woni wada men.»*
pas l'iguane.» Ils dirent: «L'iguane est le totem de nous.»

XVII°

'Elo' no wadi wada Dyaldyalbe³ hayre. — L'iguane comment elle devint totem des Dyалlos de la montagne.

Mawbe men madyi ender ladde. Balde tati be dyi'ani di am, be

Nos ancêtres s'étaient perdus dans la brousse. Jours trois ils ne virent pas d'eau, ils étaient dari mayde. *Be dyi'i Elo, be ndevi en.*
près de mourir. Ils virent un iguane, ils le suivirent.

Be nyali yahde ha hiri. Elo 'ari, nati e mayo,

Ils passèrent le jour à marcher jusqu'au soir. L'iguane vint, et entra dans un fleuve, *be dyari; be dowi.*
ils burent; ils prièrent.

Lenyol men fof, memdo elo be kudi dyomum⁴.

Race de nous tous, le touchant l'iguane ils maudissent son maître.

XVIII°

Gorko e korel. — L'homme et la petitealebasse.

Be bi ko gorko, hege wadi. O navi tegere-lepi.

Ils disent qu'il y avait un homme, la famine était venue. Il emporta un linge à provisions.

O 'ari e debo. Debo vi ina dyogi korel, korel gel

Il vint chez une femme. La femme dit qu'elle possède une petite calebasse, cette calebasse fait bulbula.

Debo vi: «Sada dyaba, tyoda korel gel.» Gorko vi:
jaillir (de la nourriture). La femme dit: «Si tu veux, achète cette calebasse.» L'homme dit:

«Eyo.» Debo toti mo korel, gorko hoti, o yehi gale mako.

«Oui.» La femme donna à lui la calebasse, l'homme retourna, il vient à la maison de lui.

Bibe mako ina to ha hevi, ina kodya, ina gotya hako, ina nyama.

Les enfants de lui étaient là nombreux, ils ont faim, ils mâchent des herbes, ils mangent.

Debo mako vi: «Gorkam, to tagere-lepi woni?» O vi: «Tagere-lepi 'udyama,

La femme dit: «Mon mari, où le linge est-il?» Il dit (que): «Le linge a été volé,

¹ *Be bari* ils s'approchèrent: du verbe: *barude*. Ne pas confondre avec *bari* pluriel prétérit du verbe *warde*: tuer.

² *'Elo* variété d'iguane distincte du *gundo*.

³ *Dyaldyalbe*, pl. de *Dyallo*, nom d'une grande famille peule.

⁴ Sens: Dans notre tribu, quiconque touche un iguane, on le maudit.

«*mo dyogi korel gel tan.*» *So yimbe mako davi ngesa,*
 qu'il a obtenu cettealebasse seulement.» Lorsque les gens de lui sont partis au champ,
gorko nata ender sudu, yaltina korel, viya: «*Korel, bulbul¹ am.*»
 l'homme entre dans la case, retire la calebasse, il dit: «Calebasse, fais jaillir pour moi.»
Korel bula kode, e kosam e sukara. Gorko nyama ha
 la calebasse fait jaillir du cous-couss, et du lait et du sucre. L'homme mange jusqu'à ce qu'il
 est plein; il prend la calebasse, et la met dans le sac. — La femme apporta des herbes,
defa, ita, hoka gorko. Gorko viya o hari. Nyande fof,
 les fait cuire, les retire, les donne à son mari. L'homme dit (qu')il est plein. Tous les jours,
be ngada hako, debo ina defa, ina roka en gorko: gorko vi o hari.
 ils apportent des herbes, la femme les fait cuire, donne d'elles à son mari: le mari dit qu'il est plein.
Tavi yimbe davi ngesa; biko, o vi'e Samba vi: «*Nene,*
 Il arriva que les gens étaient allés au champ; son fils, il s'appelle Samba dit: «Maman,
nido dye'oya ko baba nyamata nyande fof. Bido 'ari gale, o tavi
 je vais examiner ce que le papa mange tous les jours. L'enfant vint au logis, il arriva que le
papa yehi dyama. Baba ina dyogi sayande². Bido nati ender sudu,
 le père était allé à la mosquée. Le père avait sa chevelure. L'enfant entra dans la case,
nawti sasa, yaltini korel. O vi: Korel³, bulbul am.» Korel
 décrocha le sac, en retira la calebasse. Il dit: «Calebasse, fais jaillir pour moi.» La calebasse
buli kode, kosam e sukara.
 fit jaillir du cous-couss, du lait et du sucre.

Rondi, davi ngesa, o navi to yummake. Yummake, e maw-
 Il la mit sur sa tête, alla au champ, il l'apporta à sa mère. Sa mère, et son grand
nako e minyerabe mako e kanko, be nyama, O nawti korel gel. O vi:
 père et ses petits frères et lui même, ils mangèrent. Il rapporta la petite calebasse. Il (lui) dit:
Soybaba 'ari, so vi ma: »Bulbul am«, korel, bula mo
 Quand mon père viendra, s'il dit à toi: «Fais jaillir pour moi», calebasse, fais jaillir pour lui
kudi.» Baba 'arti dyama, labi sayande mo. So dyama 'ari,
 les excréments.» Le père revint de la mosquée, il fit raser sa chevelure. Quand la nuit fut venue
nawti sasa, yaltini korel, o vi: »Korel bulbul am.» Korel gel
 décrocha le sac, il retira la calebasse, il dit: «Calebasse fais jaillir pour moi.» Cette calebasse
buli kudi. — Nde gel buli kudi, gorko vi: »Korel,
 fit jaillir des excréments. — Quand elle eut fait jaillir des excréments, l'homme dit: «Calebasse,
nate a yedyiti kam? mate a fayti kam? a fayti kam,
 est-ce que tu as oublié moi? est-ce que tu te trompes à mon sujet? te trompes-tu sur moi,
abu wande mi labima?»
 parce que je suis rasé?»

O vi kadi: »Korel bulbul am.» Korel buli kudi.
 Il dit encore: «Calebasse fais jaillir pour moi.» La calebasse fit jaillir des excréments.
gorko vi: »Wana godo, ko min-tigi.» Korel buli kudi
 l'homme dit: «Ce n'est pas un autre, c'est moi-même.» La calebasse fit jaillir des excréments

¹ *Bulbulde* fréquentatif de *bulde* == soudre, jaillir d'où le mot *bundu*, puits, pl. *buli*.

² C'est-à-dire: Le père en quittant la maison n'avait pas la tête rasée.

³ *Korel* diminutif de *horde*. Au diminutif la consonne *h* du radical permute en *k* même au singulier.

kadi. Gorko heli korel; wadi o hodya. — Debo yehi e ʿarti ngesa.
 encore. L'homme brisa laalebasse; il arriva qu'il a faim. La femme alla et revint du champ.
O defi hako, o ʿiti, o hoki gorko; gorko nyami.
 Elle fit cuire des herbes, elle les retira, elle les donna à son mari; l'homme mangea.

Bido vi mo: «He, babam, ande, a wadi nyamde hako?»

Son fils dit à lui: «Hé, mon père, aujourd'hui, tu te mets à manger des herbes?»

Gorko vi: «Nden mi hodyenaka, dyoni kodyammi¹.» O nyami ha
 L'homme dit: «Si alors je n'avais pas faim, maintenant j'ai faim.» Il mangea jusqu'à ce que
labi. *Bido vi: «Babam, to korel ma woni?» O vi: «Korel ʿudyama.»*
 ce fut propre. L'enfant dit: «Mon père, où ta calebasse est-elle?» Il dit: «La calebasse a été volé.»

Bido vi: «Ko bulbul ma wono ʿudyama.»

L'enfant dit: «Ce qu'elle faisait jaillir pour toi a été volé.»

XIX^o

Dyimol. — Chanson.

1^o *Bandya timi Yame,*
Bandyagara timi Yame,
Sintyu timi Yame,
Sintyarma timi Yame.

1^o Bandya est sur les bords du Yame,
 Bandyagara est sur les bords du Yame,
 Sintyu est sur les bords du Yame,
 Sintyarma est sur les bords du Yame,

2^o *Bandya buri Kaye velde,*
Bandyagara buri Kaye velde,

2^o Bandya est plus agréable que Kayes,
 Bandyagara est plus agréable que
 Kayes,

Sintyu buri Kaye velde,
Sintyarma buri Kaye velde.

Sintyu est plus agréable que Kayes,
 Sintyarma est plus agréable que Kayes.

3^o *Kele-tyugu ina bela kam,*
Dyaʿède Dyaygu ina bela kam,
Dyaledé Kadyidata Baba,
Moso Fatimata Samba.

3^o Le claquement des mains me plaît,
 Le rire de Dyaygou me plaît,
 Le rire de Kadidyata fille de Baba,
 Et aussi le sourire de Fatimata fille
 de Samba.

4^o *Fadima Tyamel Allah,*
Putyi bama hewde,
Gelodi bama hewde,

4^o (Pour toi) Fadima, fille de Tyamel
 Allah,
 Le grand nombre des chevaux de ton
 père,
 Le grand nombre des chameaux de
 ton père,

Hadani wambi galaso,

Ne t'ont pas empêché de porter sur
 le dos un bâtard,

Galaso bingel surga.

¹ *Kodyammi.* La consonne *h* a permuté en *k* même au singulier. Sous l'influence de la conjonction *nden* la permutation de la première radicale a lieu à la 1^{re} et 2^e personne du singulier à l'affirmatif, et dans ce cas le pronom sujet se place après le verbe. Au négatif il n'y a ni permutation, ni inversion du pronom sujet. Ainsi on a *mi hodyenaka* et *kodyammi*.

XX°

*Dyimol*¹.*'yaloma e Mayel, tyondi doki,*A la journée de Mayel la poudre a
éclaté,*'andi mi e dirango.*Elle m'a semblé comme un bruit de
tonnerre.*'irladyo mayi, ronki gubowo.*Le Guirladyo est mort, il est resté
sans sépulture,*'allahi, odon gandi baboyam,*Par Dieu, vous connaissez tous mon
père,*'abam dyogi rahi funange.*

Mon père a pris le drapeau de l'orient.

'ukonyabe, nyame leydi,

Sorciers de nuit, mangez de la terre,

*'opon dyilingel ha hota.*Et laissez le petit étranger rentrer
chez lui.

XXI°

*Dyimol*².*'kunde Gesene e Nema,*

Entre Géséné et Néma

'li foti e tyapan tati sagata.

J'ai rencontré trente braves.

'li labi ma, dyom Sileme

Je t'ai choisi, toi qui montais Silémé

'ileme woni baragu.

Silémé est un cheval blanc.

'ebe bi Sileme,

Les Soninkés l'appellent Silémé,

'ulbe bi molubara.

Les Peuls l'appellent Moloubara.

'amba Dyalel Dyeri,

C'est toi, jeune Dyallo, fils de Dyeri,

*'arire bandel Tyillo.*Mon ami au teint rouge, petit frère
de Tyillo.

XXII°

*Dyimol. Chanson (satirique).**'agata mo wawa remde*Jeune homme qui ne peut travailler
la terre*'ungu toba, dirana Kaye.*L'hivernage est arrivé, il tempête à
Kaye.*'u dege, su fatata, yara moni,*Un sou de patates, un sou de bouillie,
bois de la sauce,*'elo mayo.*

Et descends au fleuve.

*'arbatiga woni goro ma,*Des arachides pilées seront ta noix
de kola,*'u disi nyala e dyeyba.*Et tout le jour tu garderas dans ta
poche pour un sou de manioc.¹ Chant élégiaque sur une défaite infligée aux Toukoupleurs par les Français.² Chant de jeunes filles.

XXIII^o**Dyïmol. Chanson (de jeunes filles).**

*A andi, so mi lemi ma,
Mi yitani ma:
Giton am badi beli soynade,*

Koykon am badi irlo-irlode,

*Mido foyo Samba Dyalel
Keloram habe. Allah dyinga.*

Tu le sais, lorsque je te guette,
Et que je ne te vois pas:
Mes petits yeux deviennent un lac
à force de regarder
Mes petits pieds se mettent à tré-
pigner
Je veux voir Samba, le jeune Dyallé
Mon ami au teint rouge est à la
guerre. Que Dieu le garde

XXIV^o**Fantaisie.**

*Holko wari wandu?
Rawandu wari wandu,
Imi, nyami gawri.
Holko wari rawandu?
Fowru wari rawandu,
Rawandu wari wandu
Imi, nyami gawri.
Holko wari fowru?
Tyewgu wari fowru etc.
Holko wari tyewgu?
Barodi wari tyewgu etc.
Holko wari barodi?
Nyiwa wari barodi etc.
Holko wari nyiwa?
Banyo wari nyiwa etc.
Holko wari banyo?
Bolle bari banyo etc.
Holko wari bolle?
Bede bari bolle etc.
Holko wari bede?
Modyu bari bede etc.
Holko wari modyu?
Dyawle bari modyu etc.
Holko wari dyawle?
Piti bari dyawle etc.
Holko wari piti?
Tyumu wari piti etc.*

Qui a tué le singe?
Le chien a tué le singe,
Qui s'est levé pour manger le miel
Qui a tué le chien?
La hyène a tué le chien,
Le chien a tué le singe
Qui s'est levé pour manger le miel
Qui a tué la hyène?
La panthère a tué la hyène etc.¹
Qui a tué la panthère?
Le lion a tué la panthère etc.
Qui a tué le lion?
L'éléphant a tué le lion etc.
Qui a tué l'éléphant?
Le chasseur a tué l'éléphant etc.
Qui a tué le chasseur?
Les serpents ont tué le chasseur etc.
Qui a tué les serpents?
Les bâtons ont tué les serpents etc.
Qui a tué les bâtons?
Les termites ont tué les bâtons etc.
Qui a tué les termites?
Les pintades ont tué les termites etc.
Qui a tué les pintades?
Les pièges ont tué les pintades etc.
Qui a tué les pièges?
Le feu a tué les pièges etc.

¹ On continue: La hyène a tué le chien, le chien a tué le singe, qui s'est levé pour manger le miel. Ainsi après chaque interrogation, on reprend toute la série qui précède, et à dernière interrogation, on a la finale écrite à la fin. Celui qui répond, doit tout énumérer sans se tromper et sans respirer.

<i>Holko wari tyumu?</i>	Qui a tué le feu?
<i>Ilam wari tyumu etc.</i>	L'inondation a tué le feu etc.
<i>Holko wari ilam?</i>	Qui a tué l'inondation?
<i>Tyene bari ilam etc.</i>	Le sable a tué l'inondation etc.
<i>Holko wari tyene?</i>	Qui a tué le sable?
<i>Dyale bari tyene etc.</i>	Les pioches ont tué le sable etc.
<i>Holko wari dyale?</i>	Qui a tué les pioches?
<i>Baylo wari dyale etc.</i>	Le forgeron a tué les pioches etc.
<i>Holko wari baylo?</i>	Qui a tué le forgeron?

Allah wari baylo; baylo wari dyale; dyale wari tyene;

Dieu a tué le forgeron; le forgeron a tué les pioches; les pioches ont tué le sable;

yene bari ilam; ilam wari tyumu; tyumu wari piti; piti
 : sable a tué l'inondation; l'inondation a tué le feu; le feu a tué les pièges; les pièges
wari dyawle; dyawle bari modyu; modyu bari bede; bede
 nt tué les pintades; les pintades ont tué les termites; les termites ont tué les bâtons; les bâtons
wari bolle; bolle bari banyo; banyo wari nyiwa; nyiwa
 nt tué les serpents; les serpents ont tué le chasseur; le chasseur a tué l'éléphant; l'éléphant
wari barodi; barodi wari tyewgu; tyewgu wari fowru; fowru wari rawandu;
 tué le lion; le lion a tué la panthère; la panthère a tué la hyène; la hyène a tué le chien;
awandu wari wandu, imi nyami gawri.
 : chien a tué le singe, qui s'est levé pour manger le mil.

XXV°

Norwa e tyukalel. — Le caïman et l'enfant.

Norwa¹ dyibini dow dyeri. So ba ruta e mayo, ba non madyi.

Un caïman avait enfanté dans la brousse. Quand il retourna au fleuve, il se perdit.

ba foti e tyukalel; ba vi: «Tyukalel, nawtam e diyam, mi yenma; ko
 rencontra un enfant; il dit: «Enfant, reporte moi dans l'eau, je te payerai; tout ce
umma e bama fof meda hebde, mi yen ma; nunde fof ko dyida e
 ue ta mère et ton père désirent obtenir, je te le donnerai; tout ce que tu désireras en ce
ddunia, mi hoku ma temedere mu.»

ronde, je donnerai à toi son centuple.»

Tyukalel vi: «He wa', 'ar.» Tyukalel boloyi badyi, ari habi

L'enfant dit: «Eh bien! viens.» L'enfant arracha des liens d'écorce, il vint et attacha

a ha tidi, rondi, hutyi mayo. O vi: «He wa, en dyetima.»
 caïman solidement, il le chargea, et arriva au fleuve. Il dit: «Hé bien, nous sommes arrivés.»

ba vi: «Naw am ender diyam.» O yehi ha diyam hebi mo e
 e caïman dit: «Emporte moi dans l'eau.» Il avança jusqu'à ce que l'eau atteignit lui aux
opi, o dari. Ba vi: «Nawam yeso.» O yehi ha diyam hebi
 enoux, il s'arrêta. Le caïman dit: «Emporte moi plus avant.» Il alla jusqu'à ce que l'eau atteignit

¹ Remarquer que dans cette fable, toutes les fois que le pronom personnel s'applique au caïman, il prend la forme *ba*; *norwa* en effet appartient à la classe *ba*.

mo e redu. O dari. Ba vi mo yahde kadi. O yehi ha diyam
lui au ventre. Il s'arrêta. Le caïman lui dit d'avancer encore. Il alla jusqu'à ce que l'eau l'eût
hebi mo e dande, o dari. Ba vi: «He wa, roto mi do.» Tyukalel rotî.
atteint au cou, il s'arrêta. Le caïman dit: «C'est bien, dépose moi ici.» L'enfant le déposa

Norwa vi mo: «Dyoni non mido nyamma.» O vi: «He norwa, ko
Le caïman lui dit: «Maintenant certes je vais te manger.» Il dit: «Hé caïman, avec quo
modyere yobete?» Norwa vi: «Modyere yobete ko bonde.» Den fowru 'ari
le bien est-il payé? Le caïman dit: «Le bien est payé avec le mal.» Alors la hyène vint
Tyukalel vi: «He, fowru ko modyere yobete?» Fowru vi: «Modyere yo-
L'enfant dit: «Hé, hyène avec quoi le bien est-il payé? La hyène dit: «Le bien est
bete ko bonde.» Fowru yehi; nagge ina ari. Tyukalel vi: «He, nagge
payé avec le mal.» La hyène s'en alla; le bœuf vint. L'enfant dit: «Hé, bœuf,
ko modyere yobete?» Nagge vi: «Modyere yobete ko bonde.»
avec quoi le bien est-il payé? Le bœuf dit: «Le bien est payé avec le mal.»

Mbaba ari, ina yara. Tyukalel vi: «Mbaba, ko modyere yobete?»
L'âne vint, pour boire. L'enfant dit: «Ane, avec quoi le bien est-il payé?
M bab vi: «Modyere yobete ko bonde, indo wana dum, key mi dawata
L'âne dit: «Le bien est payé avec le mal, s'il n'en était ainsi, certes je ne serais pas de
mi remdoya gawri. Mi nyala fiyède; so mi arti, gawri di bami
le matin à porter du mil. Je passe le jour à être battu; lorsque je reviens, le mil est pris,
hoke putyu, mi non mi hoke sanyo.» Mbaba yehi, bodyel ari.
il est donné au cheval, pour moi je suis gratifié de son.» L'âne s'en alla, le lièvre vin
Tyukalel vi: «Bodyel, nyaw minen.» Bodyel vi: «He, babam, min kay, mi
L'enfant dit: «Lièvre, juge nous.» Le lièvre dit: «Hé, mon père, moi certes, je n
wawa nyawde wombe ender ndiyam.» Be ngari ha be kebi popokolam.
puis juger ceux qui sont dans l'eau.» Ils vinrent jusqu'à ce qu'ils eussent atteint le bon
Bodyel vi: «Hehe, kebe ga do ga. Sowana dum, ko mi dabbel, mi
Le lièvre dit: «Héhé, arrivez jusqu'ici. Sinon, comme je suis petit, je m
yowlo.» Be kebi do. Bodyel vi: «He, wa kale.»
noterais.» Ils vinrent là. Le lièvre dit: «Hé, bien parlez.»

Tyukalel vi: «Min de mi fotuno e maba to dow dyeri; ba vi e mi y
L'enfant dit: «Moi donc j'ai rencontré celui-ci là bas dans la brousse; il m'a dit que
mi nawtu ba ender diyam.» Gadumi ba, ba vi: «Dyoni non mido nyamma.
l'emporte dans l'eau.» Je l'ai apporté, il a dit: «Maintenant je te mange.»

Bodyel vi: «He bone, an gel tyukalel tokosel, ada wawi rondade gal nodi
Le lièvre dit: «Hé malheur, toi cet enfant tout petit, tu as pu porter ce caïman
mangal¹!» Norwa vi: «Hihi, omo wawi.» Bodyel vi: «Batte, mi ye.»
immense!» Le caïman dit: «Hihi, il le peut.» Le lièvre dit: «Faites, que je le voie
Tyukalel rondi norwa, yehi ha wodoy. Bodyel vi: «He, tyukalel, mate
L'enfant chargea le caïman, il alla au loin. Le lièvre dit: «Hé, enfant, est-ce q
yumma nyamata norwa?» Tyukalel vi: «Omo nyama, kay.» Ngel vi:
ta mère ne mange pas du caïman? L'enfant dit: «Elle en mange, certes.» Le lièvre di

¹ Nodal mangal. Nodal augmentatif de *norwa*. Le qualificatif grand de *norwa* sera *mawba*, mais à l'augmentatif *mawba* devient *mangal*.

Mate bama nyamata norwa?» *Tyukalel vi:* «*Ina nyama, kay.*» *Ngel*
Est-ce que ton père ne mange pas du caïman?» L'enfant dit: «Il en mange, certes.» Le lièvre
ni: «*Hewa naxw tyudi mon.*» *Tyukalel navi, be bari ba, be nyami.*
it: «Eh bien, emporte le dans vos cases.» L'enfant l'emporta, ils le tuèrent, ils le mangèrent.

XXVI°

***Baylo, nyiwa e ngeloba.* — Le forgeron, l'éléphant et le chameau.**

Nyiwa ari, vi baylo: «*Tafanam dyalo.*» *Nyiwa yehi, ngeloba*

Un éléphant vint, il dit au forgeron: «Répare ma pioche.» L'éléphant s'en alla, un chameau

vi, vi: «*Baylo, ko tafatta?*» *Baylo vi:* «*Mido tafa dyalo nyiwa.*»

int, il dit: «Forgeron, que ré pares-tu?» Le forgeron dit: «Je répare la pioche de l'éléphant.»

Ngeloba vi mo: «*Wopu dyalo nyiwa, taf dyalam.*» *Ngeloba hoti,*

Le chameau dit à lui: «Laisse la pioche de l'éléphant, répare ma pioche.» Le chameau rentra chez lui,

nyiwa ari, o vi: «*Ko tafatta?*» *Baylo vi:* «*Mido tafa dyalo ngeloba.*»

L'éléphant vint, il dit: «Que ré pares-tu?» Le forgeron dit: «Je répare la pioche du chameau.»

Nyiwa vi: «*Wopu, taf dyalam.*» *Nyiwa hoti, ngeloba ari, vi mo:*

L'éléphant dit: «Laisse, répare ma pioche.» L'éléphant rentra chez lui, le chameau vint, il lui dit:

«*Ko tafatta?*» *O vi:* «*Mido tafa dyalo nyiwa.*» *O vi:* «*Nyiwa, ko*

Que ré pares-tu?» Il dit: «Je répare la pioche de l'éléphant.» Il dit: «L'éléphant, c'est un

«*akala sane, wopu dyalo nyiwa, taf dyalam.*» *Nde ngeloba yino*

fronté en vérité, laisse la pioche de l'éléphant, répare ma pioche.» Comme le chameau voyait

nyiwa ina ara, o vi: «*Worroro¹! baylo, ko arata to ko?*» *Baylo vi:*

L'éléphant qui arrive, il dit: «Worroro! forgeron, qui arrive par là?» Le forgeron dit:

«*Dum de o nyiwa arata.*» — *Baylo vi ngeloba:* «*Hepo don, muba*

Cela certes c'est l'éléphant qui vient.» — Le forgeron dit au chameau: «Etends-toi ici, ferme

«*gite.*» *Nyiwa ari, vi:* «*Baylo, ko tafatta?*» *O vi:* «*Mido tafa dyalo*

es yeux.» L'éléphant vint, il dit: «Forgeron, que ré pares-tu?» Il dit: «Je répare la pioche

«*ngeloba.*» *Nyiwa vi:* «*Holto ngeloba woni?*» *Baylo vi:* «*Ngeloba so-*

Le chameau.» L'éléphant dit: «Où le chameau est-il?» Le forgeron dit: «Le chameau est allé

«*foyi, hodu mum ina don leli.*» *Nyiwa vi:* «*No hodu hodierte?*»

triner, sa guitare est ici étendue à terre.» L'éléphant dit: «Comment joue-t-on de cette guitare?»

Baylo vi: «*Memdo dyutido.*»

Nyiwa memi dande ngeloba.

Le forgeron dit: En touchant ce qui est allongé.» L'éléphant toucha le cou du chameau.

Ngeloba vi: «*Nyaaa-nyaaa².*» *Nyiwa vi:* «*Min, mi hoti, so*

Le chameau dit: «*Nyaaa-nyaaa.*» L'éléphant dit: «Moi, je rentre à la maison, lorsque

«*ngeloba ari, dyalam e dyalo mu, yo bam fof.*» *Nyiwa dogi, hoti.*

Le chameau viendra, ma pioche et sa pioche, qu'il prenne tout.» L'éléphant courut, et rentra chez lui.

¹ *Worroro* est une simple interjection.

² Imitation du cri du chameau.

XXVII°

Fowru e ndodo. — La hyène et le petit veau.

Fowru ina yahano, foti e ndodo, vi: «*Dum ko gitam ne*
 La hyène était partie, elle rencontra un petit veau, et dit: «Ce qui est devant mes yeux
ko gite ndodo?» Ndodo vi: «Eyo.» Fowru vi: «To ndyahata?»
 ce sont les yeux d'un petit veau? Le veau dit: «Oui.» La hyène dit: «Où vas-tu?»
Ndodo vi: «Mido hota.» Fowru wadi mo e bakere, o vi: «Fad am do,
 Le veau dit: «Je rentre à la maison.» La hyène le jeta dans la boue, elle dit: «Attends-moi,
mido adoya dyeygol, ko dyudirma mi.» Fowru dogi, yehi. Barodi 'ari e
 je vais chercher du feu, je te feras rôti.» La hyène courut, partit. Un lion vint près
ndodo, o vi: «Dum ko gitam ne ko gite ndodo?» Ndodo vi
 du veau, il dit: «Ce qui est devant mes yeux ce sont les yeux d'un veau?» Le veau dit:
 «*Eyo.» Barodi vi: «Ko batta do?» Ndodo vi: «Fowru wadi mi do.» Barod.*
 «Oui.» Le lion dit: «Que fais-tu ici?» Le veau dit: «La hyène m'a jeté ici.» Le lion
 «*iti mo, vi mo yo hot.* Barodi non wadi e bakere. Fowru 'ari,
 le retira, il lui dit de retourner à la maison. Or le lion se mit dans la boue. La hyène arriva
tavi barodi omo dari. Vi: «Alla bonni ndodo!» Ndake so
 elle trouva le lion il est couché. Elle dit: «Que Dieu abîme le petit veau!» Elle pensait que
ndodo wadama e bakere beydoto fayde. O vi bibe mako: «Kale no
 un petit veau est jeté dans la boue il se met à engraisser. Elle dit à ses fils: «Dites comme
batten.» Engoto vi: «Nyama ha kara, doka men ko hedikon.»
 nous ferons.» L'un d'eux dit: «Mange jusqu'à ce que tu sois rassasié, donne nous le peu qui restera.»
En goto vi: «Nyam yede fof, doka men tevo.» Fowru vi: «Onon, mi
 Un autre dit: «Mange les os tous, donne nous la viande.» La hyène dit: «Vous, je ne
dyibinani on.» Tokosel vi: «Baba, ada 'andi no batten, hipo en e
 vous ai pas enfantés.» Le plus petit dit: «Papa, tu sais comment nous ferons, étends le sur
tyengelal, men bama dum, men pawa e dow ma.» Du vi: «O, o, an won.
 une corbeille, nous le prendrons, nous le poserons sur ton dos.» Elle dit: «O, o, toi tu es
bi am.» Be kipe mako e tyengelal, be dyodi e dow en. Barodi nangi
 mon fils.» Ils étendirent le lion sur la corbeille, ils s'assirent sur son dos. Le lion saisit
moton fowru, du luki, bibe be nyodyi, barodi dedi moton fowru,
 le cou de la hyène, elle cria, ses enfants se dispersèrent, le lion serra le cou de la hyène
nde wopuno mo, o dogi o hoti.
 lorsqu'il l'eut laissé, elle courut et retourna à la maison.
Nyande wende, fowru foti e ndodo kadi, o vi: «Dum ko gitam
 Un jour autre, la hyène rencontra le veau de nouveau, elle dit: «Ce qui est devant
ne, ko gite ndodo?» Ndodo vi mo: «Eyo.» Fowru vi: «Eyo.
 mes yeux, ce sont les yeux d'un veau?» Le veau lui dit: «Oui.» La hyène dit: «Oui,
goanga, ya, goto kala so vi ko ndodo, ina darta nyamde kam.»
 en vérité, certes, quiconque dit qu'il est un veau, celui-là cherche à me dévorer.»

¹ Peut être cette phrase déjà répétée plus haut pourrait se traduire: «Ce qui me regarde ainsi, ce sont les yeux d'un veau?» Cette dernière fable contient plusieurs mots spéciaux aux Foulbés pasteurs de la région de Nyoro.

Bornu und Sumer¹.

(Nebst allgemeineren linguistischen Randglossen.)

Zugleich eine Einführung in mein Handbuch der sumerischen Sprache.

Von ALBERT DREXEL.

Inhaltsübersicht.

Vorbemerkung.

- Erster Abschnitt: Die Lautbestände und Lautveränderungen.
- § 1. Von der phonetischen Erkennung des Sumerischen.
 - § 2. Die Lauteinheiten und Lautverbindungen.
 - § 3. Lautwandlungen und Lautgesetze.
- Zweiter Abschnitt: Das Wort und der Wörschatz.
- § 1. Wortgleichungen.
 - § 2. Semitische und sumerische Wörter im Bornu.
- Dritter Abschnitt: Wortbildung, Formwörter, Satzbildung und Rede.
- § 1. Wortbildungen.
 - a) Vokalische Substantivbildungen.
 - b) Nomina abstracta.
 - c) Nomina actionis (et agentis).
 - § 2. Formwörter und Grammatikalbestände.
 - a) Die Kasuslehre des Substantivums.
 - α) Die direkten Kasus: Nominativ. — Akkusativ.
 - β) Die indirekten Kasus: Genitiv. — Dativ.
 - γ) Der Lokativ.
 - b) Infinitivbildungen.
 - c) Vom partizipialen Tempus.
 - d) Aus den pronominalen Beständen: Personalpronomen. — Possessivpronomen. — Demonstrativpronomen. — Relativum. — Interrogativpronomen. — Frageadverbium. — Indefinitivpronomen. — Reflexivpronomen.
 - e) Zahlwörter und Zahlwortformen: Grundzahlen. — Ordnungszahl. — Multiplikativ.
 - f) Adjektivische und adverbiale Bildner.
 - g) Aus den Partikeln: Der Prekativ. — Negationslautungen. — Kopula.
 - § 3. Konjunktionen und Satzbildung.

Schlußbemerkung.

Vorbemerkung.

Wenn wir uns im folgenden an eine Problemkombination gewagt haben, deren zwei Hauptglieder an sich schon für die afrikanische bzw. asiatische Sprachforschung von inhaltschwerer Bedeutung sind, so konnten wir das nicht mit der Absicht und dem Bewußtsein tun, in jeglicher Hinsicht etwas Fertiges zu liefern, einen Abschluß zu gewinnen. Unser Bestreben war lediglich darauf gerichtet, sowohl für die sumerische wie für die bornuische Sprachfrage eine feste Basis zu sichern; daß wir diese Basis freilich von der Thesis der gene-

¹ Bereits vor Jahresfrist hatte ich ein Manuskript über die afrikanische Verwandtschaftsrichtung des Sumeridioms fertiggestellt und an die „Anthropos“-Redaktion eingesendet. Auf den Et und zugleich auch durch die Ermunterung von P. W. SCHMIDT unternahm ich eine gründliche Umarbeitung des Beweismaterials, wobei mir die von SCHMIDT nahegelegten Orientierungspunkte maßgebend blieben. Es besteht so für mich die billige Pflicht, den bezeichneten Umstand hier mit voller Dankbarkeit zu erwähnen.

tischen Zusammengehörigkeit beider Sprachen aus finden durften, zeitigt für die linguistische und ethnologische Forschung Lösungen und zeigt Wege von noch unabsehbarer Ferne und noch unberechenbarer Wichtigkeit.

Zum Verständnis unserer Erörterungen bemerken wir, daß wir die Verwandtschaft vom Sumerischen aus entdeckt, dagegen vom Bornu aus verfolgt haben; da wir durch beinahe zehn Jahre die grammatischen Elemente der Sudannegersprachen zugleich neben und im laufenden Zusammenhang mit den Bantustudien nach ihrer geschichtlichen und vergleichenden Verwertungsmöglichkeit untersucht haben, war für uns die Frage brennend, inwieweit sich sprachliche Erscheinungen (Elemente) der bezeichneten afrikanischen Idiome und Typen aus sumerischem Sprachgut ableiten bzw. in ihm sich erklären, eventuell bis auf das sprachpsychologische Radikale verfolgen ließen. Das konnten wir tun, nachdem mehrere charakteristische, ja markante Parallelen zwischen Bornu und Sumer unbestreitlich erkannt waren; das Drängende und Einschneidende des sumerischen Doppelproblems von Sprache und Volk mußte uns naturgemäß ein nimmerruhender Antrieb auf dem einmal betretenen Weg sein.

Die Methode, die wir in der Durchführung des Themas eingehalten haben, wird sich selber zu rechtfertigen haben, und glauben wir diesbezüglich die Überzeugung hegen zu dürfen, daß wir allen wissenschaftlich berechtigten Anforderungen ungefähr nachgekommen sind. Übrigens haben wir fortwährend die zweifache Rücksicht für die extensive und intensive Behandlung des Stoffes vor Augen gehabt: daß diese Arbeit eine Einführung in unser „Handbuch der sumerischen Sprache“ werden soll, und daß aus diesem umfassenden und systematischen Werk hinwiederum einzelne Partien von „Bornu und Sumer“ ihre letzte Solidität des Zusammenhanges und der Durchsichtigkeit empfangen würden.

Ein Punkt verdient indessen den besonderen Hinweis: Wir sind in unseren sudanischen Forschungen auf einen ausgedehnten deutlichen Sprachtyp gestoßen. Es wäre nun verlockend gewesen, diese verwandten großen Sprachkomplexe in einer eigenen Abhandlung nach ihrem gemeinsamen Gesamtcharakter vorzuzeichnen; so nämlich hätten wir ein ausgiebigeres Material für die Erweisung der sumerischen Abkömmlinge in Afrika, also für die Aufdeckung der engeren morphologischen bzw. genealogischen Zusammenhänge des Sumeridioms, ergattert. Vornehmlich zwei Gründe haben uns jedoch davon Abstand nehmen lassen: die Kraft des Beweises aus einem einzigen Idiom erhöht sich schon darum wesentlich, weil wir es so mit einem indiskutablen Terminus zu tun haben und uns keineswegs etwa das Bedenken in den Weg gelegt werden kann, daß wir unseren Nachweis von am Ende doch nur teilweise zusammengehörigen Sprachen hergeholt hätten; dann hatten wir zweitens uns durchaus von der Ansicht bestimmen lassen, daß eine Klärung des sumerischen Problems ungleich wichtiger sei als sogar systematische Anfänge innerhalb der großen und vielversprechenden afrikanischen Sprachenfrage. Das sumerische Problem schien uns mit einem Wort lebenswichtiger; und so war es für uns zugkräftiger.

Erster Abschnitt:

Die Lautbestände und Lautveränderungen.

Folgend möchten wir lediglich diejenigen Lautwerte und Lautwandlungen untersuchen, die unserer These gegenüber Bedenken erwecken könnten, oder dann auch solche, die unsere selbe Thesis zu empfehlen geeignet sind. Einleitend muß etwas über den Stand der phonetischen Erkennung allen sumerischen Sprachmaterials gesagt werden. Darnach werden wir die unter diesem Abschnitt fallenden Fragen in drei Paragraphen beantworten: An erster Stelle sollen die Grenzen angegeben werden, innerhalb derer sich überhaupt aus sumerischem Sprachgut bestimmte Schlüsse nach der Richtung von Verwandtschaftserscheinungen ziehen und verwerten lassen. Zweitens müssen wir die eiderseitigen Lauteinheiten, Lautvariiungen und Lautwechslungen festzustellen suchen. Endlich sollen die konstanten und häufigeren Lautwandlungen, die sie zwischen beiden Sprachen beobachtet sind, zum Verhältnis ihres Wertes und ihrer Gewißheit angegeben werden.

§ 1. Von der phonetischen Erkennung des Sumerischen.

Daß wir das Sumerische nicht nach allen seinen Bestandheiten und jedesmal phonetisch festzulegen vermögen, ist unschwer einzusehen; namentlich werden wir von vornherein in manchen Fällen auf eine ganze Sicherheit und Akribie bezüglich der sumerischen Phonetik (Lautmorphologie) nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit rechnen dürfen. Gerade hier ist von den Verwandten des Sumeridioms aus nicht geringe Aufhellung zu erwarten. Ein paar bezügliche Notizen sollen im vergleichenden Vokabular eingestreut werden.

Welches sind denn die Gründe der bezeichneten ungenügenden Erkenntnis? Vor allem ist die Art der sumerischen Schreibung (Ideographik; Silbenalphabet) daran schuld; phonetische Genauigkeit läßt sich im möglichsten Sinne bloß durch die Verwendung eines literalen Alphabets erreichen. Besonders ist dabei noch zu beachten, daß ein schon sehr früh zu beobachtendes Reduktionsbestreben in der silbischen Wortschreibung die Vernachlässigung der lautlichen Treue und Distinktion notwendig zur Folge hatte. In der Tat „blieb die sumerische Schreibweise dem ursprünglichen Grundsatz, homonyme Wörter möglichst durch ein besonderes Schriftzeichen auszudrücken, im Lauf der Jahrhunderte nicht treu, sondern vertauschte in weitem Umfange die verschiedenen Schriftzeichen, z. B. für die Wörter *du*, ja verwechselte sogar die Schriftzeichen für ähnlich lautende Wörter wie *tug* und *dug*, was begreiflicherweise dem Verständnis der sumerischen Texte stellenweise erhebliche Hindernisse bereitet“ (DELITZSCH, Kleine sumerische Sprachlehre, S. 2).

War das Sumerische eine Tonsprache? Die beträchtliche Anzahl der bereits bekannten Homonyma würde eine derartige Annahme nicht unbegründet erscheinen lassen. Übrigens werden wir weiter unten in Besprechung der sumerischen Dialektfrage noch einmal auf dieses Thema stoßen. Aus dem Bornu allein in dieser Richtung etwas zu erschließen, könnte nur nach einer vorausgegangenen bezüglichen Sonderuntersuchung, die auch die afrikanischen Verwandten des Bornu zu berücksichtigen hätte, mit einiger Berechtigung geschehen.

Indes müssen wir gleich hier bemerken, daß sich im Bornu kaum noch problematische Spuren eines Toncharakters der Sprache auffinden lassen.

Man möchte nun meinen, daß vielleicht die phonetische Wiedergabe sumerischer Wörter und Texte durch andere und spätere Sprachschriften (akkadische, babylonische, assyrische Lesungen) für die genaue Eruiierung der jeweils und jedesmal gültigen Aussprache besseren Aufschluß gäbe; indessen mag dies mehrere Male zutreffen, allgemein ist auch von dieser Seite die Behebung der phonetischen Unsicherheiten nicht ermöglicht. Dies wird auch leicht ersichtlich. Einmal ist zu erwägen, daß jene phonetische Wiedergabe nur in beschränktem Maße vorliegt; was aber mehr ins Gewicht fällt: die Sprachschriften, in denen sumerische Bruchstücke phonetisch beschrieben worden sind, leiden selber an wesentlich der nämlichen Unvollkommenheit wie die sumerische Schreibung (bzw. Schriftkunst); es handelt sich eben auch da im günstigsten Falle um eine Silbenscheibung. Dazu gesellt sich ein anderer Umstand, der nicht minder übersehen werden darf: die Umschreiber haben sich nur um die ungefähre, sagen wir für das textlogische Verständnis hinlängliche Genauigkeit ihrer phonetischen Arbeit bemüht. Schließlich müssen wir wohl auch mit dialektischen Ingerenzen hüten und drüben, d. i. auf seiten der phonetischen Übersetzer und von seiten des zu übersetzenden sumerischen Materials, selber rechnen.

Diese so bezeichneten mangelhaften Vorbedingungen für eine akkurate phonetische Lesung des Sumerischen werden namentlich im folgenden Paragraphen reichlich noch illustriert werden. Hier muß uns das zuletzt angedeutete dialektische Moment, soweit es eben innerhalb des Sumerischen in Betracht kommt, besonders interessieren. DELITZSCH äußert sich diesbezüglich kurz. „Ein Vokabular der Vorderasiatischen Abteilung der Königl. Berliner Museen nennt für das Sumerische fünf verschiedene *eme* oder ‚Sprachen‘: eine ‚große (feierliche?) Sprache‘, eine ‚hohe Sprache‘, eine ‚rechte, gerade Sprache‘ usw. Erscheint es an sich schon ausgeschlossen, daß innerhalb der auf ziemlich enge geographische Grenzen beschränkten sumerischen Sprache fünf ‚Dialekte‘ gesprochen und von den Akkadern beobachtet worden seien, so führen diese fünf Bezeichnungsweisen unzweifelhaft überhaupt nicht auf Dialekte, sondern auf Sprechweisen (prosaische oder poetische, gewählte oder vulgäre z. B.), die für gewisse Wörter usw. besondere Vorliebe zeigen. Schon hiernach wird auch *Emesal* eine bestimmte Redeweise oder Schriftgattung bezeichnen. Und dies bestätigt sich, indem das diesem *Emesal* entlehnte akkadische *ummisallu* ‚Klagelied‘ oder ähnliches bedeutet“ (a. a. O., S. 12).

Darnach wäre eigentlich irgendeine eigentliche Dialektbildung für das Sumerische zu leugnen oder besser: wir hätten für eine bezügliche Annahme keinerlei Handhabe, da alle phonetischen Varianten wie überhaupt alles hiebei etwa erwägbar Material lediglich aus einer verschiedenen „Redeweise“ oder „Schriftgattung“ zu erklären wäre. Allein mit einem solchen Bescheide dürfen wir uns um so weniger begnügen, als eine undialektische Sprache a priori kaum begriffen werden mag. So vielfach und auch konstant nämlich sind die Einflüsse, welche sich beim Sprachindividuum und Sprachvolk in psychologischer und physiologischer Hinsicht geltend machen, daß die Dialektbildung der Sprache ebenso unmittelbar und natürlich folgt wie das Reden dem Menschen.

Es kann an dieser Stelle ein Hinweis auf das Chinesische mit seinen sogenannten „Stilarten“ und Dialekten nicht unberechtigt und auch nicht unnützlich sein. Stilarten des Chinesischen treffen wir vornehmlich zwei, den klassischen und den vulgären; von den großen Perioden der Stilentwicklung z. B. der vorklassischen und spätklassischen sehen wir ab. Nicht in einem wesentlichen Zusammenhang damit steht die chinesische Dialektbildung; die Art, in der sie z. B. durch V. D. GABELENTZ (Chinesische Grammatik, Leipzig 1881, S. 13f.) beschrieben worden ist, kann für uns hier nur lehrreich sein. „Die chinesische Sprache zerfällt in eine noch nicht ganz übersehbare Anzahl von Dialekten und Mundarten . . . Sie weichen manchmal sehr erheblich von einander ab; oft geschieht es, daß Leute, die kaum eine Tagreise weit auseinander wohnen, sich nicht mündlich miteinander verständigen können. Und die Verschiedenheiten betreffen nicht nur die Aussprache der Wörter, sondern auch die Wahl der Lesart, die Bildung der Ausdrücke, ja grammatische Formmittel selbst. Wörter, welche in der allgemeinen Schriftsprache keine Vertreter haben, sind in den Dialekten nicht selten, in manchen sehr zahlreich vorhanden.“ Wir brauchen nur noch hinzufügen, daß Wörter verschiedener Dialekte von Anfang an die Schriftsprache zusammensetzten und auch später wieder und wieder in dieselbe eindrangen; daß die Schriftsprache von verschiedenen Dialektmenschen verwendet wurde; endlich daß Inhalt und Stimmung eines literarischen Textes eine unterschiedliche Beziehung auf das dialektische Sprachmaterial bedingen konnten; denn haben wir wohl auch für die sumerische Dialektfrage einen haltbaren Boden gewonnen; diese Richtlinien dürften uns jedenfalls auch hier auf die wahrscheinlichste Lösung weisen. Damit erledigt sich einigermaßen das vielumstrittene *Emesal*-Problem; es scheint nämlich die Annahme durchaus nahegerückt, daß im *Es*¹ dialektische Besonderheiten einer präponderativen Volksklasse, eines vielleicht geistig distinguirten Volksteiles vorliegen. Dies sagen wir darum, weil die Schriftsprache und ihre Stilarten unter wesentlicher Mitbestimmung durch dialektische Momente entstanden sind; es verlief also die schriftsprachliche Entwicklung zumal in ihren Anfängen nicht entsprechend unabhängig von dem dialektischen Charakter der Sprache, wie umgekehrt die oben erwähnte Unabhängigkeit der Mundart von schriftsprachlichen Tendenzen und Schöpfungen behauptet werden muß. Eine schlechthinnige Loslösung der *A*-Frage von der dialektsprachlichen Rücksicht lehnen wir darum ab.

Ein Umstand, der sich aus den vorigen Ausführungen ergibt, ist für die phonetische Seite unserer Verwandtschaftsfrage von ganz besonderer Bedeutung, und mit seiner Urgierung leiten wir zum zweiten Paragraphen über; eigentlich möchten wir damit ebensowohl zum dritten Paragraphen überleiten, so daß also die folgende Bemerkung nicht minder bei unseren Ausführungen über die lautgesetzlichen Verhältnisse und Wandlungen zur Beachtung kommt.

Bei der phonetischen Durchnahme des sumerischen Sprachmaterials muß man meistens eine gewisse Willkür auffallen, in der wir Vokale wie Konsonanzen *s* und so oft wechseln sehen; es wechseln z. B. *a* und *i*, *a* und *e*, *e* und *i*,

¹ Mit *Es* soll jedesmal die Zugehörigkeit einer Lautung zum *Emesal* angezeigt werden. ELITZSCH hat dafür das Zeichen ► gewählt.

e und *u* usw.; innerhalb der Konsonanzen finden wir beim selben Worte bald *b*, bald *p*; oder wieder bald *d*, bald *t*; bald *g*, bald *k*; bald *l*, bald *n*; oder ferner noch die Vertauschung von *s* und *š*, des einen und des anderen Lautes mit *z* usf. Dabei läßt sich keineswegs irgendwelche eindeutige Bestimmtheit solcher Wechsungen konstatieren, woraus dann etwa eine Art Lautgesetz bzw. Lautwandlungsgesetz abgenommen werden könnte. Ganz das Nämliche, wenn auch nicht mehr im selben Umfange, gewahren wir innerhalb des Bornu; auch innerhalb engerer Bornueinheiten, z. B. des Mangadialektes; vielleicht noch mehr innerhalb einzelner Kanuridialekte. Was besagt uns diese Tatsache? Einfach nur, daß es in vielen Fällen im Sumer und Bornu an einer normativen Aussprache (bzw. Schreibung) mangelt. Es ist eben nicht immer ein Dialekt durchgedrungen, bzw. es hat sich sogar innerhalb eines begrenzten Dialektes die Freiheit des Sprachindividuums und des Sprachlebens entfaltet und erhalten. Die lautliche Mechanisierung und die Schablonisierung der Lautsetzung und Lautwandlung sind keine ursprünglichen Prozesse in der Sprachgestaltung; davon zeigen sich die Spuren auch noch in den folgenden Stadien der Sprachentwicklung. Mit anderen Worten: Die Hypothesen und Resultate unserer Lautberechnungen stimmen nur ein Stück weit und mit Unterbrechungen mit dem faktischen Wesen der Lautbestände und Lautungsverhältnisse zusammen. Davon macht auch das Sumerische gar keine Ausnahme.

§ 2. Die Lauteinheiten und Lautverbindungen.

Was zunächst den Bestand an Lauteinfachheiten in den beiden Sprachen anlangt, so sind lediglich ein paar Differenzen als bloß scheinbar aufzuweisen. Diese Differenzen bilden einige Laute des Bornu, die im Sumer nicht angegeben werden; und zwar sind es der Vokal *o*, die Zwitervokale *ä*, *ö*, *ü*; die Halbkonsonanz *w*; endlich der Konsonant *f*. Es obliegt uns daher zu untersuchen, inwieweit diese Lautungen dem Sumeridiom fremd waren. An zweiter Stelle muß nacheinander über vokalische und konsonantische Verbindungskonstanten etwas gesagt werden. Damit erledigt sich dieser Paragraph.

Über den Laut *o* läßt sich nur vermuten, daß er mit *u* vermengt worden ist, d. h., daß *u* und *o* in der sumerischen Schreibung nicht unterschieden wurden. Daß ein *o* im Sumerischen nicht existiert hätte, ist nahezu undenkbar; weshalb denn auch allgemein zugegeben wird, daß es sich nur um indistinkte Schreibung handle. Außer jeden Zweifel stellen uns jedoch phonetische Glossen (Übertragungen) wie *mulu-babar*: *Μολοβάρ* oder aus dem Tontafelfragment über die Palme *gišimmar-dumu-dumu* = *ta-a-lu*: *γισμαρ δομ* = *θαλ*.

In Betreff der **Zwitervokale** gibt auch DELITZSCH zu, daß *ä* und *ö* sicher, *ü* wahrscheinlich im Sumerischen vorhanden waren. Für das Vorkommen des *ä* ist das öftere Schwanken zwischen *a* und *e* ausschlaggebend. Was DELITZSCH

¹ Wir glauben darin nicht zu viel zu behaupten; denn daß der Sumerer einfachhin und immer entweder ein nacktes und genaues *a* oder ein eindeutiges *u*, nirgends und nie dagegen ein ungefähres oder deutliches *o* gesprochen habe, das anzunehmen, würde uns einzig schon der Gedanke an dialektische Nuancen verbieten. Das Fehlen des *o* wäre ein sprachphysiologisches Rätsel, welches eigentlich bloß durch die Hereinbeziehung einer technischen Beeinflussung der sprachmenschlichen Natur etwa noch gedeutet werden möchte.

on dem Hinneigen dieses Zwitervokals zu *i* andeutet, kann doch wohl nichts anderes besagen, als daß entweder dialektische Variierung bestand oder der *e*-Laut bisweilen bis zu einem undeutlichen *i* hin verflüchtigt worden war; daß dies letztere manchmal statthatte, ist übrigens von vornherein anzunehmen. Für den Laut *ø* spricht analog das mehrfach zu beobachtende Schwanken zwischen *u* und *e*; eigentlich müßte man eher sagen, daß in solchen Fällen der mit *u* notierte *o*-Laut abwechselnd als *e* auftritt. Der Wechsel von wirklichem *u* und *e* wie namentlich auch von *u* und *i* weisen uns auf ein sumerisches *ü*. In alledem vermag kein Zweifel aufzukommen; daß aber in jedem einzelnen Falle, in dem die bezeichneten Doppelschreibungen belegt sind, auch ein *ä* bzw. *ø* oder *ü* als ursprüngliche, alleinige oder auch nur tatsächliche Lautung zu setzen, d. h. zu behaupten wäre, halten wir geradezu für absurd; denn so könnte man zur Konsequenz vorwärts gehen, daß bei Lautduplizaten stets eine dritte einfache Resultante gestanden habe. Auch halten wir ein häufigeres Vorkommen von *ä*, *ø*, *ü* schon für die allgemeine Sprache nicht für wahrscheinlich.

Auch hinsichtlich der Halbkonsonanz *w* dürfte nur eine scheinbare Differenz vorliegen. Dafür haben wir hinreichende Gründe. Einmal finden wir im Sumerischen die beiden Grenzlaute gegen *w*, nämlich *b* und *u*, häufig vor; die Abdichtung von *b* aber wie anderseits die Verdichtung des *u* ergeben durchaus den *w*-Laut; daß nun keiner dieser beiden Vorgänge im Sumerischen stattgehabt hätte, vermögen wir nicht anzunehmen. Übrigens geht aus Lautungen bzw. Schreibungen wie *ni-du-du²-ü-ü-a*, *in-gul²-ü-a*, *in-ür-ür-ra²-ü-a* u. a. m. unabweislich hervor, daß der sumerischen Lesung *u*, schon je nach der Lokation, mitunter eine *w*-artige Lautung entsprach. Wir können uns aber zudem noch auf eine klare Tatsache berufen: Wenn wir s.¹ *ur* (eins) zu b. *bur-p* (Anfang) halten und gar näherhin n. *wēr* (eins [KDMF.]) bzw. *bēr* (Gebel-lair-Dialekt) damit vergleichen, dann kann es nicht mehr länger zweifelhaft sein, daß wir es bloß mit einer mangelhaften phonetischen Schreibung, nicht aber mit dem Fehlen des *w* im Sumerischen zu tun haben. Der Lautabfall ist im Sumerischen öfters zu beobachten, was DELITZSCH z. B. sogar für *m* behauptet. Dem Nubischen und (in beschränkterem Maße) auch dem Haussa ist derselbe Vorgang besonders eigen; daß er sich im Bornu gleichfalls findet, dafür brauchen wir nur etwa an *wufētu:ufētu* (keuchen), *wu:u* (ich), *wura:ta* (adjekt. Plur.: große) u. a. m. zu denken. Es bildet daher s. *uru* (Wohnung, Ortschaft, Stadt): h. *wūrī* (Ort, Stelle, Platz) nur ein ergänzendes und bestätigendes Beispiel zu unserer Auffassung.

Ähnliches ist über die Konsonanz *f* zu sagen. Auch hier haben wir es zuletzt mit einer ungenauen Lautschreibung zu tun. Denn vor allem sind dem Sumerischen die sogenannten Grenzlautungen von *f*, nämlich *b* und *p*, eigen; daß diese nicht dann und dort nach *f* hin variiert worden wären, ist auch dem Sumerischen nicht anzunehmen. Überhaupt möchten wir den Laut *f* schon darum für die allgemeine Sprache statuieren, weil er zur elementaren Vortschöpfung z. B. der Lautnachahmung in Fällen geradezu gefordert wird.

¹ Als ständige Abkürzungen gebrauchen wir: s. = sumerisch, b. = bornuisch, k. = kanu-
sch, h. = haussanisch, n. = nubisch.

Als an sich entscheidend fällt jedoch auch hier ein anderer Grund ins Gewicht: die Vergleichung mit Bornuwörtern, mit Beispielen aus dem Nuba und Haussa läßt uns ein sumerisches *f* erkennen. Das würde eigentlich durch Wortgleichungen wie s. *bi*, *pi* = b. *fato*, *pato* (Haus) oder s. *pi* = b. *pantu*, *fantu* (hören) deutlich genug. Allein wir können uns noch auf deutlichere Beispiele berufen: s. *bal* (anders sein) = b. *fal-fal* (der eine, der andere). Schließlich mag man noch an n. *fab* = *bab* (Vater), *fadaññe* = *bedaññe* (beiwohnen) oder gar an das Afformativ *fa* = *be*, *bi*, *bu* (Futursignum), das zu dem bedeutungsverwandten s. *bi*, *ba* gestellt werden mag, denken. Interessant bleiben hierbezüglich aber auch Gleichungen wie n. *dab* = h. *tafi* (fortgehen); h. *füre* (anblasen), *busa* (blasen): s. *peš* (aufatmen); h. *fäuta* (schlachten): b. *de-bātu* (schlachten): n. *fatisse* (umkommen); n. *farassi* (Hohlmaß, Scheffel): s. *bur* (Hohlgefäß).

Anhangweise möge noch etwas zu den beiden wider unsere These differenzierenden Lauten s. *ü* und b. *h* angemerkt werden. Ersteren Laut, den DELITZSCH mit *ġ*, MEISSNER mit *ħ* darstellt, glauben wir mit dem *ü* des „Anthropos“-Alphabets am richtigsten zu bezeichnen. Wir sehen darin genau den für die afrikanischen Sprachen so charakteristischen Mittellaut von *g* und *j*, den MEINHOF z. B. zumal für den bantuischen Kreis mit griechischem *γ* wiedergab. Es ist derselbe Laut, den neuerlich JUNKER-CZERMAK für den kordofanubischen Dialekt von Gebel-Dair als palatisiertes *d* (*d̥*) angegeben haben, der im KDMF. dem palatalen *g* (*ġ*) entsprechen soll, wofür indes z. B. REINISCH kein von *j*, *y* (oder *g*) distinktes Zeichen setzt. Im Haussa hat MISCHLICH das arabische *ج* mit *dj* bzw. auch *j* umschrieben.

Fehlt dieser Laut im Bornu? Keineswegs. Das lehren die Varianten *beji*, *bedji*, *besi* (es gibt) z. B. hinlänglich; das arabische Zeichen *ج* finden wir bisweilen durch *j*, *nj* gekennzeichnet (DUISBURG); die Variierungsextreme etwa von dem Logikum „trinken“ (*nja-nsa*) deuten nach der bestimmten Richtung eines sumerischen *ü* hin. Hieher sind ferner Lautungsextreme wie *jejěski* = *jesěski* (ich töte), *jasóma* = *nasóma* (retten), *djólí* = *dsólí* (verrückt) zu beziehen; auch *tžidda* = *txidda* (Tat) z. B. läßt sich als physiologische Illustration dazu besehen. Wir halten es nicht für zufällig, daß im Sumerischen die beiden Formen *üé* und *dé* als „schütten, gießen“ nebeneinanderstehen; es handelt sich eben um einen Laut, der zwischen (palatisiertem) *g* und (palatisiertem) *d* liegt, also mit *g* wie mit *d* verwandt ist. Im Bornu treffen wir auch die Lautangabe *gj*; gerade hier läßt sich eine lehrreiche Gleichungsreihe nennen: s. *ĵar* (Kette) = b. *gjero* (binden); *jinjirr* (Kette) = n. *di-gir* (binden) = h. *garā* (Mauer, Wall, Einfriedung); *zare* (Bindfaden). Am meisten scheint sich im Sumerischen die Verwandtschaft mit *g* geltend gemacht zu haben. Eben das legt uns die Vermutung nahe, daß dem Sumerischen der im Bornu etliche Male auftretende Laut *x* angehört hat. Von hier werden wir zu der anderen obgenannten Lautung (*h*) geführt, die als letztes scheinbares Differentiale von Sumer und Bornu zu berücksichtigen ist.

Es kann da zunächst wohl die Frage aufgeworfen werden, ob *h* im Bornu selber heimisch sei. Man möchte nämlich geneigt sein, das seltene *h* des Bornu arabischem Ursprung bzw. Einfluß zuzuweisen; indessen lassen sich mehrere Indizien dagegen anführen. Vor allem lehrt uns die Reihe *kal*,

gal, hal, al (= Art, Wesen; adj. -artig) *h* als Übergangslautung im Bornuischen; das nämliche zeigt die Formäquivalenz *hamsu : amsu* (kalt¹), welches Beispiel nun zugleich ein anderes Beweismoment involviert, das in s. *a* (Kälte) mitgegeben ist; es scheint die ungefähre Lautung *h* eben auch im Sumerischen bestanden zu haben. Hieher wäre z. B. auch n. *hanū, anā* (Esel) : s. *anšu* (Esel) oder nicht minder h. *hānū* (Hand, Arm); *hagun* (links) : s. *ā* (Arm); *ā-gūbu* (linke Seite), zu beziehen. Endlich kennt das Sumerische den sogenannten Spiritus auch als lautliche Übergangsstufe; das meint jedenfalls auch DELITZSCH, wenn er gelegentlich suffikales *a* über *a'* aus *ām* erklärt. Übrigens mag durchaus zugegeben werden, daß der *h*-Laut gegen Sumer und Bornu dem Semitischen (Arabischen) als eindeutiger und konstanter Wert besonders eigen und insofern für das Semito-Arabische eigentlich distinktiv ist.

Wir kommen noch kurz auf die kombinativen Lauterscheinungen der beiden Sprachen zu sprechen, nachdem sich den bisherigen Untersuchungen zufolge ein für Sumer und Bornu identisches bzw. einheitliches Alphabet ergeben hat. Weniger kommen da vokalische Verbindungskonstanten (Diphthonge, Triphthonge) in Betracht; dennoch ist eine bezügliche Bemerkung nötig.

Das Bornu besitzt an vokalischen Kombinationslautungen besonders zwei Arten: die *i*-Reihe und die *u*-Reihe (*āi, ōi, āi; āu, ōu, āu = ū*); die ersteren sind zumal aus Vokalisierung der nachvokalischen Konsonanten *n, r, l, t (s)* zu verstehen, während bei letzteren wohl vor allem an eine analoge Degenerierung von *w, b, m*, dann aber auch der vorher genannten Konsonantenreihe zu denken wäre. Inwieweit im Sumerischen derlei Prozesse schon wirksam waren, läßt sich auch darum nicht hinreichend feststellen, weil eine Silbe noch konsonantisch geschrieben werden konnte, wenn sie in der Aussprache vielleicht lange bereits zur Bivokale geworden war. Immerhin mag es guten Grund haben, wenn wir für den Sumerer auch im phonetischen Belang eine ziemliche Unentwickeltheit der diphthongalen Einheiten annehmen; es würde uns jedenfalls z. B. schwer fallen, in s. *bur* (lösen) die im Bornu abgeschlossene Verderbung des *r* zu *i* (*wuitu* [lösen]) anzusetzen; nicht weniger zweifeln möchten wir in anderen Beispielen, wie s. *šār* (sehr groß, viel) : b. *sau* (sehr, heftig) oder s. *kur* : b. *kau* (Berg); wahrscheinlicher bliebe eine bezügliche Annahme in der Gleichung s. *maīj* (erhaben) = b. *mai* (König).

An konsonantischen Verbindungen sind die nasalischen im Bornu ausgeprägt; wir finden *ng, nd, nb; mb, mg*. Alle diese Lautungen kennt auch das Sumerische gleicherweise. Die Lautung *ns* ist gewöhnlich für das Bornu als qualifizierte Lauteinfachheit anzusehen; sie findet sich übrigens als Lautkombination im Sumer wie im Bornu. Andere konsonantische Verbindungen müssen wohl mehr aus dem Zusammentreffen von Silben bzw. Wörtern, oft lediglich als Folge einer vernachlässigten Schlußvokale begriffen werden; so treffen wir z. B. im Sumerischen *dupsar, girgir, ūarda, ūarsag, gabgab, damījar, nunki, namtar, ešbar* u. a. ä. Diese Kombinationen, die alle auch dem Bornu

¹ Auch s. *ūg* (mächtig) : b. *hogu-ma* (heftig) von *hogum* (Macht) ist hier bezeichnend und verdient deswegen noch besondere Beachtung, weil die bornuische Variante *wogum* deutlich die phonetische Ungenauigkeit im Sumerischen — ob nur in der Schreibung? — dartut.

geläufig sind, stellen somit eine neue, wenn auch weniger belangreiche Kongruenz von Bornu und Sumer dar; der Unterschied besteht einzig darin, daß solche zusammengesetzte Konsonanzen im Bornu öfter angetroffen werden. Dies ist namentlich zu berücksichtigen, wo die *tu*-Formen der zwei- bzw. mehrsilbigen Verba in großer Anzahl als Erzeuger bzw. Träger von Zusammensetzungskonsonanzen auffallen; man vergleiche diesbezüglich z. B. Verba in der Art von *prēstu*, *girtu*, *rattaltu*, *frimtu*, *baktu*, *sēriptu* u. ä. m. Andere Zweikonsonanzen können auch durch Lautausfall erklärt werden, so z. B. *kr* in *kritu* (statt *kēritu*), *kl* in *klitu* (statt *kēlitu*), *tr* in *kūtröm* (statt *kutoröm*). Diese Beispiele aus dem Bornu haben übrigens ihr Analogon auf vokalischem Gebiet und solchermassen entstandene Bivokale bilden eine lehrreiche Ergänzung zu dem, was wir oben über vokalische Verbindungen gesagt haben; man vergleiche nur etwa *njia* (statt *njiwa*) oder *tsidiatu* (statt *tsidigatu*¹).

§ 3. Lautwandlungen und Lautgesetze.

Nachdem das gesamte Lautwesen in den beiden Sprachen sich als schlecht-hin übereinstimmend ergeben hat, können wir abschließend die Lautwandlungsverhältnisse zwischen Bornu und Sumer untersuchen. Eigentlich kommen hier zwei Fragen zu beantworten; die doppelte: welche Lautwechsel innerhalb jeder der beiden Sprachen statthaben; und die andere: welche lautgesetzlichen Wandlungen von Bornu zu Sumer oder allgemein von der einen Sprache zur anderen wahrgenommen werden.

Zuerst mögen einige allgemeine Alterationsverhältnisse im Lautwesen, die im Bornu und Sumer gleichartig auftreten, angezeigt werden. Es sind dies vornehmlich drei Erscheinungen: die Kontraktion, die Assimilation und die Trunkation. Die erstgenannte Alteration besteht in der Lautvereinigung, sofern sie sich nach der Qualität oder Quantität in der Lautungsergebnisse äußert; z. B. b. *tsasangín* (sie sind am Aufrichten) aus *tsasangēin* zum Unterschied von *tsēsangín* (er ist am Aufrichten); s. *zāme* (du bist) aus *za-e-me*. Die Assimilation (lautlich Angleichung) liegt z. B. in b. *gaboro* (rückwärts) statt *gaburo* oder in s. *sa-a* (voll) aus und neben *si-a*. Trunkation kann eine dreifache beobachtet werden: Entweder nämlich haben wir einen Lautausfall (innerhalb eines Lautwortes oder zwischen zwei zusammentretenden Lautkörpern [Ekkope, Synekkope]) oder wir haben einen Wegfall des Anlautes (Apokope, Praekope) oder endlich es handelt sich um einen abfallenden Schlußlaut (Epikope). Alle drei Vorgänge finden sich im Bornu und Sumer. Ekkope liegt in b. *gonōō* (er sagt) aus *gonogo*, in s. *Idigna* anstatt *Idigina* (Tigris); Apokope findet sich in b. *im* (Zeit, Tag) anstatt *yim*, *jim* oder in s. *ušum*, zu vergleichen mit dem identischen akkadischen *bašmu* (eine Schlangenart); Epikope haben wir in b. *tusgat* (vermischen): *tuskātu*, in s. *u* (Tag, Sonne, Zeit) anstatt *ud* vor uns. Eine andere lautliche Operation, die Metathesis, findet sich nicht vor; man müßte denn etwa an das arabisierende b. *šābēr* = *šābrē* (Handel) denken, obwohl wir auch in diesem Beispiel keine typische Metathesis ersehen.

¹ In betreff des Lautwertes *ts* läßt sich vielleicht noch bemerken, daß, wo er im Bornu nicht als Resultante einer Wortkürzung oder einer Wortfügung erscheint, lediglich eine wohl auch im Sumer originäre *s*-Nuance vorliegt; vgl. b. *tsūllam(dio)* = s. *šū*.

Übrigens könnte man da füglich an s. *ir* = *ri* (gehen) u. dgl. m. sich erinnern. Eine besondere Art von Metathesis hat PRIETZE (Bornulieder, MSOS. XVII, S. 188) vermerkt, wo er über die Form *gidēgū* (Strauß) sagt: „Strauß bei b. *kergēko*, k. *kērgēge*, das vielleicht mittels des mehrfach nachweisbaren Präfixes *kē* aus *gidēgu*, unter Umstellung von *g* und *d*, entstanden ist.“ Indes scheint uns in dieser etwas vagen Kalkulation nicht viel Wahrscheinliches zu liegen; eher möchten wir hier eine simple Lautverderbung aus der nachlässigen bzw. flüchtigen Aussprache annehmen. Wir werden auf das Wort übrigens bald von einer anderen Seite zurückkommen. Daß wir im Sumerischen die Metathesis eigentlich nicht vorfinden, hängt zumal mit der Schrift zusammen, deren syllabischer Charakter ein Vertauschen von Lautelementen verschiedener Silben hintanhalt. Inwieweit allerdings auch da Schrift und Aussprache zu trennen sind, bzw. inwieweit auch hier die schriftliche Phonetik hinter der lebendigen des Alltags zurückgeblieben ist, entgeht selbstredend unserem Ermessen.

An Lautwandlungen bzw. Lautungsvarianten beobachten wir innerhalb des Bornu sowohl wie des Sumer reichliche und vielfältige Exempel, sowohl konsonantischen wie insbesondere auch vokalischen Charakters. Indessen läßt uns die offensichtliche Willkür nirgendwo auf eine Konstanz oder Gesetzlichkeit solcher Wandlungen schließen. Eine zweite Bemerkung betrifft das Sumerische allein; zufolge der unsicheren bzw. ungenauen phonetischen Schreibung entziehen sich etliche Wandlungsreihen a limine unserer Beobachtung. Um nur ein Beispiel dafür namhaft zu machen: Der im Bornu sehr häufig belegte Wechsel von *u* und *o* wird im Sumer durch die indistinkte Schreibung *u* verwischt¹. An anderen vokalischen Wandlungen sind für beide Sprachen am meisten *a : u*, *i : e*, *a : i* und *a : e* hervorzuheben. Hier treffen wir oft genug beide Lautungen regellos im Gebrauch. Wenn DELITZSCH (Kleine sumerische Sprachlehre, S. 6) meint: „Als eng zusammengehörig geben sich auch *dab*, *dib*, *dúb* („fassen, umfassen“)“, so können wir dazu bemerken, daß diese Formen bzw. Lautwörter schlechterdings identisch sind; es läßt sich da ganz auf die bornuische Formenreihe *dab-du*, *dēbdo*, *debdo*, *dibdu*, *dubdo* (Rast) hinweisen.

Nicht minder schwankend ist der Gebrauch mancher Konsonanten, wie im Bornu so auch im Sumer. So wechseln in bunter Folge *b* und *p*, *d* und *t*, *g* und *k*, *l* und *n*, *m* und *n*, *r* und *l*, endlich die zusammengehörigen Lautungen *z*, *s*, *š*, *š*, *ts*. Andere Wandlungen werden auch hier aus dem mehrerwähnten Grund im Sumerischen gar nicht ersichtlich, so namentlich die Doppelgleichung *b = f = p*.

Besondere Aufmerksamkeit beanspruchen ein paar andere konsonantische Gleichungen deswegen gerade, weil sie dem Sumerischen ein durchaus eigentümliches Gepräge zu verleihen scheinen. Es sind vornehmlich die folgenden: *b* und *d*, *b* und *g*, *d* und *g*, *g* und *m*, *n* und *š* bzw. auch *z*. Wir wollen zunächst die einzelnen Wandlungen durchnehmen, um alsdann durch ein abschließendes Allgemeinurteil das bezügliche Gleichgewicht mit dem Bornu

¹ Beispiele aus dem Bornu, wie *ngúrdeji* = *ngórdeji* (lahm), *kasúmu* – *kasúmo* (Kleidung), *sunuri* = *sunori* (in mala s. 'bē [Schlächter]), *nungu* = *nongu* (Schamgefühl) u. a. m., zeigen zugleich, mit wieviel Recht wir auf ein s. *o* geschlossen haben.

herzustellen bzw. aufzuzeigen. Damit ebnen wir in einem auch den Weg für unsere letzte Frage auf phonetischem Boden: Welche gesetzlichen Lautentsprechungen vom Sumer zum Bornu obwalten.

Die Gleichung $b:d$ dürfte auch im Sumerischen nur eine scheinbare sein, so daß also Wörter wie *ab* und *ad* (Vater) Synonyma sind. Eher dürfte indes bei $b:g$ die Wahrscheinlichkeit für einen dialektischen Lautwandel gegeben sein; man vgl. z. B. *sag* = Es *ša-ab* (Herz); *säg* = Es *zé-eb* (gut; Knie); *a-ga* = Es *a-ba* (Rückseite, Zukunft). Dasselbe gilt von der weiteren Gleichung $d:g$; man vgl. *igi* = Es *i-dè* (Auge); *agar* = Es *adar* (Flut); *ug* = *ud* (Tag). Außer allem Zweifel steht die Gleichung $g:m$; auch hier finden wir die *g*-Lautung als gegensätzlich zum Es *galu* = Es *mulu* (Mensch); *gir* = Es *me-ri* (Fuß); *dingir*, *digir* = Es *dimer* (Gott).

Wir beginnen mit der letztgenannten Lautwandlung, die DELITZSCH für „das Hauptcharakteristikum der *Emesal*-Texte“ hält. Mit der DELITZSCH'schen Deutung des Es-*m*, wonach *m* und *g* durch die Übergangsstufe *ng* zu erklären ist, können wir uns einverstanden geben; doch scheint uns der nähere Weg, auf dem DELITZSCH diesen Zusammenhang zu rechtfertigen sucht, nicht ebenso anzunehmen. DELITZSCH schreibt: „Wie das *n* da und dort nasalierte Aussprache aufzuweisen scheint — vgl. z. B. *ennun-gá-ni* (seine Haft'), d. i. wohl *ennunāni*, „*En-ki-gá* (Herr der Erde') (*ki*, *kin*), d. i. wohl *En-kinga*, *Enk/giña* — so eignete auch dem labialen Nasal, dem in- sowohl als auslautendem *m*, die Neigung zur Nasalierung, so daß man in gewissen Wörtern und Wortformen neben *m* auch *ng* sprach, woraus dann einfaches *g* hervorging... Das Gleiche gilt von dem Wechsel der beiden Konsonanten *m* und *g* im Anlaut der Wörter, einem Lautwechsel, der doch wohl analog jenem im In- und Auslaut zu fassen ist, jedoch gerade für den Anlaut noch der Erklärung bedarf“ (a. a. O. S. 10f.).

Nach DELITZSCH wäre *m* anzusetzen, aus welcher Lautung sich dann *mg* bzw. *ng* und weiter noch *g* entwickelt hätten. Wir glauben dagegen die Lautungen *m̃* (*mg*) und *ñ* (*ng*) an den Ursprung des dem Sumer zugrunde liegenden Alphabets setzen zu müssen; als deren phonetische Ausmündung hätten dann *m* bzw. *g* zu gelten. Diese doppelte Ausmündung ist zugleich als dialektische Differenzierung aufzufassen. Nur so wird die für DELITZSCH noch ausständige Deutung des anlautenden Wechsels von *m* und *g* ermöglicht. So können wir das verheißungsvolle Wort DELITZSCH'schens für unsere Auffassung umprägen und umverstehen: „Wichtiger aber als diese Wandlungen des Nasals“ — DELITZSCH hatte von *n:l* und *n:m* gehandelt — „ist eine andere Wandlung der Aussprache der Nasale, die, wenn sich meine Darlegung bewährt, von grundlegender Bedeutung ist für die Frage nach dem Wesen des sogenannten *Emesal*, des vermeintlichen ‚Dialektes‘ der sumerischen Sprache“ (a. a. O. S. 10). Damit können wir auch auf die von DELITZSCH angerufenen Fälle eines zwischenlautlichen *ng* (*ñ*) verzichten, was insofern nicht ohne Wichtigkeit ist, als jene Berufung wohl nicht ganz korrekt sein dürfte; denn dort müssen doch wohl Resultanten aus lautlichem Zusammentritt (Zusammenschluß), nicht aber Qualifizierungen von wesentlichen Lauteinfachheiten beachtet werden.

Ohne an der Stelle weitere Schlüsse aus der eben gekennzeichneten Auffassung zu ziehen — aus dem *m*-Typus und dem *g*-Typus, wie sie im Sumerischen als jedenfalls früher differenzierend aufscheinen, lassen sich entscheidende Spuren für die umfassendste Frage einer systematischen Gliederung der afrikanischen Sprachen herausverfolgen — müssen wir lediglich die für unsere engere Thesis bedeutsame Tatsache hervorkehren, daß im Bornu die Lautung *mg* (*m̃*) bzw. *ng* (*ñ*) geradezu eine charakteristische Geltung hat; *mg* bzw. *ng* (*ñ*) erscheint im Bornu als einfache Bestandheit des Uralphabets. Im Mangadialekt hat sich die Auswirkung dieser Lautung zu *g* bereits durchwegs vollzogen; diese Tatsache gewinnt an Bedeutung durch einen Hinblick auf Haussa, wo die doppelte Auswirkung (zu *m* und zu *ge* nämlich) noch vereinzelt beobachtet wird; man vergleiche die Formen für das Logikum „der bzw. die Lahme; die Lahmen“ *gürmu*, *gurmúnya*: *gürgu*, *gürguwa*; *gúramū*, *gúragū*. Sonst scheint im Bornu die Endstufe *m* gegen *g* unterlegen zu sein; doch sind hier die beiden Formen *māgo* (Weide), *nāgo* (weiden) interessant; hier hat sich die ursprüngliche Nasalierungsgutturale zur Differenzierung phonetisch gespalten, ein Vorgang, der als gesetzliches Verhältnis von phonetischer und logischer Distinguierung von fundamentaler Wesentlichkeit für die letzten sprachphilosophischen Fragen werden muß. Man vergleiche ferner zu unserer Frage *mogěsko-gugosko* (ich ehelichte) sowie überhaupt die doppelte Gleichungsreihe: *mogěsko-nigango-gongo* (ich ehelichte); *kimogěsko-nigagosko-gogosko* (ich habe geehelicht). Es mag nicht überflüssig erscheinen, wenn wir auf die doppelte Auswirkung der Nasalierungslabiale (*mb*, *nb*) zu *m* bzw. *n* und *b* hinzeigen; vgl. PRIETZE (Bornusprichwörter, MSOS. XVIII, S. 106), wo er die Form *mezi* neben dem bei KOELLE gebräuchlichen *mbetsi* rechtfertigt: „... für *mezi* hat er *mbetsi*, dessen *mb* sich also im Mangadialekt ausnahmsweise zu *m* statt zu *b* vereinfacht hat ...“

Beispiele wie b. *kal*: Es *mal* (-artig), b. *kis-ke*: Es *mu* (Baum, Holz), b. *ko-a*: Es *mu* (Mann) u. a. m. lassen erkennen, daß wir im Bornu zumal dem sumerischen *g*-Typus verwirklicht haben. Indessen lehrt z. B. das Mangawort *maḷi* (bzw. das damit identische Haussa-*maṛi* [Fußeisen]): Es *me-ri* (für *gir*), daß sich der *m*-Typus auch im Bornuischen bzw. erhalten oder, genau dem Vorgang innerhalb des Sumerischen entsprechend, mit dem *g*-Typus vermischt hat. Das *m*:*g*-Problem involviert sonach für unsere Thesis nicht nur keinen dunklen Punkt, sondern, im Verhältnis zu seiner phonetischen Wichtigkeit, geradehin ein qualifiziertes Argument.

Wir gehen zur sumerischen Lautwandlung *d*:*g* über, die wir ebenfalls für zweifellos anschauen. Dazu werden wir nicht zuletzt durch den Umstand bewogen, daß auch im Bornu dieser Wechsel gelegentlich bemerkt wird. Hierher rechnen wir die früher erwähnten Formen *kergeko*, *kergege*: *gidegu* (Hals). Wir setzen nämlich das Wort wohl richtiger als PRIETZE aus der Wurzel *ker* (*kar-*, *kur-*) = lang (groß) + dem Dingwort *degu* (Hals, Nacken) zusammen, so daß wir in *gidegu* das unter dem Einfluß von *ker-*, *kir-* durch Assimilation verdorbene *d* wieder zum Vorschein kommen sehen; die Vernachlässigung des ersten Zusammensetzungswortes bedingt somit eine lautliche Restitution der zweiten verdorbenen Komponente, ein Faktum, das

psychologisch und physiologisch sehr verständlich ist und aus anderen Sprachen analog bestätigt wird. Das Wort *degu* (-geko, -gege) führt uns auf die letzte der oben exemplifizierten sumerischen Lautwandlung, nämlich auf *b : g*. Zwar wagen wir nicht zu behaupten, daß in jedem Fall, in dem zwei Wörter nur durch *b* bzw. *g* differieren, eine bloße Lautungsvariante vorliege; so möchten wir z. B. in Betreff der Formen *sa(g)* und *Es sa-ab* einigen Zweifel hegen. Nichtdestoweniger glauben wir, an dem tatsächlichen Bestand des Lautwandels *b : g* nicht vorbeizukommen. Die bornuische Gleichung *degu* = *dabu* (Hals, Nacken) läßt auch ihrerseits keine Unsicherheit darüber aufkommen.

Als letzte Gleichung bleibt *n : Es-š* zu besprechen. Für DELITZSCH liegt die Frage klar. „Auch für besondere Wörter, wie **munga* („Schatz, Besitz“), **umun* („Herr“) (sonst *en*), **ge* („klein“) (sonst, auch im *Emesal*, *tur*) hatte das *Emesal* von alter Zeit her Vorliebe. Ebenso beruht der Wechsel z. B. von **še-ir* mit dem sonst gebräuchlichen *nir* : **a-še-ir* („Wehklage“), sonst **a-nir*; **še-ir-ma-al* („Großer, Fürst“), sonst *nir-gál*, gewiß nicht auf dialektischem Lautwandel von *n* und *š*, vielmehr werden *nir* und *šer* als alte Synonyma anzuerkennen sein, wie denn beide Wörter in *Emesal*-Texten nebeneinander vorkommen“ (a. a. O. S. 13).

Wir vermögen dieser apodiktischen Absage an die Gleichung nicht beizustimmen. Zunächst lehren uns die nubischen Gleichungen *sew* (FM.) = *new* (KD.) (atmen); *sew* (FM.) = *new* (KD.) (erbe); *winji* (M.), *wini* (mittel-nubisch), *wissi* (K.) = Stern; *ter ni-kös-un* (KD.) = *tar ni-kön-on* (FM.), (er hatte getrunken): die Formen für „Zunge“: *djaldo* (kordofannubischer Dialekt nach MUNZINGER), *gjaldo* (kordofannubischer Dialekt nach RUSSEGGGER), *sado* (kordofannubischer Dialekt nach RÜPPELL), *ned* (KD.) — *nil* (M.) — *nar* (FM.), daß die Gleichung *n : š* (*s*, *z*) nicht als phonetisch zu kühn von vornherein verworfen werden darf. Wir berufen uns aber fernerhin noch auf eine Erscheinung im Haussa: hier nämlich treffen wir den von MISCHLICH mit *sh* bezeichneten Laut z. B. in *shura*, *shushuniya*, der in den althausanischen Dialekten als *shī* zu verdeutlichen ist — ein Beweis für die genetische Verwandtschaft dieses *sh* mit dem palatisierten *n* (*ñ*), das wir gerade zuvor als Übergang von *n* zu *s* im Nubischen konstatieren konnten. Diese Vermutung wird endlich genau durch das Bornu bestätigt, indem wir hier z. B. das mit h. *sha* (trinken) identische *nsa-ja* treffen, dem im Nuba *ni*, *ni*, *nie*, im kordofannubischen Dialekt von Gebel-Dair aber *di* entsprechen. Die bornuischen Wandlungen *j : ns : n* gruppieren sich eben um den auch da wichtigen Laut *ñ*. Hierher gehören auch die Doppelgleichungen h. *shi-na* (wissen) = b. *no-tu* = n. *unūr*, *unire*, d. i. *uni-re*; h. *shū* (Ruhe) = b. *nep-tu* (ruhen), d. i. wohl *nebtu*, *newtu* = n. *nēr* (schlafen)¹. Vgl. als Analogon assyr. *l* = *š*.

Wir erkennen aus den Ausführungen, daß *Es-š* im Sumerischen gegen gewöhnliches *n* als dialektische Variante zu deuten ist; ob daraus weitere Schlüsse z. B. auf die Zusammengehörigkeit von Wörtern wie *na*, *za* (Stein) gerechtfertigt werden können, wagen wir insofern weniger zu entscheiden, als

¹ Die erweiternden Verbalformantien sind in den drei Sprachen verschieden, logisch jedoch schlechthin äquivalent. Vgl. zu h. *shi-na* das Kausativum *shēda* (Wissen machen, zeugen).

die gesamte Reihe der sumerischen *s*-Lautungen bzw. zugleich auch der damit verwandten Laute bis zum *j* hin zufolge der phonetisch unvollkommenen Schreibweise nur ungefähr von den bezüglich bekannten Literaturdenkmälern abgelesen werden kann. Daß unsere Feststellung auch für die umfangreichere lexikalische Vergleichung zunächst von Sumer und Bornu (-Hausa-Nuba) fruchtbar wird, zeigt z. B. schon s. *na-ri* (*na . . ri*) = h. *ijara* (reinigen).

Damit sind die sogenannten Es-Divergenzen innerhalb der sumerischen Lautwörter restlos erschöpft und bereits auch in ihren bornuischen Parallelerscheinungen verständig. Wir könnten nun unter systematischer Heranziehung von haussanischem bzw. nubischem Sprachgut eine großzügige Bestätigung der gewonnenen Einsichten inszenieren und betrachten, wie wir z. B. für das Wortlogikum „folgen“ bald den *b*-Stamm, bald den *g*-Stamm in den näheren sumerischen Afrikaverwandten antreffen (h. *bi* = b. *ga*) oder wie innerhalb des Nubischen selbst *m* mit *g* wechselt (*mir*, *mire*, *mirre* [= laufen]: *gir*; *márra* [= Mal], wozu s. *gir* [gehen] zu vergleichen kommt; *mule* [M.]: *kulu* [KD.] [Berg], auch *kur*, wozu s. *kur* [Berg, Gebirge] gehalten werden mag); wie wir neben n. *gede* (MKD.) (Kugel) im Bornu die Wurzel *mud* (= rund) finden; wie ferner neben n. *gew* (KD.) im Bornu *bu* (Blut) steht, wozu s. *mud* bzw. *šu* (*uš*) zu vergleichen kommt, letzteres Wort parallel mit n. *dīs* (M.). Allein unsere thematische Beschränkung mag an der Stelle um so weniger durchbrochen werden, als die weiter hergeholten Belege aus Hausa und Nuba für die Gleichungsfrage von Bornu und Sumer nicht eigentlich mehr vonnöten sind; weniger würde uns davon abhalten, daß man unsere Zusammenstellung Bornu-Hausa-Nuba für nur problematisch hinnähme; denn diese Einheit steht für uns fest und vermögen bezügliche Untersuchungen nur eine Bestätigung hiefür abzugeben — abgesehen davon, daß Beispiele von der oben gewählten Art aus Hausa und Nuba selber in einem auch für den Zusammenhang dieser Sprachen unter sich und mit Bornu und Sumer bestätigend sind.

Noch bleibt uns die letzte Frage der phonetischen Vergleichung von Bornu und Sumer zu beantworten: Angaben über eventuelle gesetzliche Wandlungsverhältnisse zwischen bornuischem und sumerischem Lautwortmaterial. Was wir früher über die phonetische Mangelhaftigkeit der sumerischen Schreibung gesagt haben, fällt vor allem hier in die Wagschale: Die Auffindung bzw. Feststellung von Lautwandlungsgesetzen haben die sichere Erkenntnis der genauen Lautbestände zur unerläßlichen Voraussetzung. Immerhin werden wir einige ganz wertvolle Einblicke in die Art und den Grad der lautgesetzlichen Wandlungsverhältnisse zwischen Bornu und Sumer tun können. Umfangreicheres Material wird ja im lexikographischen Abschnitt unserer Vergleichung geboten werden.

Vokalisches entsprechen sich oft s. *i* und b. *a* und wiederum s. *e* und b. *u*; hierbei darf nicht unerwähnt bleiben, daß diese Wandlungsverhältnisse (Lautvarierungen) innerhalb des Sumerischen selber schon angetroffen werden¹.

¹ Wir verstehen darunter einen konstanten Wechsel im Gegensatz zur bunten Durcheinanderwerfung der vokalischen Bestände beim selben Stammwort; man besehe z. B. nur s. *ri*, *rá* (gehen), *til*, *tal* (Wehklage), *yilim*, *yalam* (vernichten); *erim*, *urum* (Kriegsmann), *eme*, *umu* (schwangere Frau), *ebi*, *ub* (Seite, Himmelsgegend).

s. <i>ib</i> Leibesmitte, Mitte	b. <i>dabu</i> Mitte
<i>id</i> Fluß	<i>gada</i> Fluß
<i>ir</i> gehen	<i>árré</i> gehen
<i>inim</i> Wort	<i>mana</i> Wort
<i>ti</i> nehmen	<i>ta</i> ergreifen
<i>e</i> reden, sprechen	<i>bu</i> sagen
<i>peš</i> aufatmen	<i>futu</i> blasen
<i>egir</i> Rückseite	<i>kadúgu</i> Kehrseite, Rücken
<i>gēm(e)</i> Weib	<i>gumsu</i> Hauptweib
<i>edin</i> Blachfeld	<i>wudjir</i> Bereich

Indessen sind bereits innerhalb jeder der beiden Sprachen die vokalischen Wechsel derart mannigfach und häufig, daß es wertlos ist, weiter über vokalische Transformationen von Bornu und Sumer zu untersuchen. In der Willkür bei der Anwendung bzw. Abänderung der vokalischen Stammlautung stellen sich Bornu und Sumer gleich. So finden wir, um bloß ein Beispiel zu berühren, neben s. *dab*, *dib*, *düb* (umschließen), b. *daptu*, *deptu*, *diptu*, *duptu* (hindern).

Hinsichtlich des konsonantischen Bestandes erschwert die phonetische Unzulänglichkeit der sumerischen Schreibung die Eruiierung von lautgesetzlichen Wandlungen zwischen den beiden Sprachen noch mehr; dennoch vermögen wir auch da ein paar konstante Entsprechungen anzugeben, die an sich schon zu einer umfangreichen Bloßlegung sumero-bornuischer Wortparallelen hinreichen. Vor allem treffen wir b. *b* (*w*) : s. *m* bzw. *a* konsonantischem Wortanfang:

s. <i>mud</i> (<i>uš</i>) Blut	b. <i>bu</i> Blut
<i>me</i> rufen, <i>mu</i> nennen	<i>bobótu</i> (aus)rufen
<i>mel</i> Lohe, Brand	<i>war-tu</i> brennen
<i>mud</i> , <i>mú</i> wachsen	<i>wur-ratu</i> wachsen
<i>mu</i> ich	<i>wu</i> ich ¹
<i>ù</i> Schlaf	<i>botu</i> ausruhen
<i>ü</i> schauen	<i>wutu</i> sehen
<i>ú</i> nähren	<i>bu</i> essen
<i>û</i> steigen	<i>ba</i> steigen
<i>ari</i> (<i>eri</i>) Tochter	<i>féro</i> Tochter

Eine andere Gleichung bewegt sich innerhalb der *s*-Lautung: s. *š* = b. *š* (*s*).

s. <i>šár</i> sehr groß, viel	b. <i>šóro</i> , <i>sóro</i> sehr
<i>šu</i> bedecken	<i>sak-tu</i> zudecken
<i>šum</i> schlachten	<i>kam šunori</i> 'bē Schlächter
<i>šúb</i> Huldigung, Anbetung	<i>šu</i> Name
<i>šer</i> binden	<i>saš-ga</i> Fußfessel (für Menschen)

Oft entspricht dem s. *š* im Bornu ein *t*-Laut:

s. <i>šám</i> Kaufpreis	b. <i>tama</i> Kaufpreis
<i>šar</i> grün	<i>tèrk</i> , spez. Verstärkungsadverbium bei <i>kli</i> (= grün)
<i>šur</i> regnen	<i>duro</i> regnen
<i>šab</i> zerreißen, zerrauen	<i>tip-tu</i> zerstückeln, zerhacken
<i>síg</i> , <i>siki</i> haariges Tierfell	(<i>ka-</i>) <i>tigi</i> Haut

¹ Zwei andere sehr bemerkenswerte Beispiele haben wir in s. *mulla* (Teufel) : b. *boli* (böser Geist) und s. *mul*, *ul* (glänzen, funkeln) : b. *bull* (weiß, glänzend weiß) vorliegen. Übrigens ist im Bornu selber der Wechsel von *b* und *m* über *w* z. B. gerade bei der grammatisch wichtigen Funktionale *ba* (*wa*, *ma*) = und, mit unzweideutig belegt. Ob nicht Beispiele wie h. *úwa* : s. *um(a)* (Mutter) oder n. *barer* (mitten, zwischen) : s. *mur* (Mitte) hierher bezogen werden dürfen?

Das letzte der eben genannten Beispiele zeigt uns wiederum, daß gerade für eine differenzierte Sicherstellung des sumerischen Lautwesens aus den afrikanischen Tochtersprachen und Ausläufern des Sumerischen noch manche wichtige Aufhellung kommen kann; dabei wäre vor allem auf die auch für das Sumerische so bedeutsamen und umfangreichen (mächtigen) *s*-Lautungen zu achten. Daß z. B. dem *s. š (s)* bald ein *b. t* und dann wieder eine *s*-Lautung entspricht, dürfte doch irgendwie aus normativen Momenten zu verständigen sein; sollen wir in diesem speziellen Falle etwa die *i*-Vokale als ausschlaggebend zu berücksichtigen haben? So wäre jedenfalls die Beibehaltung des *s* z. B. in *b. šalam* (Friedensgruß) aus *s. silim* (Wohlergehen) ring zu erklären, wie denn überhaupt einer von *i* erfolgten sumerischen *s*-Lautung gewöhnlich auch im Bornu eine *s-* (*z-*) Lautung entspricht: vgl. *s. si = zāk* (gerade): *s. sig* (schlagen) = *b. šuktu* (stechen); *s. sig* (niedrig) = *b. tsidigan* (unten) u. a. m. Daß wir aber solcherlei Verhältniskonstanten nicht immer urgieren dürfen, zeigt das oben an letzter Stelle genannte *s. siki*: *b. tigi* (Fell, Haut); daselbe wird auch nebenher z. B. aus dem Nuba illustriert, wo wir zu *s. šir* (Herr) das MK.-Wort *tir-ti* (Besitzer, Herr) finden.

Als letzte Wandlungskonstante von Bornu und Sumer sei *s. ŷ*: *b. g* genannt:

s. yar donnern
yuluy erschrecken, schrecklich
yal teilen
yé Fülle, Masse
yál freudig

b. Vgír (donnern)
kaṅgulei Furcht
gir-tu (ver)teilen
ngasu (in) Menge
ngela gut

Da wir selbst im Sumerischen für den Laut *ŷ* mehrere Entsprechungen antreffen — am häufigsten finden sich allerdings die *g*-Varianten — darf es nicht wundern, wenn wir als bornuische Entsprechung von *s. ŷ* bisweilen auch Laute aus der Reihe *j-s* beobachten; daß hier wiederum *j* besonders in Betracht kommt, ergibt sich schon aus der engen Zusammengehörigkeit von *ŷ* und *j*. Aus demselben Grund kann es noch weniger auffallen, wenn inlautendes bzw. schließendes *s. ŷ* im Bornu vokalisiert erscheint: *maiŷ* (erhaben): *b. mai* (König, Fürst); *ŷuluŷ*: *kaṅgulei*; *laiŷ* (hin und her treten): *laia* (Zaubermittel, bei dessen Anwendung man hin und her geht).

Angaben über konstante Lautentsprechungen zwischen den beiden Sprachen, wie z. B. *b* zu *p*, *d* zu *t*, *g* zu *k* u. a. m., unterlassen wir schon darum, weil sie alle bereits innerhalb des Sumer selber mit Konstanz aufscheinen. Vermutungen über Entsprechungen wie *n (ń)*: *s (z)* wollen wir an der Stelle aus dem Grund nicht eigentlich behandeln, weil das bezügliche Material noch keine rücksichtslose Anerkennung verbürgt; zudem wird diesbezüglich genügen, was wir in Besprechung der innersumerischen Gleichung *n:š* an sicherem Erfolg gewonnen haben.

Wichtiger erscheint für uns hier eine grundsätzliche Bemerkung; sie belangt die Vergleichung von sumerischem und bornuischem Lautmaterial allgemein. Wie im Sumer so haben wir es auch im Bornu mit einer Anzahl von Dialekten zu tun, die anscheinend hier und dort eine nicht mehr ganz kontrollierbare Vermengung eingegangen sind; das hat nun aber zur not-

wendigen Folge, daß dialektische Formen innerhalb der großen Sprache zur allmählichen Geltung kommen, die mit den Lautverhältnissen der meisten bezüglich in Rücksicht kommenden Wörter nicht gesetzmäßig übereinstimmen; man könnte alsdann gewissermaßen von phonetisch fremden Formen reden. Dieser Prozeß, der jedesmal dort statthat, wo mehrere Dialekte sich zu einer Gesamtsprache durchringen, wäre vielleicht am prägnantesten aus dem Nubischen zu veranschaulichen. So finden wir im Kenzi das Wort *sarki* (Feigheit, Furcht), das im Mahas *gäki* lautet; dagegen hat auch das Mahas die Kenzi-Dongola-Form *sarkire* (Schaden bringen), nicht etwa die Form des palatalischen *g* (*ġ*). Da liegt zweifellos auch der Schlüssel dafür, daß z. B. die Gleichungen *s. i* : *b. a*, *s. e* : *b. u* auch in ihrer Umkehrung angetroffen werden; dasselbe ist hinsichtlich der konsonantischen Gleichungen zu bemerken: Man vergleiche nur *s. tag* : *b. saġetu* (schmücken) oder *s. tag* : *b. šuktu* (schlagen). Die Doppelgleichung *s. sig* : *b. šuktu* : *s. tag* ist geeignet, für das Sumer allein schon in unserem Sinne zu beweisen.

Lautgesetze und damit auch Lautwandlungsgesetze sind das Ziel mechanisierender Spracherkennung; dagegen ist das tatsächliche Lautwesen einer Sprache die lebendige Schöpfungsergebnisse aus dem Menschen, seinen naturhaften Beeinflussungsmotiven und seiner geschichtlichen Würfelung. Die Nichtbeachtung dieser Wahrheit wäre für die Lösung des sumerischen Sprachproblems ebenso hemmend, vielleicht verhängnisvoll, wie das Konstruktive aus der phonetischen Vergleichung sie nur fördern kann. In Anwendung dieses Gedankens auf unsere thematische Frage können wir sagen: Die Verhältnisfrage von Bornu und Sumer braucht das phonetische Experiment nicht zu scheuen, wird durch dasselbe mit gelöst, wenn anders sie sich der Schranken aus dem phonetischen Wesen bewußt bleibt.

Zweiter Abschnitt:

Das Wort und der Wörterschatz.

Der Wert der lexikalischen Vergleichsseite in sprachverwandtschaftlichen Belangen und Hypothesen ist sehr verschieden angeschlagen worden; bekanntlich zum Teil auch zufolge einer weitgehenden Verkennung des Charakters allen grammatikalischen Formenmaterials. Es ist jedenfalls ein Verdienst SCHUCHARDT's, auf die Bedeutung der Wortvergleichung behufs Feststellung sprachverwandtschaftlicher Beziehungen wieder nachdrücklichst aufmerksam gemacht zu haben¹. Und es ist dies um so bemerkenswerter, als gerade dieser Gelehrte den Begriff der elementaren Wortverwandtheit so eigentlich geprägt, dessen Geltungsbereich sehr betont hat. Ob freilich SCHUCHARDT dabei noch bei einer richtigen Einschätzung der grammatischen Faktoren stehen geblieben ist, bleibt eine andere Frage, die wir an der Stelle übergehen. Für uns ist es genug, zu wissen, daß verhältnismäßig viele Formwörter als (wenigstens frühere) logische Selbständigkeiten zu begreifen sind; daß demnach bei der Entscheidung in

¹ Vgl. z. B. „Sprachverwandtschaft“ (Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wissensch. Bd. XXXVII, 1917, S. 525f.): „So liegt denn schließlich doch beim Wörterbuch die Entscheidung; daß die einen Bestandteile fester sitzen als die anderen, begründet keinen wesentlichen Unterschied.“

einer sprachlichen Verwandtschaftsfrage dem lexikalischen Befund durchaus eine wesentliche Bedeutung beikommt.

Indessen werden wir hier lediglich — wie es nach dem Thema des Abschnittes wohl selbstverständlich ist — solche Worteinheiten und Wortgänzen berücksichtigen, die in der historischen Periode der Sprache, in der wir diese fassen (wenigstens auch) selbständig gestanden haben.

Drei Momente fallen uns nun in diesem Abschnitt zu erledigen: Erstens soll die phonetische Figur des Wortes in beiden Sprachen verglichen werden; zweitens sollen wirkliche Übereinstimmungen aus dem beiderseitigen Vokabular vorgeführt werden; endlich muß die Frage erörtert oder doch berücksichtigt werden, inwieweit die tatsächlichen vokabularischen Übereinstimmungen aus einer anderen Quelle als der unmittelbaren Zusammengehörigkeit beider Sprachen erklärt werden könnten. Da indessen zugleich in der Darbietung des lexikographischen Vergleichungsmaterials auch die Frage nach einer Gleichheit in der Morphologie des Wortes gelöst erscheint, können wir gleich zur Vorlegung einiger Wortparallelen übergehen.

§ 1. Wortgleichungen.

Es kann nicht der Zweck unserer Abhandlung sein, über sämtliches verfügbare lexikalische Material des Sumerischen nach seinen eventuellen Parallelen im Bornuidiom zu untersuchen; das wäre schon deswegen unnütz, weil vermutlich auch etliche zufällige Übereinstimmungen in dem Wortschatz beider Sprachen sich finden; besonders ist hiebei an jene Fälle elementarer Verwandtschaft zu denken, die einer spezifischen geographischen und historischen Bedingtheit und Färbung weniger unterworfen gewesen sein mochten. Uns waren dagegen vornehmlich zwei Rücksichten maßgebend: In erster Linie und zumeist das dem ursprünglichen Sprachmenschen eigentümliche Gedankenmaterial bzw. dessen Wortwiedergabe zum Vergleiche heranzuziehen; dann aber auch solche Wörter zu versuchen, die dem religiösen, sittlichen und Kulturmenschen (im eminenten Sinn des Wortes) angehören und die zugleich, zum Teil wenigstens, evident dem bereits stark ausgeprägten Sprachtypus angehören, also relativ spät bzw. neu zu nennen sind. Entweder nämlich sind solche Wörter nur vermittelt oder sie sind entlehnt oder endlich sie sind Blut vom gleichen Blut, müssen aus der engeren genetischen Verwandtschaft heraus verständigt werden. Darüber werden wir im zweiten Paragraphen dieses Abschnittes etwas sagen. Hinsichtlich der formellen Behandlung des Stoffes sei noch bemerkt, daß wir, um allzuvielen Noten unter dem Text zu vermeiden, Erklärungen, Vergleichen sekundärer Natur und Verdeutlichungen öfters beim Vergleichswort selber unmittelbar anfügen.

Sumer:

ab(a) Vater
ag tun
ag, aka lieben (mit dem im Sumerischen häufigen Wegfall des Anfangskonsonanten)
agan weibliche Brust
a Kälte; ruhen, sich beruhigen

Bornu:

aba Vater
agotu tun
rago lieben; *raguma* Liebhaber
ganji Brust; *tigam* weibliche Brust
hamtu sich beruhigen; *hamsu, ámsu* kalt;
hamtu erkalten. Vgl. dazu noch *kagu* Kälte;
gamtu, hartu trocknen

- a* Samentropfen; zeugen
amaru Zyklon
an, anna Himmel, Himmelsgott
aš geradrichten; *ka-dš* Entscheidung
ab Wohnung; *barag* wohnen; Wohnraum
- äg* messen (beordern)
ba geben, schenken¹
- bad* fern sein, sich entfernen; weichen
ba, be, bi zerstückeln; *pad* zerstückeln; Bissen, Brocken
bi sagen, sprechen, kundtun; vgl. z. B. *sag-bi* schwören, beschwören; *sag-ba* Schwur, Bann
bal Beil
bal anders sein, verändern
- bal* graben; *bar* öffnen, das Erdreich durchbrechen
- bal* ein Hindernis durchbrechen
- bi(l)* verbrennen, anbrennen
- banda* klein, schwach
- banda* Stütze
banda Besonnenheit
- bār* hingebreitet sein
bar freies Feld, Wüste (im Gegensatz zu menschlichen Wohnungen)
bir (auflösen; vgl. im selben Sinne *bur*
- bur* Tiefe, Loch
- buru* Frucht
bu zerrauen, zerreißen; vgl. übrigens *pad* Bissen, Brocken
da weit, ausgedehnt; *dag* schweifen, umherschweifen
- ja* Mutter; *jambo* gebären
karāa Wind
sannia, sanna, senna Himmel
yašō ordnen; *jašāskin* ich ordne
nabṭeram Wohnsitz; *neptu* bleiben, sich aufhalten (örtlich)
äger Vertrag
delbi Ehrengeschenk, Gabe (*bēdji* es gibt, ist da)
fadtūgu sich verlaufen; verirren
debātuma Mörder; Schlächter
- betu* unterweisen, sagen; *kēmbāfi* Verstand. Vgl. *al koran bu* schwören
- ballmi* Waffe²
fal-fal der eine, der andere; *wōni, wota* (ursprünglich *wani, wata*) der, die andere. Vgl. ferner *woltu* (sich) verwandeln; im selben Sinn (*furfurta, ferta, ferta* ⇒) *furfurta, fērfēria*
- bēlāgga* Loch; besonders Getreidegrube (andere Schreibweisen: *bēlāka, bēlaga, bulāka*)³
(wultu) wurtu umbrechen, umstürzen, niederbrechen. Vgl. noch *timbaltu* umstoßen
wartu brennen; vgl. das dialektisch näherkommende *tsubin* in *kanu tsubin* es brennt
wada klein, winzig; vgl. vielleicht aus dem Mangadialekt *bānno* Not
banatu helfen
pantu, fantu verstehen; vgl. dieses Wort im Sinne von hören, womit dann s. *pi* (Ohr) zu vergleichen käme
- na fārāk* Ebene
bori verlassen (Haus, Dorf); *būrtu* verlassen sein, verödet, öde
firtu trennen; vgl. *wujtu* lösen; *wujturōm* Ding zur Auflösung, Lösung, Befreiung⁴
bāram Brunnen (Ziehbrunnen = Erdwasserloch)
wurratu wachsen
bu essen
- tertu* (Manga: *tar-*) ausbreiten; vgl. *dati lang*

¹ Hier mag noch verglichen werden s. *šu-bar-zi* (frei hingeben, schenken) und k. *wara-tatu* (erben).

² Vgl. auch aus dem Mangadialekt *wawilo* (ein Schwert, „das alles zerschneidet, also etwa ein Balmung, Durandarte u. a. in der deutschen Heldensage“).

³ Vgl. überdies *sobbal nji b'ē* (Graben [mit Wasser]).

⁴ Das After-*i* als Verderbung der *r*:*l*-Konsonanz hat z. B. im deutschen dialektischen *hojchen* (= horchen) eine Parallele.

dan- (Ortsaffix bei Verben); z. B. *dan-gub* abseits treten, hinzutreten; *dan-gen* zur Seite gehen, begleiten; *dan-gá* anlegen; *dan-bur* ablösen, loslösen
dar Steinbock; *dar-maš* Hirsch
di Gericht
dig bedrängen; Drangsal
diri(g), *dir* einfallen, einstürzen; sinken
diri(g), *dir* überschreiten, dahinfahren
dim machen, werken, bauen¹; *du* bauen, machen
dur, *dú* Vereinigung, Gesamtheit
du Kind; *dumu* Sohn; *tu(d)* zeugen, gebären; geboren. Auch z. B. *ume-da* (schwängere Frau) gehört hierher
dub zersprengen, zerreißen

dul Tiefe, Senkung, Loch
dub rings umschließen (*dubbin* Krallen)
dim (si) genug sein; *si* füllen
dili ein(s)
du gehen; *da-du* begleiten. Vgl. auch *zag-du* Schwelle
dag hinzufügen, vermehren
dug befehlen; Befehl

dega anhalten

engur Wassertiefe
ensi Orakelpriester(in)
er, *ir* Träne; weinen
ga Milch
ga Haus
ga folgen; *a-ga* Zukunft

gá-gá den Fuß setzen in
gál sein, werden; sein lassen, machen lassen; tun
gab freilassen
gab Brust

gašan Herrin
gar machen
gar einfassen; *ingar* Umfassung; *gár* Fessel.
Vgl. unter *yar*
gúd Nest
gi Rohr (Halm; Gras)
geme Weib
gen, *ge* klein

Manga: danda! Platz

dal Ziegenbock
djire wahr, recht (gerecht)
tikēri, *tēgēri* es ist zu schwer, widersteht
dērl mager
diritu umhergehen; vgl. *derkūba* Wagen
timtu (*Manga: dim-*) tun; *dio* machen, tun

duto zusammenhäufen
tatta Kind; Sohn; *dur* Herstammung

tiptu, *titiptu* zerhacken (= auseinandergehen machen)
tolo Sumpf
tutu mit Schlingen fangen
tio genügen, genug sein
djili Streifen
du folgen (nachgehen = verfolgen)

dēka alle, ganz
madlku (als Eigennamen gebraucht in der Bedeutung Karawanenführer; identisch mit dem im Hausa noch in dieser Bedeutung öfters angewendeten Wort *madūgu*)
dātu halten, stehen; *datu* stehen; *dētu* warten, halten
inkī Wasser
ažir geheim
jūro, *jiro* weinen
kāām, *īxām*, *xām* Milch
kafia Haus (mit Lehm-mauer = *bongo*)
ga (*Manga āga*) folgen; *gama* Folger. Vgl. *fugun* künftig
gogo hineingehen
kptu lassen; behalten; sein lassen

kambētu freilassen
fugu Vorderseite (mit Metathesis der Elemente; dagegen vgl. *gāwa*, *gāva* Schild, Brustwehr)
gumšu Hauptweib
gertu bauen, machen
garu Mauer (Wand); *sāsaḷi* Kette

ngudo Vogel
kajim Gras(halm)
kamu Weib
gána klein, gering

¹ Mit s. *dim* (Gott) meinen wir k. *dim* (ewig) zusammenbringen zu dürfen. Zu s. *da-ri*, *du-ri* glauben wir, das Kanuriwort nicht stellen zu können, obwohl dies in der Bedeutung entspräche; allerdings würde darin s. a : b. ē verständlich sein. Vgl. eher n. *dare* (sein, bestehen).

gibil neu
gim gleichwie
gir blitzen
giš Holz
gin, gen, gu feststehen; feststellen
girim Frucht
gir Fuß; laufen
gü sagen; *gü-dé* reden

gü Gesamtheit

gum, yum zermalmen, zerschlagen
gun Pachtzins; *ku, ku-gá* für Lohn (= Geld)
 mieten
gur dick; Größe; ob hier *engur* (Wasser-)
 Tiefe zu vergleichen kommt?
gu Nacken; *gam* sich neigen; (sich) beugen;
gü..gar (gam) sich beugen
gur zurückkehren; zurückgeben; sich wenden
 (= sich wieder zuwenden)

gud stark, mutig

gúr tragen
gá erheben, tragen
gé-gé (er)schlagen; töten
güb hell, rein, heiter
gud Stier, Rind; Held

ge Kohlenbecken
gala-dag entweichen
ib Mitte
id, i Fluß
igi (ide) Auge
im(i) Regen, Wind; Himmel
irsim Geruch, Duft
iti, itu (id) Mond; Monat
izi Feuer; Hitze
kar, karra Fessel
ki Erde; Ort; Seite. Vgl. *kin* Erde, Boden

kid einschließen, einsperren
ki(d) machen, tun
kin Versammlung
kin senden; Botschaft
kú essen

kli neu (= frisch, roh); *billin*
 (*kal* gleich =) Manga: *gei*
jirgiratu glänzen
kiska Holz
gēnatu stellen
argum Frucht (mit Metathesis der Elemente)
xi, ji, yi Fuß, Bein
gúltu sagen, reden; *gonoo* (= *gonogo*) er
 sagt (in direkter Rede)
ngašo alle, ganz, gesamt; *ndagu (ndáyu)*
 wieviel; *ngubbu* viel
kuntu zusammenpressen
kunkuna Geld (allgemein und kollektiv)

kurra groß; *nēmkurra* Größe; Höhe; Tiefe

dumgotu biegen; *gurumgurum* Knie

(Manga) *koro* wieder; vgl. dazu *keritu* (das)
 Einpacken (nach PRIETZE, MSOS. XVIII,
 S. 170¹)

kótu übertreffen; vgl. im Mangadialekt den
 Stamm *kot-* im selben Sinn
karre Traglast; *karremá* Träger
gótu nehmen
jeso, jēso, jōso töten²
káfu Tag; auch *kábu, kawu (kaŋu)*
furdi (ferde) der zehnjährige Stier; ein Symbol
 der Kraft

kilgimi Kohle
kangulema Flüchtling³
dabu Mitte
gada Fluß; *komadúgu* Flußlauf
izim, jím, yim, xim Auge
im Tag
birsintu ehren
kēntágu Mond; Monat
sau heiß; *simsim* warm (lauwarm)
kertu binden; *gartu* Umhegung⁴
kati Erde; *kabé* harter Lehm Boden; *késsa*
 Sand; *firki* schwarzer Moorboden. Vgl.
 Manga: *gángala* Erdnuß

kiltu umringer
kida Arbeit
gam- vereinigen
kingajjam Sendbote
kero, gero fressen; vgl. *kumbo* (das) Essen,
 welches Wort indessen auch als bantuisie-

¹ KOELLE hat *kérthgin* (drehe).

² Die gewöhnliche Lautgleichung *y = j* läßt uns eine irrtümliche Schreibung von *gé-gé* (anstatt *yé-yé*) durch DELITZSCH u. a. vermuten.

³ Dieses Wort weist uns zugleich auf die Gleichung s. *la = k. le* (gehen). Vgl. s. *lay* (gehen, hin und her gehen, treten).

⁴ *jero* in derselben Bedeutung: binden.

kur feindlich (fremd)
kûr Pferd, Roß

kur backen; Brot
kal stark, fest; Mann

kirrud Loch, Schlucht

kal kostbar, herrlich, angesehen (in auszeichnender Weise von Personen gebraucht)

kili(b) Gesamtheit; Ganzheit

kûš entscheiden; *kûš* göttliches Gebot

ka izi brennen
û Schlaf; *û . . ku-ku* sich schlafen legen, schlafen
kur groß, machtvoll, schwer

lay gehen, treten

lay, luy waschen
lal, lá ausgestreckt halten, ausstrecken, richten; schweben, hängen
lamma Schutzgottheit; *nà lamma* Amulett (P DELITZSCH)

li-li Nachkommenschaft

lugal König; Herr

li Fett

lam, lum üppig sprießen; strotzend

lû Mensch; *liru* Frauenleib. Vgl. in lautlicher Metathesis *ki-el* Magd; Frau; *ki-el-tur* Jungfrau

may erhaben

maš hell, rein (= schön); erst-

rende Infinitivform zu *bu* (essen) verstanden werden könnte¹

dogunma Feind; vgl. *kussoto* fremd

furr, purr Pferd; *ngurtu* (Flußpferd) glauben wir eher und näher auf s. *ur* (Fluß) beziehen zu müssen (scl. *ng + ur + tu*)

guda Brot (*kajetu* backen); vgl. s. v. s. *lugal*: b. *galadma*. Vgl. vielleicht ferner noch *galta* Schärfe

kartu entzweireißen, zerreißen; vgl. übrigens *kid* aus dem Sumerischen im Sinn von schleifen (Holz); aufschlitzen; abkneifen (z. B. ein Tonstück). Ob s. *kud* (schneiden, scheiden) hierher gehört und insoweit etwa auch mit k. *kamtu* (schneiden) zusammenhängt, läßt sich nicht bestimmt mehr sagen
gulžina, gulži (Manga) schmeichelnde Anrede des Jünglings bzw. der Jungfrau beim Liebeswerben²

kiltu vereinigen, mengen (mischen); vgl. Manga: *kul-* satt
kasangin ich willige ein, *kasattēin* (3. Pers. Sing.)

kanu Feuer

kūnum dio dösen

(Manga:) *kuru* Mörser. Oder sollen wir an das s. *gum* (zermahlen) denken?

letu gehen; *letuma* Wanderer; *lugo* herauskommen; hinausgehen (z. B. auch aufgehen von der Sonne³)

lamtu waschen

leštu aufhängen, aufstecken (mit kausativischem s; also schweben, hängen machen⁴)

lāia Amulett

jili Familie

galadma Thronfolger

fulla Butter

lemanwa reich

Kellû (*Kellūma*) weiblicher Bornunname

mai König; Majestät (als Person)

massa schön, stattlich (hervorragend⁵)

¹ Doch wohl eine Tautologie und darum als Parallele gültig.

² Hierher gehört jedenfalls noch k. *gila* (schön). Vgl. weiter unten s. v. *yûl*.

³ Zur Bestätigung des Lautverhältnisses vgl. noch s. *lay* (schlagen); b. *lētu* (anrühren).

S. *lay* wohl verwandt mit *ray* (ein-, abdrücken von Siegel).

⁴ Denselben Stamm finden wir auch z. B. in *leptu* (aufladen) und *klitu* (aufkrepeln, hochstreifen). Als Parallele von logischer Verwandtschaft ist s. *ru* (aufstellen, aufrichten): k. *rô-tugu* (aufhängen) zu beachten.

⁵ Hierher beziehen wir auch b. *gasaltu* (waschen [als *maš + zal*]) mit dem bekannten Wechsel *m > g*; *zal* (hell werden, erglänzen) oder noch besser *el* (rein, hell [sein], reinigen).

<i>mu, me</i> Mann	suffikales <i>ma</i> (männlich), persona agens
<i>mu, me</i> nennen, rufen: Name	<i>bobotu</i> rufen, nennen; vgl. <i>mana</i> Wort
<i>muɣ</i> Scheitel; über	<i>gum</i> Stirne (mit Metathesis des Elementes)
<i>maš</i> Erzeugnis, Produkt	<i>massr, mássěrmí</i> Mais; vgl. wohl auch s. <i>še</i> (Korn, Getreide)
<i>mer</i> Gürtel	<i>labiryé</i> Gürtel (identisch mit n. <i>merge</i>)
<i>mer</i> Zorn	<i>girgawa</i> zornig
<i>muš</i> Schlange	<i>kadi</i> Schlange ¹
<i>mud</i> Blut; vgl. <i>uš</i> als Synonym	<i>bu</i> Blut; vgl. h. <i>žu-da</i> blau färben
<i>munu</i> Brand; Salz (Lauge)	<i>manda</i> Salz
<i>me-ri</i> (Es) Fuß	<i>maši</i> Fußeißen
<i>na</i> Stein	<i>netu</i> mahlen, zerreiben
<i>ná, nú</i> hinlegen, sich hinlegen	<i>neptu</i> sich hinlegen; <i>gěnátu</i> niederstellen; <i>nantu</i> sitzen
<i>nú, numun</i> Same	<i>nato</i> aussäen
<i>na</i> kundtun; <i>me</i> Name, Geheiß, Tempelsatzung; kundtun	<i>neme</i> Erzählung; vgl. s. v. <i>mu</i> (<i>me</i>) sowie besond.: <i>inim</i> Wort; <i>eme</i> Sprache
<i>né, ni</i> Macht	<i>niatu</i> es versuchen
<i>nig</i> Ding	<i>ago</i> Ding, Sache
<i>nin</i> Herr(in)	<i>nanin</i> ich habe, „an meinem Platz“; verb. defect. (petrefakte Form)
<i>nun</i> groß, viel	<i>kěna nuna</i> satt
<i>nag, ná</i> trinken	<i>nsa, ja</i> trinken
<i>ninda</i> Speise; speziell Brot; Essen	<i>nando</i> beißen
<i>nisag</i> Opfer; auch <i>nikū, nisakku, nisaggu</i> geschrieben (DELITZSCH)	<i>něsku, nōsku</i> Seele ²
<i>na</i> kundtun; vgl. <i>nam</i> (<i>na-am</i>) Schicksal, Bestimmung (was in Gottes Geist und Willen gleichsam voraus kundtun ist)	<i>notu</i> wissen; <i>natuma</i> Wahrsager (<i>nábi</i> Prophet)
<i>pa</i> Keim, Sproß; vgl. <i>bur</i> Sohn; <i>buru</i> Frucht	<i>-bu</i> Kind (z. B. in <i>ngri-bu</i> Hurenkind ³)
<i>pá(d)</i> ersehen, erwählen	<i>wutu</i> umherblicken
<i>pá(d)</i> kundtun; nennen (<i>pag-dú</i> wissend)	<i>betu</i> unterweisen
<i>palil</i> Vorangehender, Erster	<i>baditu</i> anfangen (<i>burgo, bergo</i> Anfang ⁴)
<i>pirig</i> glänzend, hell	<i>fěrák</i> schön
<i>pit, bit</i> Haus	<i>pato, fato</i> Haus, Gehöft
<i>pab</i> männlich	<i>-bi</i> männlich; wohl zu vgl. mit n. <i>bāb</i> Vater
<i>pisan</i> „ein bestimmter Wasserbehälter aus Holz oder Ton“. (In <i>pi</i> erkennen wir einen durch das ganze afrikanische Sprachgebiet auftretenden Wortstamm für „Wasser“; z. B. Schilluk: <i>pī</i>)	<i>samsamla</i> (kleiner) Wassersack; Wasserbehälter
<i>peš</i> sich weiten (aufatmen)	<i>futu</i> anblasen; anschwellen; <i>futá</i> Anschwellung; Geschwulst

¹ Man vergleiche zum bekannten Lautwechsel noch s. *yuš* (Furcht einjagend, schrecklich; zornig, grimmig); die beiden Wörter *muš* und *yuš* scheinen uns in einem engsten genetischen Zusammenhang begriffen werden zu müssen.

² Vgl. DELITZSCH' Wörterbuch S. 205, wo er meint, daß „Opfer“ wohl nicht die ursprüngliche Bedeutung des bezüglichen Ideogramms sei. Wir vergleichen hier insbesondere auch s. *ru* (weißen) und k. *ro* (Seele).

³ Zu *ngri-* kann wohl s. *nu-gig* (Hure) verglichen werden. Das k. *-r* ist entweder als dialektische Eigenart des *g* oder als Überhastungsergebnisse in der Kürzung (Vernachlässigung) des ganzen Lautkörpers zu betrachten; dies letztere scheint uns wahrscheinlicher.

⁴ Doch müssen wir bei k. *burgo* wohl eher an s. *ur* (gründen; Fundament) oder nebenher auch an n. *ur* (*or*) (Kopf) denken; suffigiertes *-go* entfällt als Affirmativ für den Stamm.

ra, ri gehen

ray, ra niederwettern (überschwemmen)

ri wehen, stürmen

ri niederwerfen

sá Spruch

sa anlangen, erreichen, treffen

sá nennen

sa Geflecht

sal weit, ausgedehnt sein

sar entfernen; austreiben, verjagen; teilweise identisch damit ist wohl *su* (entfernen, austilgen)

sar hindern, zurückhalten; gefangen setzen

sar schreiben

sá kundtun, nennen

sa erreichen, treffen; vgl. oben

sa Seil, Tau, Band

si gerade sein

sib, sub Hirt; -b ist mögl. sign. masc.

sig niedrig, unten befindlich

sig (sigga) schlagen, niederschlagen. Ob *sig* („niederschlagen“) mit dem vorigen Wort nicht näher zusammenhängen mag?

síg, siki (wohl besser mit *š* zu schreiben)

wolliges haariges Tierfell

silim Friede

sir lang sein; verlängern

sir schreien, singen (= *sur*); vgl. s. v. *er (ir)*

su Fleisch (Leib)

sir Licht (Helle); Leuchte, Fackel

síg, ša(g) hell, rein, freundlich, gnädig

su-ub einsammeln, einscheuern (DELITZSCH: die Feldfrüchte?)

sí umschließen

aré geh' her! Vgl. PRITZE, Bornusprichwörter (MSOS. XVIII, S. 117), wo *aré* infinitivisch steht

kēgera, kégera Unwetter, Gewitter (mit Metathesis der Elemente)

karrua Sturm; zu *kassám* Wind, Luft vgl. s. *im-ri* Sturmwind; *ka(s)* als eigener Wortbestandteil macht keine Schwierigkeit

jirtu werfen

zanē Rede

isso kommen; vgl. Manga: *kinžo* Ankunft
su Name; vgl. noch besonders *sat-tu* Gebet ausrufen (indem man nämlich die Gottheit benennt)

is šán; ye sanēma bē (Wildfang-) Netz; *saga* Weberhandwerk

tulugo entfernen¹

sajo fortbringen. Mit diesem Wort kommt jedenfalls auch zu vergleichen *zay* (fliehen); auch *zig* (sich entfernen; entfernen, ausrotten)

sar Halfter

dlo Schreiblett; vgl. besonders auch *sautu* (einkerben, einschneiden [mit Vokalisierung der Konsonanz *r : u*])

šuni Beruf

se natu erreichen

tšē (žtē, yé) Strick

sák gerade (sein)

šuni Hirt

sago herunterstellen

suktu stechen

tigi Fell, Haut (lebend²); vgl. *nandūku* (Lederarbeit), *dūkuma* (Lederarbeiter)

salam Friede

serrerr dünn³

jiro schreien (zumal von Tieren); seufzen

šurro Leib

nur Licht, Helle⁴

šáge prächtig

šaptu sammeln, auflesen, zusammentun

sáktugu schließen. Doch vielleicht mehr noch s. *zag* (Grenze [Seite]) hier zu vermerken

¹ Oder soll *sobbal, žebel* (Straße [im Gegensatz zum Weg und Pfad]) hier zum Vergleich herangezogen werden? Übrigens würde *tulugo* die sumerische Schreibung *šal* wahrscheinlicher machen.

² Vgl. ferner *sig (siki)* (Wolle, Wollstoff) mit b. *túg* (Gewand, Kleid); Manga *tuge* (Haut); auch als *tigi, tige* berichtet. Vgl. auch Manga *-tuge* (Leib) = Hausa *žiki* (Leib).

³ Vgl. k. *žértē* (Muße, Zeit).

⁴ Betreffs des Wechsels *s : n* vgl. aus dem Sumerischen selber *nir* („Herr“) = Es *še-ir* und *a-nir* („Wehklage“) = Es *a-še-ir*. Ferner *na* („Stein“) = *zā, zē*.

si-il vertilgen, vernichten, zerschmettern
si; *dim* genug sein. Vgl. *si* (füllen)
si, *zi*, *sā* dunkelfarbig
sun, *sumun* alt

sag-gū Stirn; *gū* Vorderseite, Front
šu-bar-zi frei hingeben, schenken
ša-ki-má'a Überlegung, Einsicht
šum schlachten
šu Menge, Masse; Gesamtheit
šu (*šusu*) zudecken
šur regnen, ergießen
šam Kaufpreis

še-ir (Es) sehr groß
še(š) wehklagen, jammern; vgl. etwa auch
si, *sā*, *su* beschwert, voll Leides sein
šar sehr groß, viel sein
ši Auge
šeš Bruder
šid, *šiti* mustern, beaufsichtigen, bewahren;
šid, *šiti* herzählen; hersagen

šū...il (= die Hände erheben] beten; Gebet
šub Huldigung; Anbetung

ša(g) (*sīg*, *sī*) freundlich, gnädig

tag schmücken

te-gá sich nahen
tuš wohnen; wohnen lassen
tag schlagen; treffen

šel abhauen (z. B. von der Hand)¹
tio genügen, genug sein
sallām, *tsillim* schwarz; dunkel
kumūršu, *kumūrso*, *kēmērsō*, *kumūrso* alte
 Frau²

gum Stirn
waratatu erben
sáxēr klug; vgl. s. *šaman-lā* (Lehrling)
kam šunori bē Schlächter
šon alle, ganz; *dēka* jeder, alle, ganz.
saktu decken, zumachen
duro regnen³
tama Kaufpreis; vgl. im Manga: *žaži* (Kauf-
 herr)

soro sehr, überaus; vgl. *š* *čir* ([ver]mehren)
so Klage; *gayō* (o) weh⁴!

sau teuer
šim, *džim* Auge
jaja Bruder
sīdi Herr. Wir glauben hier nicht an s. *si...di*
 („recht leiten, regieren“) denken zu müssen
šaida, *žeda* Zeugnis (Mangadialekt)
šalitu (das Ritualgebet) beten; *šala* Gebet
tiptu ergeben sein; vgl. wohl auch *moduatu*
 (*mo + du + wa + tu*) (anbeten)

(Manga) *nanzēgza* Geschenk, Gnadengabe;
 wozu KOELLE's *tságitsa* (Wohltäter) ge-
 halten werden kann

ságe prächtig; *sage* Schmuck, *sagetu*
 schmücken

botogu nahe (sein)

tuštu ruhen

suktu stechen; *sutu* stoßen. Damit ist viel-
 leicht noch mehr s. *du* (stoßen): Manga
√ža (treffen, schlagen) zu vergleichen

¹ Ob der (besonders im Manga gebrauchte) Name *Wdsilī* hierher gehört? Wir würden die Gleichung mit s. *zal* (hell werden) schon deswegen vorziehen, weil er von den Einwohnern für die Nichtneger, d. i. die Weißen, angewendet wird.

² Falls hier *√šu* nicht als Genuswort zu fassen ist. Vgl. *eli-nwārši* im Bergnuba von Delen; das Wort bedeutet „Greis“ und steht gegen *kortunór* (Greis). D. KAUCZOR, Die bergnubische Sprache, S. 40. Wien 1920.

³ Hier begegnen wir dem im ersten Abschnitt erwähnten Lautwechsel *s : t (d)*. Vielleicht bieten gerade auch ein paar Wortverwandte aus dem Sumerischen illustratives Material für unsere Vermutung, daß der bezeichnete Lautwandel bereits dem sumerischen Dialektkreis selber angehört: *sud*, *su*; *se si* (besprengen); *túb*, *dúb* (aufschütten; ausgießen). Auch *dé* (ausgießen) gehört hierher, wozu *šeg* (regnen; Regen) verglichen werden kann. Daraus erklärt sich eine gewisse (scheinbare) Willkür in den Alterationen und Mutationen der *s : t*-Laute nicht nur des Sumerischen gegen die afrikanischen Verwandten, sondern eben innerhalb des Sumerischen selbst. Ein mehr von unserem engsten Betrachtungsstoff abgehendes, aber sehr lehrreiches Beispiel treffen wir in Sum. *sag* („Kopf“) = Ewe *túgbó*; übrigens vergleiche schon n. *dógor* oben.

⁴ Der Wechsel *s : j* findet sich auch in s. *še(g)* : h. *-ji* (hören); h. *saurara* (= horchen) dürfte dasselbe Wort mit reduplizierter Wurzelerweiterung sein.

til beendigen

tab (dab) verriegeln

ten, te kalt (sein); *en-te-na* Kälte

ti nehmen; vgl. *tum* bringen (fort)führen, (weg)nehmen

til, tal Wehklage

tin leben; vgl. *ulutin* (Zeit)

tüg anlegen (von Kleidern z. B.)

tuy, dü spalten

ub, ebi Seite (Ort, Gegend; Himmelsgegend).

Vgl. *ab-ta-zay* (ausrücken [scl. aus dem Wohnsitze])

u Schlaf

ug, ùg Tag (Licht; Sonnengott)

ug, un Volk; *unkin* (Volksversammlung) Versammlung

ù-li-li

ur Löwe

ur Fluß

uru Stadt

yar Zinsen, die man zu zahlen hat

yé Menge, Fülle, Masse

yäl teilen; vgl. möglich auch noch *yalam*,

yilim (vernichten, verderben)

yuš schrecklich, zornig, grimmig

yenzer klein, schwach, gebeugt

yuluy erschrecken; schrecklich. Vgl. auch *nt-gal* (Schrecken)

yar donnern

yar einengen; einschränken; einfassen; Kette, wozu k. *säsaḷi* (Kette)

yil, yul vernichten; *yul* Unheil stiftend, böse, schlecht, feind; auch *yul-gäl*

yum (gum) zermahlen

daji (dadji, dai) fertig; vgl. möglich *tomota* (Ende), besonders aber *din* (verbraucht)

daptu († *dab*, † *dam*) hindern

tantani sich erkälten; *tsëtain* erkälten¹

ta ergreifen. Dasselbe Wort finden wir in *tulugo* (= *tu* [nehmen] + *lugo* [fortgehen])

jiltu klagen

jim Zeit. Oder sollen wir unmittelbar an s. *izkim* (Zeit) denken?

yaktu anlegen (z. B. Ketten)

dakari Teilung

afatu ablassen; weggehen

botu schlafen

kū heute

am Leute, wozu noch mehr der Manga-Plural *un(n), unnu/a* zu halten ist

kalāla Geschrei

kurgulī (redupliziert) Löwe

ngūrtu Flußpferd

gurro Ort; Stelle; Stadt. Vgl. *txoro, ſoro* (Gebäude²). Die Worte sind identisch mit Haussa: *wuri* (Ort, Ortschaft)

guruš, guršu Geld, Taler. Wohl sicher dürfte auch *gun* (Pachtzins) hierher gehören; wahrscheinlich auch *wuli* (Geld) damit zusammenhängend

ngaso (in) Menge

girto (ver)teilen; vgl. *kartu* (zerreißen)

gažazā scheußlich

nsuro Buckel, Höcker; betreffs des ersten Wortelements vgl. k. *gēnatu* (niederstellen), *dungotu* (biegen)

jaga Schreck(en); *jagatu* erschrecken; vgl. *kangulei* (Furcht)

nēmgingirtu-dinia 'bē Donner; *dinia girgir-sin* es donnert

yero (gjero) binden; vgl. das identische *digir* aus dem Nuba³

jiltu (ver)schimpfen, schelten; vgl. *kulgata* (haßerfüllt⁴)

samtu reiben; oder sollen wir eher an das s. *zā, zē* (Stein) denken?

¹ Dieses Wort läßt sich mit s. *sid* („Kälte, Frost, Schauer“) vergleichen.

² Die Vernachlässigung der Anfangskonsonanz ist eine verhältnismäßig häufige Erscheinung des Sumerischen; wie im Karuri so wird dieser Vorgang namentlich auch im Haussa und am meisten im Nuba beobachtet. Beispiele vom Wegfall der Anfangskonsonanz im Sumerischen sind u. a. *ur* (umschließen, verschließen) = *mur*; *šú-ür, šü-ür*; ferner *eš* (Menge, Dichtigkeit) = *meš*.

³ Vgl. besonders auch k. *jinjirr* (Kette).

⁴ Als sumerische Dialektismen sind hier wohl auch *gul* (zugrunde gehen; zugrunde richten) sowie das *gal* in *galla* (= *mulla*) (Teufel) anzumerken. Vgl. s. v. *yuluy*.

yal laufen; *yal-yal* fließen

yál sich freuen; freudig; Freude. Ob zum zweiten Worlelement etwa *lay* (*lu*) (hell, heiter) verglichen werden könnte?

zal hell werden, erglänzen. Vermutlich als dialektische Variation zu fassen sind *yad*, *yud* (hell; [er]glänzen)

zal-zal überfüllt, voll sein oder werden; auch: genesen, vollkräftig werden; heranwachsen
zag Seite, Grenze

zig (sich) erheben

zé-eb (Es) gut, schön

zib Schicksal, Bestimmung

ka-zal Helligkeit des Antlitzes; Lust, Wonne
Vgl. s. *zal*

zaré, zari Fluß; *gada* (Fluß) haben wir zunächst wohl mit Recht mit s. *id* (Fluß) in Zusammenhang gebracht

agela gut (*ngatu* heilen); betreffs des zweiten Elements vgl. *laro* (sich freuen)

júl/jultu glänzen

jal Kinderschar

yaga, yega Seite (Richtung; Gegend). Hierher dürfte auch *jardugo* (begleiten): s. *zagda-i* (jemanden zur Seite gehen) bezogen werden

šaktu recken

šawo, šawo, txáya schön (von Menschen)

subato schicken

šili (soll den Inbegriff weiblicher Vollkommenheit bezeichnen; vgl. Haussa: *šandi, jandi*). Wir glauben hier den Zusammenhang besser mit s. *šal* (Scham, Blöße des Weibes) angeben zu müssen, wenn immerhin das Haussawort näher auf *zal* bzw. auch *yad* (*yud*) weisen mag

Anschließend an diese Auswahl von Wortparallelen möge noch eine nützliche Bemerkung über homophone und synonyme Wörter folgen. Sowohl das Sumer wie auch das Bornu weisen öfters für ein und dasselbe ungefähre Logikum mehrere Wörter auf, die zufolge ihrer morphologischen Ähnlichkeit geradezu zur Identifizierung im Sinn der Homonymie verlocken; ein deutliches Beispiel geben die beiden Formen *šig* und *tag* (schlagen), wobei namentlich zu bedenken ist, daß einerseits *t* mehrere Male mit einer *s*-Lautung wechselt und andererseits das folgende *i* in *šig* das *s* als dialektische Variierung ring verständigen würde. Wenn wir dazu Gleichungen wie *tu* (anlegen, scl. Kleider): *šu* (bedecken), wozu übrigens noch *dul* (bedecken) gehalten werden mag; oder gar *ti* = *ši* (*zi*) (Leben, leben) betrachten, dann dürfte es wenigstens nicht ganz unbegründet erscheinen, daß in dem obgenannten *šig:tag* dialektische Formen desselben Wortes behauptet werden. Es mag für die so gegebene Frage nicht ohne Belang sein, wenn wir uns etwa aus dem Nubischen die zwischen s. *šig* und s. *tag* stehende gleichbedeutende Wortform *jag* vergegenwärtigen. Dieses Beispiel aus dem Nuba, das übrigens aus den sogenannten hamitischen Sprachen reichlich illustriert werden könnte — man vergleiche lediglich n. *jug* (brennen, heiß sein): bil. *šaḡū*; qar. *šagū*; chamir. *šaḡū*; kun. *taḡū*; bed. *tuḡūi* — wiese uns zugleich auf den Weg der palatalen Lautvermittlungen bzw. deren Statuierung auch für das Sumerische; so feine Nuancen allerdings vermag uns das sumerische Schriftmaterial nicht zu demonstrieren, weil sich eben die sumerische Schreibung bzw. auch deren babylon-assyrische Fortführung für phonetische Feinheiten nicht hergegeben hat. Immerhin glauben wir in solchen Andeutungen unseren Zweck erreicht zu haben: Bei der Konstatierung sumerischer Synonyma dürfte mehr Zurückhaltung wissenschaftlich

um so mehr nützen, als die Dialektfrage innerhalb des sumersprachlichen Bannkreises nicht so unverwickelt ist und nicht so lapidar gelöst wird, wie sich maßgebliche Erforscher des Sumeridioms bislang vorgestellt haben; daß gerade tief in die afrikanische Sprachhistorie reichende und greifende Typen, wie das Bornu, hierfür eine nicht zu umgehende Parallele liefert, bleibt allerdings im Sinn unserer Aufgabe über den Rahmen des engeren sumerischen Problems hinaus von wesentlicher Bedeutsamkeit.

§ 2. Semitische und sumerische Wörter im Bornu.

LEPSIUS gibt die Stellung der Bornusprache, wo er von den mit lybischen bzw. arabischen Fermenten durchsetzten Ausläufern des Negersprachtypus redet, folgendermaßen an: „Ähnlich verhält es sich mit den übrigen östlich angrenzenden, den nördlichen Saum des Negerlandes bildenden Sprachen; zunächst mit dem Kanuri, das hauptsächlich in Bornu gesprochen wird. Auch dieser Staat wurde im 17. Jahrhundert von einem weißen Sultan gegründet. Es hat von den Südsprachen die Stellung des Genitivs, desgleichen den vokalischen (oder nasalen) Silbenauslaut und die Nasalation der Anlaute beibehalten. Im übrigen ist es in allen Stücken der Einwirkung der Sprache seiner Beherrscher unterlegen.“ (Nubische Grammatik, Berlin 1880, S. XLVII.)

Was LEPSIUS richtig gesehen hat, ist das irgend verwandtschaftliche Verhältnis des Bornu zum sogenannten Negersprachtyp; wo aber seine indifferenzierte Annahme eines solchen Typus beginnt, wird sein Weg unsicher, werden seine Ergebnisse problematisch, zweifelhaft, unhaltbar. Soll dieser Negertyp mit dem Bantu identisch sein? Allein nicht damit haben wir uns hier zu beschäftigen; uns genügt die Annahme einer wesentlichen Beziehung des Bornu zum großen Komplex der zumal südlich angrenzenden afrikanischen Stammsprachen. Damit entheben wir uns auch der Frage, inwieweit grammatische Elemente und Funktionen des Bornu in eben jenen Sprachen ihr genetisches Illustrativ haben. Die Ansicht, daß die bornuische Grammatik genealogisches Splitterwerk sei, zurückzuweisen, schlägt in den Nachweis und die Aufweisung jenes einheitlichen Gesamttypus, in den die Bornusprache afrikanisch enger einzugliedern ist; diese Arbeit, die bisher in ihren Voraussetzungen eher verdunkelt als irgendwie auch nur andeutungsweise gelöst worden ist, muß für sich erledigt werden. Worauf wir hier hinweisen können, ist der Weg, auf dem die nächste Forschung bezüglich voranzugehen hat: Es sind die Zusammenhänge des Bornu mit dem Nuba und Haussa einerseits und deren Angrenzung an die beiden großen Nachbartypen, das Bantu und die Bantoiden und das Fulba und die Fulboiden. Das Prinzip der so gegebenen Dreispaltung — wir meinen den methodischen Ausgangspunkt in der Festlegung dieser Gliederung — bilden die nominalen Klassifikative; wir finden nämlich in dieser Richtung einen ausgeprägten Präfigaltypus (Bantu und Bantoiden), einen ebenso deutlichen Suffigaltypus (Fulbe und Fulboide), endlich einen analog autochthonen Mischtypus (Haussanischer Sprachstamm).

Näherhin muß uns jetzt die Frage beanspruchen: Inwiefern hat das Bornu semitisches Sprachgut angenommen? Diese Frage ist hier aber im Zusammenhang mit der im Verhältnis zu unserem Thema unmittelbar folgenden zu lösen:

Inwiefern ist die Verwandtschaft von Bornu und Sumer über das Semitische zu verstehen? Eigentlich hätten wir diese Fragen unter Miteinbeziehung auch des phonetischen und des grammatischen Moments beantworten können, um so zugleich einer großzügigen Aufgreifung des sumero-semitischen Verhältnisproblems den Weg zu bahnen. Indessen stehen sich Bornu und Sumer in ihrem Lautwesen wie in ihrem sprachlichen Aufbau so nahe, daß wir bei der Annahme einer semitischen Verwandtschaftsvermittlung zur Absurdität gelangten, daß die vermittelte (sekundäre) Verwandtschaft wesentlich größer ist als die vermittelnde (primäre). Sohin durften wir uns mit Recht für die Mitbehandlung des semitischen Faktors auf das lexikographische Element einschränken. Und auch hier liegen die Beziehungen derart eindeutig vor, daß wir es bei ein paar Bemerkungen bewenden lassen.


Die erste Bemerkung betrifft jene Wörter, die sich auf den nächsten Blick als semitische bzw. arabische Entlehnungen geben. Wir nennen da drei Beispiele: s. *šam* = b. *tama* = arab. ثمن (Kaufpreis); s. *šilim* (Wohlergehen) = b. *salam* (Friedensgruß) = arab. سلام (Gruß); s. *šid, šiti* (hersagen) = b. *žéda* (Zeugnis) = arab. شهادة (*šahid, sahd* [bezeugen], wozu *šahāda* [Zeugnis] das Nomen ist). Sind diese Wörter als semitische (arabische) Eindringlinge zu betrachten? Und wenn dies, wann sind sie in die Bornusprache eingedrungen? Lautlich können die Bornuwörter anstandslos in einen unmittelbaren Zusammenhang mit den sumerischen Entsprechungen genommen werden; was trennt von der Behauptung, daß dieser Zusammenhang genuin sei? Wenn wir z. B. die drittgenannte Parallele etwas näher einsehen, so finden wir im Hausa das Wort *žéda* (zeugen, bezeugen), wozu das Intransitivum *žina* (wissen) zu stellen ist; da letzteres Wort sicher dem alten Hausa angehört, da andererseits *da* von *žéda* verbale Erweiterung von kausativem Grundsinn ist, erscheint der hier in Frage kommende Wortstamm der eindringenden Forschung weder als semitisches Lehnwort noch als arabisches Fremdwort. Zieht man daneben noch in Erwägung, daß das erste *i* von s. *šiti* unter dem Einfluß seiner ursprünglich jedenfalls sehr starken Geltung und zufolge der Beibehaltung der palatalen *s*-Lautung auf dem Wandlungswege zum *a* hin stehen geblieben ist — ein folgendes *m* z. B. hätte wohl den *a*-Prozeß mehr gefördert als das *t* (*d*) von s. *šiti* bzw. b. *žéda* — so wird das bornuische Wort geradezu besser aus dem Sumer als aus arab. *šahāda* verstanden. Dawider hilft auch die Bemänglung des dem Bornuabstraktum sonst eigenen Präfixwortes *nēm* bzw. *kēn* nicht; denn gerade der Umstand, daß im Bornu ein eindringendes Wort mit abstraktiver Bedeutung im genannten Sinn präfigiert zu werden pflegt, ließe erkennen, daß b. *žéda* von alters her und aus dem Bornu heraus selber seinen abstraktiven Bedeutungscharakter besaß, mit einem ganzen und genauen Abstraktum haben wir es überhaupt nicht zu tun, indem das Wort wenigstens auch das konkrete Zeugnis besagte und zumal etwa nicht im Sinn von „Zeugnisschaft“ aufgefaßt werden darf. Mit Wörtern der angeführten Art hat es sonach wohl seine heikle Bewandnis, wenn sie via semitica für das Bornu erklärt, in dieser Sprache als fremdes oder Lehnwort angesehen werden sollten.

Eine zweite Klasse von Wörtern von verhältnismäßig bemessener Zahl müssen mit mehr weniger Wahrscheinlichkeit als spezifische Arabismen im

Bornu angesehen werden; hierher gehören Bezeichnungen aus dem religiösen, gewerblichen und Handelsbereich. Doch ist zu betonen, daß diese sprachlichen Fremdlinge in ihrer Begriffssphäre nicht jedesmal und nicht alles heimische und urständige Wortmaterial verdrängt haben. An bezüglichen Ausdrücken nennen wir *Allah* (Gott), *hadi* (Pilger, der Mekka erreicht hat), *maži* (Moschee, Bethaus), *sura* (Kapitel im Koran), *hadiš* (Prophezeiung) aus dem religiösen Gebiet; *wuli*, *nossu* (= 8 *wuli*), *siži* (= 4 *nossu*), *rattal* und *guntar* (Gewichtmaße) aus dem Handel, Verkehr und Geldwesen; endlich Wörter wie *dengalis* (Dachgestell, Dachgerippe), *gasás* (Flasche) als gewerbliche Bezeichnungen. Daß wir aber auch in betreff dieser spärlichen Beispiele nicht ausnahmslose Gewißheit besitzen, mögen z. B. sumerische Vergleichen mit *hadiš* und *gasás* zeigen: Zu *hadiš*, das zudem auf semitischem Boden gegen die Wurzel *n-b-* zurücktritt, ist *ijad . . é* (glänzend hervorgehen machen), zu *gasás* s. *kuš* (Haut, Leder, Fell) zu stellen; namentlich bei letzterem Ausdruck wird man sich daran erinnern dürfen, daß dem Nomaden besonders das Tierfell ein Wasserbehältnis abgeben mußte; man wird sich füglich etwa auch an Wörter wie h. *káskō* (Teller), *katō* (Löffel), *kókō* (Becher) oder an n. *gas*, *kas* (Wasser schöpfen) kehren; oder sollen wir die Vergleichungsreihe b. *gasás*: s. *giš* (Holzding): h. *kasko* (Teller, Pfanne): n. *gōs* (Schüssel) eher berücksichtigen? Nahezu europäisierend sieht bzw. hört sich n. *gesaz* (Glas, eventuell auch Glasgefäß) an; dieses Wort ist jedenfalls dem b. *gasás* am nächsten stehend und erkennen wir darin ein mit den obigen Gleichungsgliedern verwandtes und insofern einheimisches Wort. Übrigens mag der Vollständigkeit halber noch angemerkt werden, daß sich ganz vereinzelt Europäern unter dem bornuischen Wörterschatz finden; man vergleiche vielleicht diesbezüglich *krigē*, *krigu* (Krieg), *kriguma* (Krieger) und *šoljer* (fremder Soldat). Derlei Aufpfropfungen und Einnistungen ist selbstredend jede Sprache ausgesetzt und zugänglich, deren Volk länger oder heftiger durch Fremdsprachige heimgesucht wird; daß wir darum an Fremdwörtern im Bornu hauptsächlich solche arabischer Marke und Datierung vorfinden, ist einleuchtend; daß es ihrer nicht allzu viele sind, ist sehr bezeichnend für die auch im Bornuidiom sieghaft gebliebene konservative Tendenz der Selbsterhaltung und Selbstentwicklung.


Wir kommen zu einer letzten Gruppe von Wörtern; sie ist die größte und zu ihr gehören jene sumerischen Wortstämme, die sich in individuellen Formen sowohl im Semitischen wie im Bornu wiederfinden; die hierbezüglichen Beispiele verdeutlichen bzw. vermehren sich auch, wenn wir uns auf die semito-hamitische Gemeinschaft beziehen. Es mögen zunächst mehrere der hier einfallenden Gleichungen vorgeführt werden, worauf wir die für diesen Paragraphen wichtigste Schlußfolgerung ziehen werden.

s. *á-ág-gá* (Befehl, Order, Weisung)

arab.  (Gouverneur), womit n. *kākum* identisch ist

b. *áger* (Vertrag)

s. *kid* (einschließen)

arab.  (Mauer), als *het* im Nuba vorliegend

b. *kiltu* (umringen), wozu das h. *kāta* (Kreis) verglichen werden kann

- s. *yul*, *yil* (vernichten)
 b. *jiltu* (verschimpfen schelten), *kulgata* (haßerfüllt)
 s. *gir*, Es *me-ri* (Gang, Weg)
 b. *fartu* (springen); *māri* (Fußeisen), wozu im Nuba *mārra* (Gang) zu vergleichen kommt
 s. *gi* (Rohr, Halm, Gras)
 b. *kajim* (Gras, plur. bzw. kollektiv)
 s. *munu* (Salz)
 b. *manda* (Salz), wozu n. (M.) *ūmmut* (Salz) zu stellen ist
 s. *lal*, *lá* hängen, schweben)
 b. *lūtu* (*luštu*) = hängen (aufhängen)
 s. *sir*, *sur* (schreien, rufen)
 b. *jiro* (schreien)
 s. *siki* (haariges oder wolliges Tierfell, Wolle)
 b. *tigi* (lebendes Fell mit Haaren)
 s. *yuš* (schrecklich)
 b. *gažaža* (scheußlich)
- arab. هول (Schreck), als *hala* im Nuba vorkommend
 arab. حارة (Straße, Gasse), als *hāra* im Nuba aufgenommen
 arab. خيد (Gras) = som. *gēdo*, sah. *gīdā*
 arab. حَمِى ۛ ۛ (bitter sein); Bed. *mōs* (Salz); äg. *hmyt*, kopt. *hmoš*
 Ge'ez: *šāll*. Vgl. n. *oll* (FM.) bzw. *soll* (KD.)
 arab. حَارَ ۛ ۛ; som. *ōr* (Geschrei), *ōrī* (schreien)
 arab. شَعْر ۛ ۛ, 'Af. *ṭagūr*, som. *ḍágur*, bil. *šugūr* (Haar)
 arab. دُؤْس (miseria); kopt. *osi* (detritmentum), wozu n. *ūz* (böse, schlecht) gehört

Diese Beispiele, die sich ziemlich mehren ließen, bilden ein wichtiges Seitenstück zu jenen Bornuwörtern, die wohl ihre klare Parallele bzw. Entstehung im Sumer haben, die aber im Semitischen eine Entsprechung nicht finden oder wenigstens eben keine ganze. Solcher Beispiele mag sich der Semitologe aus dem voranstehenden vergleichenden Vokabular von Sumer und Bornu leicht zurechtlegen. Unsere Aufgabe kann es hier nicht sein, klare Wortparallelen von Sumer und Bornu nach ihrem Nichtvorkommen oder nach ihren nur teilweisen und anders gearteten Entsprechungen im Semitischen (bzw. auch Hamitischen) zu verfolgen und zu untersuchen.

Eine wertvolle Erkenntnis müssen wir dagegen an der Stelle definieren: Das Semitische und mehr noch das Hamitische sind in einem gewissen Zusammenhang mit dem Sumeridiom zu begreifen; in welcher Distanz dieser Zusammenhang zu nehmen ist, mag einer anderen und besonderen Erörterung vorbehalten bleiben; was uns hier anlag, der skeptischen oder gar radikalen Abkehr vom sumero-semitischen Verhältnisproblem zu begegnen, haben wir besorgt. Wir meinen auch nicht zu viel zu sagen, wenn in diesen Ausführungen und durch diese ganze thematische Arbeit wesentliche Winke für eine bessere und fruchtbare Aufgreifung der semito-sumerischen Sprachfrage und insomit der großen semitischen Sprachvergleichung überhaupt gegeben worden sind. Auf diesem Weg kann auch das ungleich, und zwar wesentlich engere Verhältnis, welches durch das Bornu zum Sumerischen grundgezeichnet ist, selber hinwieder geklärt, vertieft und herausgearbeitet werden.

Dritter Abschnitt:

Wortbildung, Formwörter, Satzbildung und Rede.

Für die Beurteilung sprachlicher Zusammengehörigkeit sind uns die Form- und Satzwörter von der allergrößten Bedeutung. Das hat wohl auch MEINHOF im Auge, wenn er in seinem Aufsatz über „Die afrikanischen Sprachen und ihre Erforschung“ (in „Die Geisteswissenschaften“ I, 1914, S. 374) schreibt: „Daß WESTERMANN nicht Formenlehre, sondern Stämme verglichen hat, hat man als Beweis angeführt, daß eben die Vergleichung der Wortstämme die Hauptsache sei. Das ist ein völliger Irrtum. WESTERMANN hätte sehr gern mit Vergleichung der Formenlehre begonnen, wenn nur eine eigentliche Formenlehre vorhanden gewesen wäre. Der Mangel einer solchen bzw. ihre Dürftigkeit ist ja aber gerade das Charakteristikum dieser Sprachen.“ Der innere Bau der Sprachen bleibt auch für uns in aller vergleichenden Forschung die letzte und höchste Instanz, also zugleich aber nicht die einzige. Demnach werden wir in diesem Abschnitt wie überhaupt im Rahmen der ganzen Abhandlung die grammatischen Formantien am meisten berücksichtigen.

Da nun aber der von uns zu behandelnde bzw. mitzubehandelnde afrikanische Sprachkomplex in den von MEINHOF bzw. WESTERMANN angezogenen Betrachtungskreis fällt, scheinen wir gerade an diesem kritischen Punkt unserer Vergleichsfrage auf die absolute Schwierigkeit eines Mangels der grammatischen Form zu stoßen; in der Tat würden und müßten wir in diesem Fall an unserer These um so mehr verzweifeln, als dem Sumeridiom eine eigentliche Formenlehre zukommt. Indessen befinden sich eben alle jene Afrikanisten in einem ganzen Irrtum, die namentlich z. B. in den sogenannten Sudansprachen eine eigentliche grammatische Form (Formenlehre) vermissen. Das wird sich uns am schlagendsten gerade aus der großen sudanischen Dialektgruppe des Bornu an etlichen Beispielen klar zeigen. Den Begriff der grammatischen Form allerdings müssen wir hier voraussetzen; aber man wird zugestehen dürfen, daß jene paar Erscheinungen, die wir unter der „Formenlehre“ begreifen und behandeln, wesentlich mit dem aus der indogermanischen oder semitischen Grammatik geläufigen Terminus und Gedanken des grammatischen Bauwortes schlechterdings und wenigstens eben sub eodem genere zusammentreffen.

Nur kurz berühren möchten wir das Kapitel der Wortbildung, lediglich um einer gewissen Vollständigkeit des Gesamtbeweises willen. Es wäre keinesfalls schwierig, auch diese Seite des Beweises ausgiebig zu urgieren; indessen können wir hier darauf verzichten. Die paar zu berührenden Fälle werden übrigens in diese Richtung des Beweisganges genügend Licht für eine bezügliche solide Einschätzung werfen. An zweiter Stelle sollen einige grammatische Bildungen und Bestände, mehr markante, aus der Fülle des Beweismaterials herausgegriffen werden. Endlich werden wir abschließend noch die eine und andere syntaktische Erscheinung und Partikel in harmonischer Ergänzung des Beweises zu bieten versuchen.

§ 1. Wortbildungen.

Im allgemeinen können wir wohl behaupten, daß die Ausbildung jener Art von nominalen Klassenwörtern, wie sie im Bantu und Ful als Präfixe bzw.

Suffixe typisch geworden sind, im Bornu weiter vorgeschritten ist als im Sumerischen, in welchem Sinne jedoch ein bezüglicher Unterschied zwischen Bornu einerseits und Bantu und Ful anderseits dennoch statthat, wird anderswo festgestellt. In jener letzteren Sprache, dem Sumer, beobachten wir infolgedessen noch mehrfach die Formen der ersten Stufe im nominalen Bildungsprozeß, nämlich die vokalischen Substantivierungen. Diese werden wir darum zuerst vergleichen. Als eine zweite Kategorie werden wir die *nomina abstracta*, als eine dritte die *nomina actionis (agentis)* in Vergleich bringen.

a) Vokalische Substantivbildungen.

- I. s. *babara* Sonnenaufgang: *babar* hell werden; anbrechen (vom Tag); aufgehen (von der Sonne — *im-ri-a* Morast: *im(i)* Lehm; *ri* sich befinden (gehen, DELITZSCH: fließen?) — *šub-bi* Anbetung: *šub* huldigen; Huldigung — *zi-du* (*zid-u*) das Rechte, Fromme: *zi(d)* recht, wahr — *mulu* Stern: *mul* glänzen; Stern — *ni-ri-a* Familie: *ri* zeugen.
- II. k. *saka* Schale: *šežektu* schälen — *amartia* Erlaubnis: *amartu* erlauben — *tagarā* Ruder — *magarā* Boot — *modū-a* Gebet — *fērtā* Tanz: *fērtu* tanzen. Ferner *sage* Schmuck, wozu s. *tag* schmücken gehalten werden mag.
- I. s. *ugur* Schwert: *gur* zerhauen — *eri* Knecht: *ri* unterstützen, helfen — *aba*; *aga* Rückseite; Zukunft: *ba*; *ga* folgen (nach) — *ūku* Nahrung: *kū* essen — *anag* Getränk; Trinkgefäß: *nag* trinken.
- II. k. *angal* Verstand: *nga* gesund — *ampa* Nutzen, wozu *nēmfaida* Nutzen gestellt werden kann — *ažem* Fasten: *sumtu* (*sēmtu*) fasten — *ada* Haumesser, Fleischmesser: *da* Fleisch — *alam* Fahne, Flagge: *ṽla*, *lutu* hängen (wimpeln). Vgl. s. *lā* schweben — *ušuša* Igel: *šuktu* stechen.

b) Nomina abstracta.

- I. s. *nam-lugal* Königtum; Majestät: *lugal* König — *nam-may* Erhabenheit, Größe: *may* erhaben — *nam-dū* Kindschaft: *dū* Kind — *nam-tila* Leben: *til* leben¹ — *nam-nir* Herrschaft: *nir* Herr.
- II. k. *nēmšana* Kleinheit: *gāna* klein — *nēmdivi* Bosheit: *dibi* böse — *nēm-aba* Vaterschaft: *aba* Vater — *nēmja* Mutterschaft: *ja* Mutter — *nēmletu* Abmarsch: *lētu* gehen — *nēm-kamtu* Schnitt: *kāmtu* schneiden.
- I. s. *nig-ba* Schenkung, Geschenk: *ba* schenken — *nig-ag* Tun, Treiben, Ergehen: *ag* tun — *ni-sidi* Gerechtigkeit: *zid* recht, wahr, gerecht — *ni-ga(r)* Schatz, Eigentum: *gar*, *gā* niederlegen — *gibil* Verbrennung: *bil* verbrennen — *ka-dš* Entscheidung: *aš* richten, geradrichten — *ki-kida* Machung, Tun, Machenschaft: *kid* machen, tun².
- II. k. *kēndio* Tat: *dio* tun — *kēngago* Eintritt: *gagó* eintreten — *kēllado* Verkauf: *lado* verkaufen — *kērru* Anblick: *ru* sehen — (*kumbu* Nahrung: (*m*)*bu* essen; fressen).

Wir zweifeln nicht, daß es sich in s. *nig*:k. *kēn* um das nämliche Bildungselement handelt; denn beide Wörtchen lassen sich als eine Zusammensetzung erkennen: s. *nig* = *n(i)* + *g*-, k. *kēn* = *k(ē)* + *n*-. Man vergleiche übrigens z. B. aus dem Sumerischen (Eannatum, Galet V, 23. VI, 5) *ki-an-na-ag-ga-da* (= in, mit dem Lieben, durch das Lieben). Mit Recht macht HOMMEL (bei BRUMMER, Die sumerischen Verbalafformative S. 47, Anm. 1) zu dieser Form die Bemerkung: „*ki-an-na* ist hier eine vollere Form des Abstraktpräfixes *ki*, wozu man auch die bekannte Glosse *kan-kal* zu *ki-kal* (Macht, Hoheit, Exzellenz) vergleiche...“ Zur Erhärtung einer solchen Ausdeutung

¹ In *nam-tila* haben wir eigentlich auch die substantivierende Vokalisation, ganz analog dem k. *nemwūṭā* (*wūṭā*) (Befreiung): *wūṭu* (lösen); oder vgl. *kēntambó* (Geburt): *tambo* (geboren werden).

² Vgl. die obige Anmerkung zu *nam-tila*; *nam-til-a* wie *ki-kid-a*.

der Form ließe sich noch besonders das *kane* der nomina abstracta im Nubischen anführen, nur daß dieses nicht wie im Sumer und Bornu präfigiert, sondern nachgesetzt, an das Stammwort angefügt wird.

Es ist nicht überflüssig, noch eigens darauf hinzuweisen, daß jenes *ki-an-na* einem verhältnismäßig frühen bzw. alten Sumerisch angehört. Es kann ferner nicht befremden, daß jedes der beiden Zusammensetzungselemente mit der Vollfunktion (Vollbedeutung) des zusammengesetzten Formativs bisweilen erscheinen kann; denn es ist keine seltene Erscheinung im Leben der Sprachen, daß zwei formell verschiedene, logisch verwandte selbstkräftige Formantien zur Akzentuierung ihres Sinnes (und damit zur äußeren Markierung dieser Bedeutungsintensivierung) zusammentreten. Ob s. *nī* gegen *nig* als Kürzung oder als ursprüngliche und insoweit selbständige Form zu betrachten ist, bleibt für uns weiterhin belanglos. Auf die *ki*-Nomina werden wir bei der Formenlehre (Infinitivsubstantiva) noch einmal näher zu sprechen kommen¹.

c) Nomina actionis (et agentis).

Im Bornu treffen wir ein weitgreifendes Bildungselement *ma*, das gleicherweise zum Ausdruck von Handlungen wie von handelnden Personen und Wesen verwendet wird. Dieses Affix treffen wir im Bornu in einer doppelten Form: Voll, d. i. als *ma* und in der sogenannten Mimation *-m*; in beiden Formen finden wir das Affix im Sumerischen.

I. s. *imma* Durst: *im* Wind (Himmel), Regen. Vermutlich hatte *imma* noch eine andere verwandte Bedeutung — *lamma* Schutzgottheit: *lal*, *lá* ausgestreckt halten, schweben. Oder vgl. k. *laia* Fetisch — *nī-yilima*, *nī-yalama* Vernichtung: *yil* vernichten². Legen wir das Verb *yilim* (*yalam*) zugrunde, so bleibt das *ma* der nomina actionis doch wahr, indem dieses eben zuerst verbale Kraft zu eigen hat; man könnte dann an Beispiele wie k. *bil-lima* *cacare* denken.

k. *fulétuma* Führer — *wártama* Erbe — *dindima* Teufel — *alama* Schönheit — *karáma* Wachs — *laǰma* Zelt (Schirm) — *marma* Regenbogen.

II. s. *gašam* Magier, Meister — *šilam* Wildkuh — *melam* Glanz — *kalam* Land — *alam* Bildnis — *erim* Feind; Kriegermann — *eneim* (Es:) Wort; Beschwörung, Klage — *silim* Wohlergehen, wozu *sil* Gelingen geben zu vergleichen käme.

k. *lidjam* Zügel, Gebiß — *tilam* Zunge — *kássam* Atem — *kassám* Wind — *wansám* Barbierhandwerk³ — *kěnbaram* Leiter, wozu *ba* steigen zu vergleichen ist — *sugurnám*

¹ Wir können aber schon hier bemerken, daß infinitivisches *kě(n)* im Bornu und sumerisches *ki* (der Verbalnomina) eins sind; *kě(n)* ist gegen *ki* lediglich die vollere Form. Hier könnte uns nebenbei die sumerische Form *kida* interessieren; wir finden nämlich im Kanuri die Form *tǝidda* (auch *txidda*) (= Werk, Tat) und stellen sie mit s. *kikida* zusammen. Es fragt sich nun, ob in *tǝidda* (*txidda*) eine vokalische Substantivierung vorliegt oder ob *da* mit *dī-o* (= tun) identisch ist, wonach dann *tǝi* (*txi*) als Entsprechung von sumerisch infinitivischem *ki* zu gelten hätte. Wir nehmen das erstere an und bekommen somit s. *ki(d)* = k. *tǝi(d)* (tun, machen, handeln). Mit sumerisch infinitivischem *ki* ist wohl das mit k. *kě(n)* identische h. *-(n)tǝi* der Verbalnomina zusammenzubringen; z. B. *tsirántǝi* (Rettung): *tsǝra* (retten).

² Vgl. Haussa *mǎfautǝi* (Schlächter): *fǎwa* (schlachten), wo wir auch das Affix der nomina abstracta mit dem Affix der nomina actionis beisammenfinden; nur daß hier *ma* das erst an zweiter Stelle affigierte und darum letztdeterminierende Element ist, während in sumerischem *nī-yilima* *nī* das zuletzt determinierende Affix bleibt.

³ Vgl. *wansáma* (Barbier); ebenso *sugurnáma* (Leprakranker). Im Bornu finden wir die nomina agentis durchwegs in der *ma*-Form. Wo nomina actionis und agentis vorhanden sind, ist die *ma*-Form geradezu für letzteres distinktiv geworden.

Lepra — *kingajjam* Sendbote (*tigam* [*tégam*] Euter) — *šanam* Fetisch — *gordjama*, *gordjam* Eldechse — *assum* Streit — *birsim* Straie¹.

Ob sich im Sumerischen bereits Ansätze bzw. Parallelen zu anderen nominalen Bildnern der Bornusprachen nachweisen lassen, übergehen wir; jedenfalls sind diese Ansätze mangelhaft und tragen noch nicht so sehr den Charakter einer nominalen Klassifizierung, wie wir sie einigermaßen im Bornu, ganz und im weitesten Umfang im Ful und Bantu antreffen. Da wir übrigens zweifeln, ob nicht in s. *lam* eine Parallele zu b. *ram* (*röm*) anzunehmen ist; da andererseits dieses bornuische Affix *ram* (*röm*) außer den oben in Vergleich gebrachten Nominalbildnern das einzige bedeutendere Klassenwort bleibt, können wir um so mehr auf bezügliche eingehendere Untersuchungen verzichten. Die Wortbildung im Sumerischen und im Bornu ist dieselbe; das genügt, auch wenn das fortlebende Bornu das eine oder andere Bildungswort zu einem extensiven substantivischen Klassifikator ausgeprägt haben sollte.

§ 2. Formwörter und Grammatikalbestände.

Auch in diesem für unsere These entscheidenden Paragraphen der Abhandlung streben wir keineswegs Vollständigkeit an; die etlichen zu besprechenden Parallelen lassen indessen nach unserem Dafürhalten nicht nur eine eigentliche, sondern auch die engere Verwandtschaft von Sumer und Bornu hinlänglich erkennen. Wir greifen darum aus den verschiedenen Redeteilen (grammatischen Wortarten) die charakteristischsten Tatsachen heraus; so werden wir nacheinander Bezug nehmen: auf die Kasuslehre, auf das Verbum (Infinitivbildungen, partizipiales Tempus), auf das Pronomen und das Numerale (Zahlwörter und Zahlwortformen), auf das Adjektiv und Adverb, endlich auf einige wichtigere Partikeln, soweit sie nicht unter den folgenden Paragraphen (Satzpartikeln) zur Behandlung fallen.

a) Die Kasuslehre des Substantivums.

Wir könnten wohl keine entscheidendere Partie aus der Lehre vom nomen substantivum zum Vergleich heranziehen; in der Bildung und Anwendung des Kasus zeigt sich zuletzt die Psychologie der Bewirtschaftung des Nomens innerhalb eines Sprachganzen. Denn Genus und Zahl lehnen sich vermutlich so oder so an einen anderen grammatischen Redeteil (Pronomen, Verbum; Numerale) an, bzw. stehen mit solchen Redeteilen in ursprünglichem und genetischem Zusammenhang. Überdies kommt beiden genannten Funktionen und Erscheinungen lange nicht jene Bedeutung innerhalb des Formencharakters, innerhalb der einfachen und fundamentalen Grammatik bei, die in betreff der Kasusfunktion behauptet werden muß. Schließlich fällt aber in unserem Fall die Frage nach dem grammatischen Geschlecht weg, indem wir ein solches (wenigstens ausgebildet) weder im Sumerischen noch im Bornu antreffen oder irgendwie zu konstatieren vermögen. Hinsichtlich der Zahl dürfen wir bemerken,

¹ Sollte namentlich in den Beispielen sub II nicht ein eigentliches *ma*-Affix vorliegen, so würde es sich um den im Sumer und Bornu eigentümlich häufigen Nasalschluß des Lautungswortes handeln.

daß die bezüglichlichen Fragen wesentlich werden berührt werden, wo wir von dem partizipialen Tempus handeln.

Die Kasusse können wir für jede Sprache in direkte und indirekte unterscheiden; erstere umfassen Nominativ, Akkusativ, Vokativ; zu den letzteren gehören Genitiv und Dativ. Auf den Vokativ werden wir uns in den folgenden Ausführungen nicht besonders beziehen, weil dieser Kasus als bloße Nennung bzw. als nackter Anruf in der einen wie in der anderen Sprache das bloße Nomen zu sein pflegt; es wird dieser Kasus ja deswegen von den wissenschaftlichen Grammatikern gewöhnlich nicht eingehender beachtet.

a) Die direkten Kasusse.

Nominativ. — Als eine Auffälligkeit des Kanuri hat, seit dessen Grammatik bekannt geworden ist, das nominativische *jě* gegolten; auch im Haussa und Nuba, die in vielen Belangen eine sehr bemerkenswerte Übereinstimmung aufweisen, ist ein solches Nominativelement bisher nicht bekannt geworden. Vielleicht ist dieses Formwort in diesen Sprachen, falls es sich wirklich nicht finden sollte, zufolge seines geringen Wertes und seiner leichten Entbehrlichkeit (zumal für die Umgangssprache) verhältnismäßig schon bald verschwunden. Dagegen finden wir im Sumerischen ein vorwiegend¹ nominativisches *ge* (*je*?). Wir führen hier einige Beispiele zunächst aus dem Sumerischen, dann auch aus dem Kanuri an.

I. Gud., Cyl. A. 22a: *pa-te-si-ge é mu-dū* (und) der Patesi erbaute den Tempel, er erbaute ihn. Ibid. 211a: *ud sa-du(g)-ga Yi-LL il-am* er ist der Opfertag voller Pracht.

Ibid. 202a. *gū-de-a galu é-dū-a-ge* Gudea, der Erbauer des Tempels (wörtlich: er, der Große = der König, der Tempel Erbauende, erbaut Habende).

Mit dem erstgenannten Beispiel kann Gud. Statue B 113ff. verglichen werden: *patesi ka-ne-ib-gi-gi-a me nin-gir-su-ka ba-ni-ib-lat-a* ein Patesi, der sie niederwerfen oder die Beschlüsse Ningirsu's binden (hemmen) sollte (würde).

Urbau, Tonnagel B. 17f.: *du-mu-tu(d)-da dingir nin-a-gal-ka-ge* Kind Ninagals (= das von Ninagal?).

Urukagina, k. (Tontafel) Rückseite 210 — 43: *galu-g[iš]-Y[U]^{ki}-ge eg[ir] SIR-LA + [BUR]^[ki] ba-yál-a-ta nam-dág dingir nin-gir-su-da e-da-ak-ka-an šu i[n]-ši-gin-a-an e-ta-kud-kud-nam-dág uru-ka-gi-na lugal gir-su-ka nu-gal lugal-zag-gi-si pa-te-si giš-YU^{ki} -ka-dingir-ra-ni dingir nidaba-ge nam-dág-bi gū-na ye-il-il* die Leute von Giš-YU, dadurch daß sie Lagaš verheerten, haben (sie) eine Sünde gegen Ningursu begangen; die Macht, die ihnen (zuteil) gekommen, wird ihnen entzogen werden. Eine Sünde (seitens) Urukaginas, Königs von Girsu, besteht nicht; (aber) *Lugal-zag-gi-si*, Patesi von Giš-YU: seine Göttin Nisaba frage diese Sünde auf ihrem Haupte.

II. *Dilajě gulsi*: *ngaran atu kagemum ni mai jě*; *ngri atu kaske terguna*, Schakal-der sprach: Büffel dieser du (der) (eigen-dein), König; Gazelle (mein-) diese eigen, *atu kēneri bē*. *Mai bundi girgasi*; *xim rikkono*. *Kurru* Hase dieser des Erd-Hörnchens. König Löwe wurde wütend; Augen er-hat-gerollt. Darauf *dilajě gulsi*: *nene jaga mainde*, *ngri atu jě kagemum* (der) Schakal sagte: verzeih' Bruder König-unser, Gazelle diese auch Eigentum-dein, *terguna bē reta je kagemum, reta gaptsin atu ʾndi bē*. vom Hasen Hälfte auch eigen-dein, Hälfte ist übrigbleibend die uns beiden (= unser beider).

¹ Vorwiegend sagen wir, weil wir immer noch zweifeln, ob s. *ge* (*je*) bzw. k. *jě* im strengsten Sinn und exklusiv als Nominativpartikel aufzufassen ist.

² Zu genitivischem *kage* vergleiche weiter unten.

Xegu Kiari txisi. Bella Gažëggerlan kela foktsei kërighëro. Bunetu Xegu
Chegu Kiari brach-auf. Stadt Gaschegerr-bei sie trafen Krieg zu. Des Nachts Chegu

Kiarijê Rabehga tsubi. Wagedja Rabeh Xegu Kiariga tsubi.

Kiari (die) den Rabeh fraß (= besiegte). Nachher Rabeh (die) Chegu Kiari besiegte.

Xegu Kiarije tsêtai tsesi kam şamma tsêlori laga tsakassu,

Chegu Kiari (ihn) ergriff (und) tötete Menschen alle sammelte-auf einzelne sie liefen fort,
tertei.

sie liefen auseinander.

Xegujê galasina wuga şaga tulur.

Chegu hat-erhoben mich (vor) Jahren sieben:

Bultu txisi txigonia kënerijê bulturo gulsi (angallan

Hyâne stand-auf nachdem-(sie-)aufgestanden (das) Erdhörnchen Hyâne-zu sagte (Vor-
guls!): wote issumin, issêmia, niga

sicht-mit [es] sagte): daß-nicht du-bist, wenn du kommst(= wiederkommend), dich
tsêgêrin.

er frißt.

Wir möchten die Partikel als nominativische Anknüpfung (Fortsetzung) charakterisieren; es liegt in der Partikel insofern nicht reine Artikelkraft, sondern vielmehr etwa das sprachliche Logikum „und der (die, das)“; „der (die, das) nun, auch“. Betreffend die phonetische Frage der Identität von s. *ge* (*ÿe*) und k. *jê* verweisen wir auf die bezüglichen Auseinandersetzungen im ersten Abschnitt der Abhandlung.

Akkusativ. — In den obigen Beispielen aus Kanuritexten haben wir eine Akkusativpartikel *ga* angetroffen; eine solche Akkusativpartikel scheint schon im Sumerischen bisweilen gesetzt worden zu sein. Wir werden zuerst ein paar bezügliche Beispiele anführen, um daran eine Bemerkung hinsichtlich der Form und des Geltungswertes der Partikel zu knüpfen.

Gud., Statue B. 315—44: *q^{tu} Ka + U-ga nl-gál q^{tu} si-gi-a US-UD q^{tu} kin-dú(g)-ga uru-ta im-ta-ê* die schrecklichen Zauberer, die ..., die ..., die Weiber, welche ..., vertrieb er aus der Stadt.

Gud., Cyl. A. 711 ff.: *dú(g) d^{ingir} nina mu-na-dú(g)-ga sag-sig ba-ši-gar* (in Hinsicht, in Bezug auf) die Worte, welche ihm Ninâ gesagt, neigte er das Haupt.

Urukagina h. (Kegel B. C.) 69 ff.: *1 maš-sag-gà 1 giš na(d) YU-NINN-e ba-túm* ein Böckchen, ein Bett nahm der ... (für sich).

Gud., Statue B. 535 ff.: *giš erim-bi ig-gal-šú mu-dun dú-azag-ga mi-ni-dar é-ninnú-a mu-na-túm-túm*, die Zedernhölzer zu großen Türflügeln verarbeitete er; strahlende Zieraten malte er (auf) sie und brachte sie in das é-ninnú.

Könige des Landes, Unbekannt, Vase C: ... *[m]u-[KU] lu[gal] UYU^{kin}-ka-ge lu[gal] kiš^{ki} ge uru-na ga-yúl [giš] nig-ga ... NE ...*, ... hat er niedergeworfen; des Königs von Opis, des Königs von Kiš Stadt hat er verheert, die Schätze ... [weggenommen?]

Daß in den vorgebrachten Beispielen eine Zusatzlautung vorhanden ist, kann nicht weiter zweifelhaft sein; wohl aber dürften die Meinungen über deren Deutung auseinander gehen. Wir beziehen uns hier nur auf DELITZSCH; er erkennt einen Vokalzusatz beim Nomen an und läßt denselben ursprünglich einen artikelhaften Charakter haben: *lugal-e* („der, den König“); das *g* von (*ge* und) *ga* erklärt er als Wiederholung des vorgehenden Wortauslautes; dabei kann er sich auf eine häufige analoge Tatsache aus dem Sumerischen berufen; in dieser Weise erklärt DELITZSCH Beispiele wie *an-ša-ge* („die Mitte des

Himmels“) oder *sag-gā* („das Haupt“). Ohne daß wir den Bestand einer vokalischen Zusatzlautung verkennen und ohne den DELITZSCH'schen Erklärungsgedanken zu verwerfen; glauben wir doch mit Grund auch folgendes erwägen zu dürfen: Die erwähnte Zusatzlautung hatte wohl einen gewissen hervorhebenden Sinn; er sollte das Nomen irgend akzentuieren, d. h. er sollte den absolutiven, prekativen oder demonstrativen Charakter des Nomen jeweils zum Ausdruck bringen, versinnbilden. Eine solche Akzentuierung entspricht nun aber gerade dem Nominativ und Akkusativ, weshalb wir den auch wirklich jene Zusatzlautung zumal beim Nomen dieser zwei Kasus finden. Ja es kommt dieselbe gerade in diesem beiden Kasus exklusive vor; so zwar, daß es nicht anginge, das Nomen mit dem Zusatzelement, wo es von einem Genitiv- bzw. Dativsignum gefolgt wird, nicht prägnant zu fassen. Dazu ist nun noch ein anderer Umstand von Einfluß geworden: Die Zusatzlautung, die von einer (anderen) Kasuspartikel gefolgt war, kam so nicht wie in einem exponierten Kasus (Nominativ, Akkusativ) zur Geltung, was seinerseits wiederum eine lautliche Verstärkung der Zusatzlautung zur natürlichen Folge haben mußte, wo immer sie eben nominativisch bzw. akkusativisch stand¹. Zu dieser Verstärkung eignete sich die Gutturalis besonders; der so bedingte Prozeß wurde gefördert durch die zahlreichen *ga*-Formen der Zusatzlautung, die auch dort blieben, wo das Schluß-*g* des Wortstammes längst schon entfallen bzw. vernachlässigt, vielleicht in einigen Fällen gar nicht vorhanden gewesen war. Damit stimmt die oben festgestellte Nominativform auf *ge* (*ġe*) überein; damit stimmt ferner genitivisches *ka* bzw. *ge* (*ġe*) überein, welche Partikel wir als Zugehörigkeitsdemonstrativa verstehen; damit stimmt endlich das Vorkommen der bloßen Vokalzusatzlautung in genitivischer Funktion überein; man vergleiche z. B. *dū abzu-a* („der Sohn der Wassertiefe“). Daß zuletzt ein nominativisches *ge* und ein akkusativisches *ga* unterschieden werden konnten, ist psychologisch wohl selbstverständlich und entspricht gleichmäßig dem allen Sprachmenschen von Anfang eigenen Differenzierungsvermögen und Verdeutlichungsbestreben².

Eine solche Erklärung allein kann uns vorderhand befriedigen; ob sich im Sumerischen Texte noch finden werden, die unzweideutig für die gekennzeichnete Auffassung beweisen, müssen wir abwarten; möglich wäre es ja, daß der Prozeß von der vokalischen Akkusativbezeichnung zur akkusativischen *ga*-Form innerhalb des Sumerischen selber nicht zum Abschluß gelangt ist; dann bliebe allerdings neben *ge* (*ġe*) auch *e* bzw. *a* als Nominativzeichen bzw. Akkusativzeichen mit dem nominativischen *jē* bzw. dem akkusativischen *ga* des Bornu zu beachten³.

¹ Ist die Wiederholung der Konsonanz *g* schlechthin und allgemein nur phonetischer Provenienz; die Schrift verlangt diese Annahme nicht.

² Eine solche Differenzierung bzw. Verdeutlichung hat das Bornu tatsächlich z. B. mit den Pronominalen *men* und *gen* des Sumerischen vollzogen; indem nämlich sumerisches *men* noch unterschiedlos für die erste und zweite Person gebraucht wird („bin ich“, „bist du“), finden wir im Bornu *gin* für „bin ich“ und *min* für „bist du“.

³ Hier läßt sich wohl vorteilhaft auf n. *ki*, *ka* (*gi*, *ga*) verweisen, von dem REINISCH (Grammatik der Nubasprache, S. 20) bemerkt: „Irrtümlich betrachtete man bisher das den Nenn-

β) Die indirekten Kasusese.

Genitiv. — Bereits vorhin haben wir eine sumerische Genitivbildung berührt; es war die reine Vokallautung *a* in *dū abzu-a*. Diese Art von Genitivbildung ist indes wohl sehr selten und jedenfalls verhältnismäßig früh durch die beiden hauptsächlichsten Genitivelemente *ka*; *gè* (*üe*), *ge* und *bi* verdrängt bzw. ersetzt worden. Wir werden zuerst die letztere Genitivbildung vergleichen, weil sie in genauer Entsprechung auch im Bornu erscheint und hier geradezu allein herrschend geworden ist.

s. *umun ša-ba-na* in des Herrn Herz
an-na umun-bi der Herr des Himmels
ē-ninnū nl-bi Eninnu's Ehrfurcht

b. *pero rabāni 'bē* (die) Tochter meines Onkels
askur Rabeh 'bē (die) Soldaten des Rabeh
furr mai 'bēro für des Königs Pferd

Bei näherer Anschauung dieser genitivischen Ausdrücke scheint sich eine wichtige Differenz zu ergeben, indem nämlich s. *bi* vom Genitivwort getrennt steht, während b. *'bē* unmittelbar an das Genitivwort angefügt ist. Zwar dürfte daraus allein kein wesentlicher Unterschied in der psychologischen und logischen Farbe des beiderseitigen Genitivwortes von vornherein gefolgert werden; das ergibt sich aus folgender Analyse zweier obiger Ausdrücke:

Herr Herz er =
 (das) Herz, welches in Bezug auf den Herrn
 ist = des Herrn, was gleichbedeutend ist
 mit „er (ist) der Herr des Herzens“ = (des)
 Herzens Herr (ist) er

Tochter Onkel (d)er =
 er ist der Onkel scl. in Bezug auf die Tochter
 (= der Tochter), was dasselbe ist mit „sie ist
 die Tochter des Onkels“ = „Onkels Tochter“ =
 (des) Onkels Tochter (ist) sie

Wir haben es in beiden Fällen mit einer pronominalen Beziehung zu tun; schon allein damit wäre die wesentliche Identität der beiden Genitivformen gegeben. Indessen dürfte es unschwer sein, für die geringe Abweichung den Schlüssel zu finden; wir halten nämlich s. *bi* für die 3. Pers. Sing. des Personalpronomens — („Herr Herz er“) — dagegen b. *'bē* für die 3. Pers. Sing. des Demonstrativ-Relativums („Tochter Onkel der = er, der“). Diese Annahme findet ihre exakte Rechtfertigung aus dem tatsächlichen Formenbestande der beiden Sprachen. In b. *'bē* liegt nämlich die verkürzte Form von *ābi* vor; dieses *ābi* findet sich selbständig noch als Interrogativpronomen; auch hier findet sich unter dem Einfluß des schließenden *a* eine Verkürzung: *dā 'bi* statt *da ābi* (= welches Fleisch); übrigens vergleiche man sogar *furr 'bi* statt *furr ābi* (= welches Pferd?). Dieser Lautwegfall findet sich auch sonst im Bornu; man vergleiche folgendes Satzbeispiel:

šai jāsku atu furr 'tu ndašo bē
 sie drei diese Pferd das wessen (= welche sie, die)
 wem von diesen drei (Leuten) gehört das Pferd?

Hier finden wir *'tu* statt *atu* (*ātu*). Im Sumerischen finden wir dasselbe Interrogativpronomen, allerdings nur für das genus masculinum bzw. für Personen in Gebrauch: *a-ba* (wer?). Dieses s. *ba* nun ist identisch mit dem *ba*

wörtern nachgesetzte *ki* (KD.), *ka* (FM.) als Artikel; es wird dieses Wörtchen jedoch nur gebraucht zur Bestimmung des (näheren oder fernerer) Objekts . . . Es ist übrigens sehr leicht begreiflich, wie jene irrige Ansicht entstehen konnte. Fragt man einen Nubier, wie heißt dieses, jenes Ding auf nubisch? so erhält man zur Antwort: *degir-ki* (Sattel), *gām-ma-ka* (Axt usw.).“

(bi) der 3. Pers. Sing. des Personalpronomens, das nach DELITZSCH (a. a. O. S. 17) geradezu eine ursprünglich ausschließliche sächliche Bedeutung besessen haben soll. Demnach beschränkt sich der Unterschied in der Genitivform der beiden Sprachen lediglich und letztlich darauf, daß das Sumerische den bloß demonstrativischen, das Bornu den demonstrativ-relativischen Charakter desselben Pronominalwortes zum Ausdruck benutzte; dieser Unterschied reduziert sich noch einmal, wenn man die zurückweisende Kraft von s. *ba* (bi) kennt¹.

Noch erübrigt uns eine Frage zu beantworten, die zwar nicht streng oder doch nicht allein hier zur Behandlung fällt, die wir aber nützlich an der Stelle abtun. Wir meinen die adverbial-adjektivischen Bildungen s. *bi*, b. *wa*. DELITZSCH behauptet für das Sumerische die Identität des genitivischen *bi* mit dem *bi* der adverbial-adjektivischen Bildungen; da nun im Bornu die entsprechenden adverbial-adjektivischen Bildungen auf *wa* lauten, während im Genitiv *bē* steht, könnte unserer vorigen Beweisführung von hier aus ein schweres Bedenken erwachsen. Nun löst sich aber auch dieses Bedenken ring und harmonisch. Im Mangadialekt lautet die Genitivform auf *bē*; dieses *bē* erscheint vereinzelt in enger Verbindung (Anlehnung) mit dem Nomen als *wa*; vgl. z. B. PRIETZE (Bornusprichwörter, MSOS. XVIII, S. 106): *agō kamma* (= *kamwa*, *kam-bē*) (Sache des Menschen). Übrigens scheint hier auch der Hinweis nicht wertlos, daß für sumerisches genitivisches *bi* vereinzelt auch *ba* angetroffen wird. Was jedoch in der Frage zumeist ins Gewicht fällt, bleibt selbstredend die psychologische Differenz von Genitiv und Adjektiv; wo nämlich unsere fragliche Partikel mit ihrem Grundwort adjektivisch (adverbial, adverbial-adjektivisch) verwachsen ist, mußte sich auch der engere phonetische (morphologische) Anschluß von selber ergeben; in der noch bloß genitivischen Funktion mußten Anlehnungsstamm und Formwort ihren selbstischen (freien) Charakter eher bewahren. Wie leicht indessen aus der genitivischen Redeweise ein adverbial-adjektivischer Bestand sich herausentwickeln mochte, ergibt sich gerade aus dem Bornu mit aller Deutlichkeit; man nehme z. B. Ausdrücke wie *kulum libēla bē* (Ring von Silber); *dabu mūsko bē* (Unterarm); *nēmsau timbi bē* (Leibschmerz); *ngunufuwa* (unheilvoll); *ngunufunum bē* (deines Unheils²).

Schließlich sei noch eine Übereinstimmung in den beiden Sprachen angemerkt, die auch in den oben angeführten Beispielen zum Ausdruck kommt; wird nämlich der Genitivbestand von einer Apposition, z. B. vom Dativwort sekundiert, so tritt dieses zur Genitivpartikel; in obigen Exempeln s. *na* (in), b. *ro* (zu). Hinsichtlich des Zusammentreffens mit pronominalen anderen

¹ Vgl. DELITZSCH S. 100. Es ist in unserem Zusammenhang von Wert, noch des sumerischen genitivischen *ni* (*na*) Erwähnung zu tun: *Gudea lū ē-dū-a-ka nam-tilā-ni* („Gudea's, des Tempelbauers, Leben“). Diese Form ist eben deswegen besonders wertvoll, weil sie uns einerseits den beschriebenen pronominalen Charakter von s. *bi* (bzw. b. *bē*) bestätigt und weil sie zugleich anderseits ein genauer Beleg für den Zusammenhang dieser Formen mit dem pronomen interrogativum ist; denn im Sumerischen finden wir neben oberwähntem interrogativischem *a-ba* ein ebensolches *a-na* (sächlich), entsprechend den Formen *na* (*ni*) der 3. Pers. Sing. des Personalpronomens.

² Vgl. übrigens auch aus dem Sumerischen Beispiele wie: *muš sag min-bi* (zweiköpfige Schlange) oder *muš eme unun-bi* (siebenzüngige Schlange).

Affixen läßt sich nur sagen, daß diese vor der Genitivpartikel stehen und daß bei den Possessivaffixen des Bornu ein erstes Substantiv naturgemäß nicht gesetzt zu werden pflegt: *kabernum 'be šurron* (innerhalb deines Grabes). Im Sumerischen, wo der *bi*-Genitiv nicht sehr oft belegt ist, finden wir in derartigen Fällen den anderen Genitiv mit *ka* (*gè, üe*), zu dessen Besprechung wir nunmehr übergehen können¹.

Dieser zweite im Sumerischen sehr ausgedehnte Genitiv ist hier insofern sehr bald erledigt, weil er sich im Bornu nicht findet; es kann sich für uns also nur darum handeln, ob das Bornu gar keine Parallele zu den sumerischen gutturalen Genitivformen aufweist. Eine solche Parallele liegt nun ganz offen vor; wir haben sohin nur die Parallele anzugeben bzw. ihre Geltung darzutun.

DELITZSCH schreibt: „Um die Angehörigkeit, die Zugehörigkeit zu etwas zu bezeichnen, diene ... *gè*, das auch in *za-a-gè* (‘dein’...) vorliegt und außerdem Lokative und Genitive bildet. Es wechselt, wie in *za-a-gè* und wie in der Lokativendung mit *üe*... Gleichbedeutend mit *gè* wurde ... *ka* gebraucht, z. B. *uru-nam-en-na-ka-na* (‘in seiner Herrschaftswohnung’ [eigentlich herrschaftlichen, *nam-ena-ka*, Wohnung?]).“ Betreffend die Form *ka-gè* bemerkt DELITZSCH (a. a. O. S. 105): „Besteht der ... Gottesname aus Nom. + Gen., so bekommt dieser letztere, um das Zusammentreffen zweier *gè* zu vermeiden, die Genitivpartikel *ka*...: *dū tu-da* ‘*Nin-á-gal-ka-gè, á-sí-ma*’ ‘*Nin-gir-su-ka-gè*’ (‘mit Kraft begabt von N.’), *ki-ág* ‘*Dūzi-abzu-ka-gè*’ (‘geliebt von *Dūzi-abzu*’). An vereinzelt Stellen, die *ka-gè* statt des zu erwartenden einfachen *gè* bieten, scheint die Annahme eines Versehens des Schreibers nicht unbegründet.“

Eine dreifache Funktion würde demnach der Partikel *gè* (*üe; ka*) zukommen, eine adjektivische, eine genitivische und eine lokativische; das scheint auch durchaus möglich und wird durch das bezüglich in Betracht kommende sumerische Textmaterial wahrscheinlich gemacht. Das Eigentümliche (Adjektiv), das Darinnensein (Lokativ) und die Abhängigkeit (Genitiv) lassen sich ja sehr wohl in einem sprachlichen Konkretum beisammen denken, weil wir in allen drei Funktionen auf ein letztes logisches Gemeinsame hinauskommen. Wir haben darum um so weniger Grund, an der Richtigkeit der erwähnten Auffassung zu zweifeln. Es fragt sich für uns nur, inwiefern die Partikeln *gè* (*üe; ka*) sich auch im Bornu nach der bezeichneten dreifachen Funktionsrichtung finden. Da wir die Adjektivbildungen an anderer Stelle behandeln und da auch der Lokativ noch gelegentlich der Partikelfrage berührt werden soll, gilt es für uns hier nur festzustellen, ob sich ein dem sumerischen Genitivwort *gè* (*üe; ka; kage*) entsprechendes Wort bzw. Wortelement im Bornu finde; dieses Element nun liegt tatsächlich in *kage* (= gehören zu; Eigentum;

¹ In Fällen, in denen es sich um ein Possessivaffix der 3. Pers. handeln würde, entfällt dieses Affix naturgemäß, zumal schon wegen des bestimmt pronominalen Eigencharakters von *bi*: *aš-e-eš mu dingir-bi in-pádeš* (gegenseitig schwuren sie beim Namen ihres Gottes). Einen analogen Fall haben wir ja in unseren Sprachen auch; so wäre es im Deutschen ganz überflüssig zu sagen: die Tochter ihres Onkels; es genügt und ist darum besser, einfach zu sagen: die Tochter des Onkels; schon gar nicht also dürfte man sagen: die Tochter des ihrigen Onkels.

² A. a. O. S. 42.

eigen) vor; andere Schreibweisen sind *kakē* und *kaskē*. Da in phonetischer Hinsicht keinerlei Schwierigkeit für die Annahme einer Identität mit den fraglichen sumerischen Partikeln obwaltet — das *s* der letztgenannten Form ist die als dialektische Eigentümlichkeit bemerkenswerte sigmatische Stamm-erweiterung im Bornu, wie sie am eklatantesten das Verbum zeigt¹ — so müssen wir eine weitere bedeutsame Parallele zwischen Bornu und Sumer konstatieren.

Daß die Form im Bornu nicht als genitivische Partikel aufscheint, wird ohne weiteres aus dem Überhandnehmen der *'be*-Genitive bzw. aus ihrem eventuell alleinigen Aufkommen verständlich.

Von hier aus nun werden wir aber auf die oben aus DELITZSCH zitierte Ansicht betreffs *kagē* im kritischen Sinne zurückkommen müssen. Schon an sich betrachtet, mag die bezügliche DELITZSCH'sche Sentenz kaum befriedigen. Denn erstens nimmt DELITZSCH sogenannte *gē*-Gottesnamen an, was er im Rahmen der hier aufgeworfenen Beweismomente doch nicht ohne Zirkelschluß tun könnte; dann läßt er das so dem Gottesnamen selber zugewiesene *gē* sich ohne jedweden Begründungsgedanken bei Hinzutritt von *gē* — warum nicht *ka*? — in *ka* verwandeln; endlich beruft er sich für Fälle, die mit seiner so zurechtgelegten Auffassung nicht im Einklang stehen, auf mögliche Versehen der Schreiber bzw. Abschreiber. Auch MEISSNER (Die Keilschrift, S. 24) behauptet einfach: „Bei zwei abhängigen Genitiven können dann beide Genitivbezeichnungen stehen: *é-nin-girsu-ka-ge* (das Haus des Herrn von der Stadt Girsu), indem das *ka* sich auf den Genitiv *nin*, das *ge* sich auf den Nominativ *é* bezieht.“

Die bornuische Frage *kage* rechtfertigt unsere Bedenken gegen die Auffassung von DELITZSCH und anderen vollends. Und es läßt sich in der Tat gerade z. B. an dem von MEISSNER angeführten Beispiel die Gleichung *ka-gē* = b. *kage* deutlich abnehmen: (das) Haus Ningirsu Eigentum = das (dem Gotte) Ningirsu eigene (= gehörende) Haus = das Haus Ningirsu's. Auch die von DELITZSCH beigebrachten Beispiele erklären sich ring nach unserem Vorgange: *da tu-da* ⁴*Nin-á-gal-ka-gē*: Kind gebären (geboren) Ninagal Eigentum = (das) Kind gebären (geboren) (dem Gotte) Ninagal gehörend (oder gehört) = ist Ninagals Sache. Oder wieder: *á-si-ma* ⁴*Nin-gír-su-ka-gē*: Macht Gabe (gegeben) Ningirsu Eigentum = (die) Macht gegeben (dem Gotte) Ningirsu ist zu eigen = ist Ningirsu's = ist von Ningirsu. Ähnlich: *ki-ág Duzi-abzu-ka-ge*: Liebling *Duzi-abzu* Eigentum (gehörig, eigen) = Liebling von *Duzi-abzu* = geliebt von *Duzi-abzu* (vom Gotte *Duzi* ⁵).

¹ Vgl. FRIETZE, Bornulieder (MSOS. XVII, S. 193), wo *kāgē* als selbständiges Possessiv klassifiziert wird; es handelt sich also auch hier schließlich um eine psychologisch und fundamental genitivhafte Verständigung der Partikel — ein afrikasprachlich singulärer Fall.

² An der Stelle möchten wir einen Zweifel an der logischen Korrektheit der von DELITZSCH gegebenen Übersetzung der *ka-gē*-Texte anbringen; es scheint uns z. B. namentlich beim erst-erwähnten Ausdruck die Übersetzung nicht von der Hand zu weisen zu sein: Kind des Ninagal im Sinne von Kindsgeschöpf, das (dem Gott) Ninagal gehört (ohne daß Ninagal dabei notwendig als der „Zeuger“ gefaßt werden muß). Allerdings ergibt sich öfters in beider Deutung derselbe Endsinn, wie es z. B. namentlich hinsichtlich des drittgenannten Ausdrucks zutrifft.

Es bleibt uns somit nur zu erklären, wie sich die beiden einfachen sumerischen Genitivpartikeln *gè* (*üé*) und *ka* (*ga*) zu dem Worte *ka-gè* bzw. *b. kage* verhalten. Es läßt sich hier nur ein Zweifaches denken: entweder sind die fraglichen Partikeln die genauen Teile (Elemente) von der Zusammensetzungsform oder sie sind Verkürzungsäquivalente des ganzen Wortes; beide Fälle sind von vornherein denkbar, letzterer schon insoweit, als die Sprachengeschichte Beispiele genug dafür aufweist, daß ein Worтеlement sich (nach und nach) in der Funktion des ganzen bzw. zusammengesetzten Wortes eingebürgert hat. Indessen glauben wir die Sache in der ersteren Ansicht einfacher erklären zu können, wonach also den beiden Elementen von *ka-gè* eine ursprüngliche und auch spätere Eigenfunktion sehr wohl zugekommen sein mag. In *ka* dürfte nämlich das Logikum „darinnen“, „in“ gesehen werden, während in *gè* eine Existenzialpartikel im Sinne von „er, sie, es ist“ vorliegen mag. Damit würde jedenfalls die Doppeltatsache restlos verstanden, daß *ka* zumal in lokativisch erklärbaren Genitiven vorkommt, während *gè* mit Vorliebe für passivisch beinhaltenen Genitive gesetzt worden ist. Man kann dabei aber zugleich auch ohne Schwierigkeit zum Verständnis des lokativischen Gebrauchs von *gè* vordringen; man erinnere sich nur etwa an die deutsche Wendung „’s ist Nacht, da gehen sie = in der Nacht gehen sie“. Daß sich die Deutung von *gè* als einer einsamen Existenzialpartikel auch anderweitig empfiehlt, werden wir bei Besprechung des partizipialen Tempus z. B. bestätigt finden. Daß übrigens die Form *gè* eine possessivische Färbung besagt haben mag, wird schon aus ihrem demonstrativen Grundcharakter („da ist“ „das ist“) nahegelegt. Daß zuletzt die beiden Elemente im Bornu ihre Eigenfunktion nicht oder wenigstens nicht in dem Ausmaß wie im Sumerischen aufweisen, kann schon allein deswegen nicht befremden, weil wir im Bornu eine relativ spätere Sprachform des beiden Idiomen zugrunde liegenden Typus¹ vor uns haben dürften und weil anderseits *ka-gè* eben als sekundär zu fassen ist.

Dativ. — Da wir auf die hier in Betracht kommende Partikel (s. *ra*, *b. ro*) noch zweimal zu sprechen kommen werden — beim Adverb und beim Multiplikativzahlwort — so geben wir lediglich ein paar Beispiele zur Illustrierung dieser Parallele.

- s. en **Nin-ḡir-su-ra* dem Herrn Ningirsu
adda-na-ra zu seinem Vater (scl. sprechen)
ná-a-ra zum Schläfer (z. B. herantreten)
Gùdè-a-ar dem Gudea
má-ra mir

- b. *Dikoaro* nach Dikoa (scl. kommen)
bararo lesei zur Jagd gingen sie
mairo gulsu dem König sagte er
ngurdějiro korro dem lahmen Esel (z. B. helfen)
wuro mir

¹ Wir nennen ihn den bornu-sumerischen und werden an späterer und anderer Stelle auf seine prinzipielle und systematische Klarstellung eingehen. Ihm entspricht übrigens als östliches Doppelglied das Dravido-Elamitische. Vgl. namentlich das Brahui.

Im Sumerischen tritt *ra* bisweilen auch in der bekannten Lautmetathese bzw. verkürzt auf (*ar*, *ir*, *r*). In diesem Formativum steckt wohl der Wortstamm für „gehen“. Vgl. s. *ara* (Gang; Mal). Daß an der Identität der zwei Formen s. *ra*, b. *ro* keinerlei Zweifel bestehen kann, erhellt schon daraus unzweideutig, daß jede derselben genau als Formans der Multiplikativzahl gilt. Phonetisch ist noch zu bemerken, daß im Bornu die Lautung *ra* nicht ausnahmslos als *ro* erscheint; vgl. *ndá-ra* (wo?) und *nda-rára* (wohin?).

γ) Der Lokativ.

Eine wichtige Rolle spielt im Bornu der Lokativ; seine Formen sind *lan*, *in*, *an*, *n*. Im Sumerischen haben wir als Parallele dazu lokativisches *an* (*in*), *am* (*im*). Da sich die Bedeutungen beiderseits gleichen (*an*, zu, bei, in, nach, mit, von), läßt sich der Schluß auf eine Parallele nicht von der Hand weisen; namentlich, wenn man bedenkt, daß sich im Bornu (z. B. Mangadialekt) auch die zu *m* überleitende bzw. auf *m* verweisende Form *n* (*ng*) findet; vgl. *cāba-n* (in Ähnlichkeit mit) oder *dānia-n* (in der Welt). Ob die *lan*-Form im Bornu im Sumerischen ihre eigene Parallele hat, scheint uns fragwürdig; wichtig ist indessen, daß *lan* als Zusammensetzung von *la* mit *n* (*in*, *an*) verstanden werden muß und eventuell als Verstärkung dieser Lokativformantien in Verwendung gekommen sein mag. Vergleichen ließe sich auch die bemerkenswerte phonetische Differenz in der Gleichung s. *aš* = b. *las* (*ku*) (eins). Zu bemerken ist auch, daß das Lokativformans in beiden Sprachen nach dem eventuellen Pronominalaffix zu stehen kommt; vgl. s. *šā-bi-a* (in seinem Herzen) *a* vertritt hier *am*, ein neuer Beleg für die relativ starke phonetische Verbrauchung des Sumerischen¹. Diese Lokativpartikel dürfte auch ninal in einigen verbalen Wurzelerweiterungen, mimal z. B. in *dam*, *tam* des Sumer vermutet werden.

δ) Infinitivbildungen.

DELITZSCH nennt einen zweifachen Infinitiv, den nackten („die einfache oder reduplizierte Verbalwurzel ohne oder mit Vokalzusatz“) und die *dē*-Form. Dabei faßt er den Vokalzusatz als substantivierend. Ohne uns nun ganz von der DELITZSCH'schen Anschauung zu entfernen, glauben wir im Anschluß an die Bornugrammatik zu folgender systematischer Darstellung bzw. Klassifizierung der sumerischen Infinitivformen berechtigt und genötigt zu sein.

Wenn wir von der reinen Form etlicher einsilbiger Verba absehen — man vgl. s. *ga* = b. *ga* (folgen) — so finden sich wie im Sumer so im Bornu drei infinitivische Bildungen: eine vokalische, die *dē*- bzw. *tā*-Form, und die präfigalen Bildungen mit *ki* bzw. *ki*, *kē*. Die letztgenannten Formen möchten wir unter dem Begriff des substantivischen Infinitivs fassen; wir behandeln sie an erster Stelle, weil sie am klarsten liegen; es genügen etliche Beispiele:

s. *āg* lieben: *ki-āg* (das) Lieben, Liebe — *sur* abgrenzen: *ki-sur* (das) Abgrenzen; Abgrenzung. Die DELITZSCH'sche Deutung, „die Seiten begrenzen; eine Abgrenzung vornehmen“, müssen wir für falsch ansehen — *bil* brennen, verbrennen: *gibil* Verbrennung (= *ki-bil* das Verbrennen) — *ki(d)* tun, machen: *ki-kida* (das) Machen; Tun (Machung)².

¹ Zur lokativischen Vokale *e* wäre entsprechend s. *im* (*in*) zu stellen. Jedenfalls liegt darin ein starkes Indiz für die ältere jotische Variante unserer Lokativpartikel.

² Ob Wörter wie *kindir* (Erdsenkung): *dir* (einstürzen, einsinken) oder *ki-mu* (Verstand): *mu* (nennen) hierher gehören, bleibt wenigstens zweifelhaft. Wäre indessen z. B. letzteres Wort

b. *giro*, *ngéro* beißen: *kingiro* (das) Beißen; Biß (als Zustand) — *datō*, *ndutō* nähren: *kendūto* (das) Nahen; Naharbeit — *yendō* verschlucken: *ēndo*, *ntsūndo* (das) Verschlucken.

Wir haben es hier wohl zweifellos mit Bildungen zu *tun*, die wir zum Teil nach der volleren Form bereits im § 1 dieses Abschnittes als Abstraktivbildungen kennen gelernt haben; man vergleiche z. B. nur die sicher hierher gehörende Bornuform *këndio*, *kendo* (Tat): *dio* (*tun*).

An zweiter Stelle kommt der vokalische Infinitiv zur Besprechung. Da vermögen wir nun DELITZSCH nicht restlos zu folgen; zwar geben auch wir zu, daß Verba durch vokalisches Affix substantiviert werden konnten und, wie wir im § 1 dieses Abschnitts gezeigt haben, bisweilen tatsächlich substantiviert worden sind. Allein die vokalischen Infinitivformen etwa anfängliche Determinierungen zum Substantiv hin sein zu lassen, schlechthin eben und allgemein, vermögen wir nicht einzusehen und darum auch nicht zuzugeben. Wenn wir z. B. die beiden Formen s. *ag-ga-dē* = b. *agotā* (*tun*) vergleichen, so glauben wir nur durch die Annahme eines eigentlichen verbalischen Infinitivs zu Recht zu kommen. Wenn wir ferner die sumerische Doppelform etwa von *bad*: *bad-da* und *bad-du* ([sich] entfernen) vor Augen halten und daneben wissen, daß es im Bornu spezifische sogenannte *o*-Verba gibt, so befinden wir uns schließlich auch hier einer genauen Parallele gegenüber. Wenn wir neben verbalem *logo* im Bornu *logotu* (bitten) antreffen, wozu *gotu* (nehmen) zu halten ist, dann kann es nicht mehr länger unklar sein, daß in dem suffikalen *dē* bzw. *tā* (*tu*) eine infinitivische Erweiterung liegt, während darum die vokalische (einfache) Form nicht weniger als Infinitiv besteht. Wenn wir zu s. *gar* (einfassen) die beiden Bornuvarianten *jero* und *kertu* (= binden) halten können, so ist das an sich schon ein unausweichlicher Entscheid für unsere Auffassung. Daß sich im Bornu zwei Arten von verbaler Abwandlung ergeben konnten, in (wenigstens scheinbarer) Anlehnung nämlich an die zwei Infinitivformen, hat keine nennenswerte Schwierigkeit. Die zwei verbalen Bildungswörter *nge* (*ge*) und *skē* haben sich eben auf die beiden Infinitivformen *o* und *tu* (*tē*) verteilt. Wichtiger ist, daß in der Konjugation selber beide Infinitivelemente gleicherweise entfallen; vgl. *le-n-ge* (ich gehe): *letu* und *di-s-ke* (ich tue): *dio*. Alle Klassifizierung, so auch die verbale, ist in der Sprache ein späterer Prozeß; die Klassifizierung der Bornuverba fällt jedenfalls in die Zeit nach der Absonderung vom Sumerischen, bzw. in die Zeit der Selbstentwicklung des Bornu.

Aber wir haben auch Beweise dafür, daß beide Infinitivformen beieinander sein konnten, wie im Sumerischen so im Bornu; für das Sumerische versteht es sich leicht, da ja hier eine formale Scheidung der Infinitivverba mit systematischem Charakter nicht zur Ausbildung gelangte. Daher können wir uns auf ein paar Beispiele aus dem Bornu beschränken:

kil-le-tu runden — *kirre-ē-tu* wählen — *da-o-tu* (= *dātu*) stehen — *le-e-tu* (= *letu*) anrühren — *kas-sa-tu* erlauben — *wos-su-tu* heilen; auch *woštu*.

Wir glauben nun auch zu einer allgemeinen Erklärung des Verhältnisses beider Infinitivformen unschwer vordringen zu können. Die meisten Verba

durch *ki* („Ort“) zu interpretieren, so kämen damit Bornuwörter wie *karaga* (Busch): n. *ollāg*, in Betracht, wo *k(a)* ebenfalls als ganz lokativisch gefärbtes Präfix gefaßt werden kann.

sowohl des Sumerischen als auch des Bornu ergeben sich als zweisilbig; in beiden Sprachen wurde wohl verhältnismäßig früh schon der Vokal der zweiten Verbhälfte vernachlässigt. Zumal beim Hinzutreten der infinitivischen Erweiterung *dê* bzw. *tê* konnten die Schlußvokale der Zusammensetzungsverba leicht entfallen; nicht so leicht entfiel sie im Sumerischen, wo die silbische Schreibung der Verba — man denke übrigens auch an die sumerische Schreibung der phonetischen Komplemente — den bezüglichlichen sprachlichen Prozeß eher verzögern mußte.

Demgemäß hätten wir in vielen *o*-Verben des Bornu z. B. lediglich die nackte Verbalform; im Sumerischen hätten wir analog nicht Verbalwurzeln mit Vokalzusatz, sondern einfach wurzelhafte Zusammensetzungsverba. In der Tat finden sich im Bornu Verba, die offenbar in einer Vernachlässigung einer ursprünglichen Schlußvokale zu begreifen sind; man vergleiche etwa *kôltugu* (zuschließen [wozu übrigens die Form *kôlotugu* noch lebendig ist]); *nemtu* (zerbrechen) und *lamtu* (waschen) können mit *tomotu* (vollenden) in Vergleich gebracht werden; *drisêkiltu* (umgeben [„umrunden“]) ist mit dem oben genannten *killetu* (runden) zusammenzuhalten; ferner sind Verba wie *mud-tu* (runden), *led-tu* (schlafen), *rad-tu* ([zusammen] drücken) wohl nicht ohne ursprüngliche Schlußvokale zu verständigen. Handelte es sich aber, was wir immer wieder vermuten, um einen ursprünglich konsonantischen Schluß, dann wäre die Übereinstimmung eigentlich noch bemerkenswerter; wir hätten es dann mit einer infinitivischen oder (späteren) Zusatzvokale zu tun. Das Bornu wie das Sumer hat ja nasalen und Liquidaschluß nicht ungern.

Es kann nun bloß noch die Frage entstehen, inwieweit die Annahme einer eigentlichen Infinitivvokale schließlich überhaupt Geltung behält. Das Bornu hat drei Verba, die namentlich zu einer Statuierung der fraglichen Infinitivvokale drängen: *diô* (machen); *liô* (lernen); *tiô* (genügen¹). Um diese Frage zu entscheiden, müßte man eben zuerst einmal darüber Gewißheit haben, daß in solchen Formen nicht eine zweite logische Komponente enthalten ist; man vergleiche dazu *io* statt *isso* (= kommen). Für die Annahme einer eigenen und eigentlichen Infinitivendung würde der leichte und klare Wegfall des *o* bei den Abwandlungsformen sprechen. Dafür würden auch manche andere Bornuverba sprechen, die eine sonst kaum zu begründende spezifische Akzentuierung der Schlußvokale aufweisen; man vergleiche *jassâ* (abwischen); *kargâ* (sich befinden); *jêkô* (einwickeln).

Für die Wahrheit unserer Parallele (aus der sogenannten vokalischen Infinitivform) genügt die Tatsache, daß sowohl im Sumerischen als auch im Bornu die verbale Schlußvokale öfters in infinitivischer Eigenschaft gestanden hat, ja überhaupt und schlechthin den stabilen Charakter eines Infinitiv gewann.

Wir kommen zur dritten Infinitivbildung; sie ist von allen wohl die wichtigste; sie liegt als Parallele in den beiden Sprachen ganz klar vor. Wir werden zuerst einige Beispiele anführen, um anschließend daran die Parallele phonetisch und logisch etwas zu erörtern.

¹ Ob andere Verba, wie z. B. *jio* (schenken, geben), hierher zu rechnen sind, haben wir hier gegen einige Bornugrammatiker nicht zu untersuchen.

- s. *ku-e-dè* zu setzen — *du-du-da* zu wandeln — *til-la-da* leben zu lassen — *šu-bar-re-da* freizulassen — *du-da, dü-dè* zu bauen — *ag-dè* (= *ag-ga-dè*) tun, auszuüben.
 b. *dibdo-tu* zu verweilen¹ — *jes-tu* vergessen, zu vergessen — *tāp-tu* sich vorbeugen — *fi-tu* auszustreuen — *gonup-ta, gonup-tu* sich bemühen — *jambūto* zu bellen — *jar-du-go* zu begleiten — *kri-tu-gu* hineinzubohren — *tsid-dā-tu* zu arbeiten — *pan-do* zu finden — *furfur-ta* sich herumzuwälzen — *jigad-tū* zu kauen.

Was zunächst die phonetische Seite der Frage anbelangt, ist in betreff der Bornuform die Willkür in der Lautung zu bemerken; wir finden drei deutlich unterschiedene Varianten: *tè, to, ta*; dazu wären die seltener auftretenden *dè- (do-, da-)* Lautungen zu fügen. Für die Identität aller dieser Lautformen des Infinitivaffixes sprechen manche noch lebendige Gleichungen; man vergleiche beispielsweise *noto-notu* (wissen, kennen); *pando-pantu* (finden, verstehen); *tantu-tanta* (sich recken). Von dieser Seite bietet also die Parallele keinerlei Schwierigkeit. Aber auch die Tatsache, daß im Sumerischen öfters eine Vorvokale mit *dè (da)* erscheint, kann nicht befremden; denn einmal treffen wir eine solche Vorvokale vereinzelt auch im Bornu an, wofür neben schon erwähnten Beispielen u. a. noch *rētu* (= *rētu*) (in die Hälfte zu teilen) oder *lāātu* (= *lātu*) (zu graben) zu nennen wären. Allein davon abzusehen, halten wir dafür, daß es sich in vielen Fällen gar nicht um eine bloß phonetisch wägende Bestandheit handelt; zu einem Teil nämlich werden wir es mit verbal zuständigen Elementen bzw. mit lautlichen Resten solcher Elemente zu tun haben; zu einem anderen Teil liegt vielleicht ein modales Verbalrektiv vor. Diese letztere Möglichkeit müssen wir an der Stelle noch besonders berücksichtigen.

DELITZSCH schreibt (Kleine sumerische Sprachlehre, S. 59): „Zum Ausdruck des finalen ‚zu‘, ‚zu dem Zweck, daß‘ (damit, ut...) tritt an den einfachen Infinitiv ein *da* oder *dè* zumeist mit vorausgehendem *a-, e-* oder *u-*Vokal. Die klar erkennbare Absonderung der ‚Endung‘ *ede* von der übrigen Wortform in Bildungen wie: *sag-giš-ra-ra-e-dè* (‚zu morden‘), *azag-ge/a-e-dè* bzw. *el-la-e-dè* (‚zu reinigen‘) u. a. m., legt die Annahme nahe, daß als Grundform dieser oft genug einfach *da, dê* lautenden Endung *ada, ede* zu gelten hat und daß... in diesem *ada, ade, ede* ein ursprüngliches Substantiv mit der Bedeutung etwa des lateinischen *causa* vorliegt.“ In mehreren Beispielen, die DELITZSCH dazu bringt, wird das so konstruierte Element *ade* mit „daß“ (= lat. *ut* finale) übersetzt: z. B. *ka-šū-gāl-la-da* („daß er sich anbetend niederwerfe“), *si-di-e-dè* („zu regieren“ [= daß... regiere]), *nu-tum-da* („daß nicht wegführe“).

Wir vermögen diesem Gedanken jedoch ebensowenig beizupflichten wie seiner Identifizierung gewisser (*u*)*de-* bzw. (*u*)*da-*Formen mit *ude* (Tag, Zeit*).

¹ Bornuisches Infinitiv-*tu* lautet fast wie *tā* und würden wir dasselbe phonetisch wohl am besten mit *tè* wiedergeben; wir haben uns indessen zum Teil an die bei den bisherigen Bornugrammatikern meist übliche Schreibung *tu* gehalten.

² Wenn überhaupt hier von irgendwelcher Identität die Rede sein kann, so müßten wir sie wohl anders fassen und das Substantiv posterioristisch (sekundär) fassen, ähnlich etwa wie das früher berührte Possessivnomen *ka-gè* (b. *kage*): *ka+gè*. Aus der temporalen Färbung einiger *dè*-Infinitive hätte sich darnach ein Substantiv abgebildet, gewissermaßen in einem kristallinen Sonderprozeß konkretisiert. Doch sind wir weit davon entfernt, etwa diese Möglichkeit für tatsächlich (verwirklicht) anzusehen.

Vielmehr scheint uns lediglich das infinitivische Element mit phonetischer Verdeutlichung vorzuliegen; wir möchten diese Erscheinung etwa füglich als den absoluten Kasus des Verbums bezeichnen. Darunter verstehen wir nun gar nichts anderes als die distinktive Form des *dè*-Infinitiv. Die Zwischen-vokale wäre alsdann nicht von vornherein zu *dè* gehörig, sondern zugleich mit dem Hinzutreten zum Verbum geworden. Das scheint uns aus Beispielen wie *ki-bi-šù gè-gé(-e)-dè* (= *gegèdè*) („daß wiederhergestellt werde“) klar zu werden; dasselbe beweisen namentlich auch Formen wie *dù-ù-da* („niederwerfen“), *tum-tum-mu-dè* („zu leiten“) u. a. Es ist eine solche Interpretation der Stellen aber auch logisch ganz begründet; man denke etwa an folgenden Satz: Die Leute kommen, ihn um Hilfe zu bitten = kommen und bitten ihn, daß er helfe = kommen helfen-er das; oder: wir beten (zu dir), daß du (uns) helfest = wir beten helfen-du das. Dagegen: es ist ihm (dir) leicht zu helfen = (ihm, dir)-leicht-ist helfen-das.

Aber auch für das temporale, von DELITZSCH angerufene *ude* (*uda*) läßt sich in unserer Auffassung ein ganz natürliches Sprachfaktum feststellen; *sud-sud-da-mu-de* („bei meinem Besprengen“, „wann, wenn ich besprenge“ = besprengen-ich da[s] [er sich freuen] = er freut sich bei meinem Besprengen oder: über mein Besprengen. Dagegen: er sah mich besprengen = er gesehen haben mich besprengen-das).

Wenn wir also die fragliche Zwischen- (Vor-) Vokale als modales Verbal-ektiv bezeichnet haben, kann das nur in dem soeben gezeichneten Sinn verstanden und zugelassen werden. Das hätte übrigens auch der einfache Hinblick auf die partizipiale Funktion mancher *dè*-Formen gleicherweise lehren können. Denn was wir als infinitivische und partizipiale Konstruktion unterscheiden, geht doch dem mehr ursprünglichen Sprachmenschen auf eine und dieselbe Grundheit zurück, wenigstens eben gemeinhin.

Zur Erläuterung und Bestätigung des Gesagten greifen wir nunmehr noch auf zwei sprachliche Besonderheiten des Bornu zurück; die erste betrifft die finale Partikel *wote*, die andere das suffikale *tu* bei verbalen Abwandlungsformen. *Wote* (daß nicht [= das gewöhnliche lateinische *ne* finale]) dürfte sich aus der phonetisch distinguirten Form des (auch infinitivisch bekannten) Wörtchens *tu* und der mit *ba* identischen Negation *wo* bzw. *wa* (vgl. *wasi* [= es gibt nicht]) zusammensetzen. Man denke etwa an das Satzbeispiel: sie betteln: nicht-das-verhungern = damit sie nicht verhungern = um nicht zu verhungern. Was das suffikale *tu* (sprich *tè*) bei verbalen Abwandlungsformen angeht, mögen hier nur zwei Beispiele genannt werden: *ni lenēmintu* (du bist gehend); *adinēmātu* (du hast beschimpft). Diese Formen bezeugen uns, daß wir analog den sumerischen *dè*-Formen mit infigiertem Pronominal-*element* auch im Bornu suffikales *tu* (*tè*) nach solchen Pronominalinfixen antreffen. Der Unterschied dürfte sich einzig darauf beschränken, daß im Bornu eine stärkere Verschmelzung des Pronomens mit dem Verbalstamm eingetreten ist. Wenn derlei Formen im Bornu nur verhältnismäßig wenige zu finden sind, so wird dadurch doch nichts anderes bewiesen, als daß sie aus einem früheren bezüglichlichen Entwicklungsstadium herübergerettet worden sind. Die beiden erwähnten Formen ließen sich genau in Entsprechung sumerischer *dè*-Stellen

pronominaler Infigierung nebensätzlich („indem“ — „wenn“ — „daß“) verständigen.

Damit haben wir eigentlich auch die logische Seite dieser dritten Infinitivparallele erledigt; denn nach den vorigen Ausführungen ergibt sich als Sinn der *de*- bzw. *te*-Partikel eine Art von verbalem Artikel; es liegt eine determinative und konkrete Fassung des Verbalbegriffes darinnen, wobei eben der verbale Sinn des Ausdruckes bzw. des Wortes einfachhin gewahrt bleiben soll. Wenn im Bornu *tu* (*te*) bisweilen einem Worte den Sinn „sein“ oder „werden“ verleiht, so haben wir doch auch hierin letztlich wieder nichts anderes als ein verbalisches Determinativ im Sinne von „das... sein“, „das... werden“. Übrigens ist ein solchermaßen qualifizierter Gebrauch wieder nur in Anlehnung des allgemeinen und gewöhnlichen Infinitivelementes entstanden.

c) Vom partizipialen Tempus.

Wohl eine der merkwürdigsten Erscheinungen innerhalb der sumerischen Grammatik ist die verschiedene Pluralbildung in der 3. Pers. Präs. und Prät. Wir geben den bezüglichen Befund am besten in der DELITZSCH'schen Zusammenfassung wieder. „Beide Zeiten unterscheiden sich auch durch ihre Pluralendung: die 3. Pers. Plur. des Präteritums endet auf *eš*, die auch in *meš* („sie sind...“) wiederkehrt, wohl eins mit dem Substantiv *eš* („Menge, Fülle“), die des Präsens auf *ene*. Die letztere ist natürlich die gleiche wie die des Nomens ... und lehrt besonders klar, daß der Vokalzusatz des Präsens *e* (*a*) nominalen Ursprungs, daß der Präsensstamm mit dem Partizipium identisch ist. Im übrigen sei schon hier auf ein Doppeltes aufmerksam gemacht: einmal, daß die Sprache den Plural des Präsens sehr gern durch Partizipium und *meš* („sie sind“) umschreibt...; sodann, daß infolge des Übergangs dieses letzteren *meš* in *eš*... die Pluralformen des Präsens oft mit denen des Präteritums äußerlich zusammengefallen sind.¹“

DELITZSCH hat eine Erklärung dieser Tatsache nirgends versucht; seine Berufung auf den nominalen Charakter des präsentischen Vokalzusatzes vermag nicht einmal Wahrscheinlichkeit zu erwecken; geschweige denn, daß sie auch nur einigermaßen befriedigen könnte. Irgendwelche Deutung des bezüglichen Urnomens hat DELITZSCH, wie es selbstverständlich ist, nicht geben können. Wir glauben nun auf einem ganz anderen Wege zu einer durchaus befriedigenden Erklärung nicht bloß der oben bezeichneten verschiedenen Plurale, sondern auch in weiterem Umfang der sumerischen verbalen Konjugationsbestände überhaupt zu gelangen. Dieser Weg führt über das von uns so genannte partizipiale Tempus. Dieses Tempus ist nichts anderes als eine Erweiterung der einfachen Abwandlungsformen, die aus Verbalstamm + pronominaler Partikel entstanden sind. Wir setzen hier zunächst als Beispiel die einfachen und die partizipialen Personalaffixe des bornuischen Präsens her:

agě (*mge*) — *nijě* (*njě*)

něm — *nu*

sě — *sa*

agin — *nijěn* (*njěn*)

němin — *nűn*

sin — *sėn*

¹ Kleine sumerische Sprachlehre, S. 67.

Damit bringen wir nun zunächst das sumerische Hilfsverbum *en* (oder *in*) in Verbindung; da dasselbe dem Verbum einen momentanen, intensiven, partizipialen Sinn gibt, kann die Vermutung, daß wir es mit einer Parallele zu bornuischem partizipialen *in* (oder *en*) zu tun haben, nicht von der Hand gewiesen werden. Dazu kommt der weitere Umstand, daß wir im Sumerischen zwei andere Hilfswörtchen, *men* und *gen*, haben; diese sind zumal für die beiden ersten Personen des Singular in Verwertung: also *men* bzw. *gen* (= ich bin, du bist; bin ich, bist du). Wenn wir damit b. *ngin* (*mgin*), *nēmin* vergleichen, so wird der Schluß nahegelegt, daß wir es hier lediglich mit den Zusammensetzungsformen aus dem Hilfsverbum *ge* bzw. *me* und dem partizipialen *en* (*in*) zu tun haben; also: ich bin bzw. du bist seiend; ich bin bin, du bist bist. Übrigens handelt es sich in *ge*, *me* um das nämliche Wort, nur daß die *ge*-Form innerhalb des Bornu von dem pronominalen *m(u)*-Affix der 1. Pers. bedingt erscheint und so im selben Bornu gegen das *men* der 2. Pers. in dauernden Gebrauch kam. Daß im Sumerischen diese Scheidung noch nicht vollzogen wurde, hat eben darin seinen Grund, daß dieses Hilfsverb anfänglich auch die Person mit zum Ausdruck bringen konnte; d. h. es wurden diese Formen (*men*, *me*; *gen*, *ge*) zum nackten Stammverbum gefügt, was seinerseits wieder darin mitbegründet war, daß *men* bzw. *gen* als anfänglich wohl selbstkräftige Bedeutungspartikeln sogar zum Substantivum treten konnten; man vgl. *gašān-gen* („eine Herrin bin ich“) und *umun dimmerēne-gen* („der Herr der Götter bist du“).

Nachdem nun so bereits eine doppelte Parallele in den verbalen Bildungen der beiden Sprachen bloßgelegt ist, können wir zur Erklärung der eingangs erwähnten sumerischen Sondererscheinung eines zweifachen Plurals übergehen. Zunächst ist es notwendig, der Behauptung vom nominalen Charakter des (partizipialen?) Vokalzusatzes zu begegnen; einmal aus der (nominalen, pronominalen und) verbalen Pluralform *ene* (*ēne*) läßt sich jene Behauptung nicht erweisen; denn entweder wäre in diesem Falle *ene* (*ēne*) als pluralische Umbildung (Erweiterung) des fraglichen Vokalzusatzes anzusehen oder *ene* ist als Pluralwort von dem Vokalzusatz unabhängig und insofern einfachhin an Stelle des Vokalzusatzes eintretend. Im letzteren Falle ist für den nominalen Charakter des Vokalzusatzes nichts erwiesen; in ersterem Falle aber bliebe die Frage nach dem nominalen Charakter des Vokalzusatzes bestehen, da ein solcher Charakter durch die phonetische Mitverwertung im Pluralsuffix doch nicht irgend feststeht. Zudem zeigt schon der bloße Vergleich mit den Pluralformen des Personalpronomens, daß es sich in *ene* (*ēne*) um eine selbständige Pluralpartikel handelt, deren eventueller nominaler Charakter selber erst untersucht werden müßte.

Allein es wird die Annahme eines nominalen Charakters jenes Zusatzvokales auch durch die Besehung der bezüglichen partizipialen Formen hinfällig. Man vergleiche Beispiele wie: *a-dē-a* („ein Wasserausgießer“), *na rū-a* („aufgerichteter Stein, Stele“), *nā-a-ra* („dem Schlafenden“); hier wird es wohl offenkundig, daß wir ein logisch indistinktes Element vor uns haben, das einen determinativen, substantivierenden, individuativen Sinn hat; ob es mehr den einen oder wieder den anderen Sinn im einzelnen Fall hat, ist jeweils

aus dem Ganzen der Rede bzw. des Ausdrucks zu entnehmen. Es ist eben ganz der nämliche Vokalzusatz, der Art nach der nämliche, den DELITZSCH andernorts als nominalen Artikel gefaßt haben will. Wie wollte man auch in dem Ausdruck z. B. *gi-izi-lá gür-ru* („Fackelträger“) für das schließende *ru* ein Substantiv herauskonstruieren?

Es bleibt somit die Frage nach dem nominalen Charakter von *ene* (*ēne*) von der Seite offen. Darum müssen wir von einer anderen Seite her die Lösung der Frage versuchen. Ein Fingerzeig scheint darin zu liegen, daß *ene* in verbaler Verwendung präsentisch gerichtet ist. Ist es exklusive präsentisch gerichtet? DELITZSCH drückt sich in diesem Sinn aus; wir verneinen es schlechtweg. Wenn DELITZSCH (a. a. O. S. 93) das auch in präsentischen, zumal prekativen Formen vorkommende *eš* als anfängliches *meš* faßt, so mangelt ihm auch hiefür der erforderliche Grund. Da *eš* Substantivum ist, wäre es auch gar nicht einzusehen, warum seine pluralische Funktion auf das Präteritum beschränkt sein sollte. Dagegen ist es für uns nicht weiter unklar, weshalb *meš* nur präsentisch fungiert: wir haben darin genau die Zusammensetzung von (dem oben schon kennen gelernten Hilfsverbum) *me* und dem substantivischen *eš* (= es [sind] Menge). So freilich wird es dann auch sehr verständlich, daß gerade beim Prekativ die *eš*-Form konstant erscheint, nicht, wie man etwa erwarten könnte, abwechselnd mit *meš* steht; denn die Prekativpartikel *je* (*b*) dürfte selber präsentisches Hilfsverb sein, identisch mit *ge* bzw. *me*, so daß *me* bei *eš* als sinnlose Wiederholung gelten müßte und also ausbleibt. Daß *eš* in Formen wie *mun-lāḫ-lāḫ-gi-eš* („umherziehend sind sie“) oder *ni-nin-ger-re-eš* („ihn machend sind sie“) als ursprüngliches *meš* gedeutet werden soll, ist nicht wohl einzusehen. Daß *eš* mit Vorliebe im Präteritum vorkommt, wird schon daraus verständlich, daß es beim Präsens meistens die Hilfsverbale Form *me* zu sich nimmt; ein anderer Grund liegt in dem Überwiegen des *ene*-Plural beim Präsens; dessen endgültige Bestimmung möge nunmehr versucht werden, nachdem wir so über *eš*, *meš* zur vollen Klarheit gelangt sind. Gelingt die Bestimmung von *ene*, wenigstens annäherungsweise, dann können wir die ganze Parallele aus dem partizipialen Tempus verabschieden. Über das vokalische Präsens des Sumerischen werden wir außerhalb des Rahmens unserer strengen Parallele noch eine Bemerkung anfügen.

Für eine richtige Bestimmung von *ene* sind uns drei Tatsachen maßgebend, die, namentlich zufolge ihrer eigenen gegenseitigen Harmonie, über die ganze Frage bzw. auch den damit zusammenhängenden weiteren Fragenkomplex Licht verbreiten. An erster Stelle ist die petrefakte bornuische Einzelform *ani* (= diese, Plur.) zu erwähnen; zweitens ist *ene* Zusatz beim Personalpronomen; drittens ist seine pluralische Funktion beim Verbum auf das Präsens beschränkt, in diesem Sinne also exklusive präsentisch — nicht im Sinne eines Ausschließens anderer Präsensplurale. Die Beschränkung auf das Präsens kann nur in dem Zusammenhängen mit dem partizipialen Tempus begründet sein; denn nur im partizipialen Präsens finden wir ein Formativ, das einerseits ein anderes Tempus auch nicht mitbilden kann, das zugleich anderseits formell mit dem pluralischen *ene* zusammenklingt. Ferner ist gerade beim Personalpronomen eine solche (Zusatz-) Partikel verständlich, die mit dem Hilfsverb-

artigen Formans des partizipialen Präsens auf das engste zusammenhängt; zumal dürfte dies dann der Fall sein, wenn dasselbe Formans wesentlich demonstrativ beinhaltet ist; diese demonstrative Beinhaltung aber ergibt sich am klarsten aus dem Vergleiche mit dem bornuischen *ani*. Nach alledem können wir das fragliche *ene* ungefähr wiedergeben mit „die (da sind)“. Der Unterschied der beiden Hilfsverba *me (ge)* und *en* dürfte eben darin liegen, daß ersteres mehr verbalen, letzteres hingegen mehr pronominalen Charakter trägt. Hier nun treffen wir mit DELITZSCH in etwa zusammen, insofern er eben dem *ene*-Plural gleichfalls einen demonstrativen Grundsinn zuweist. Der Zusammenhang des temporalen und lokalen Präsenssinnes läßt uns allerdings darüber hinaus auf die Verwandtschaft mit dem partizipial gefärbten *en (in)* schließen. Auch wer diese Verwandtschaft leugnet, wird zu geben dürfen, daß der äußere Gleichklang von *en* und *ene* die bloß präsensische Pluralfunktion von *ene* mitbedingen konnte.

Ob *ene* wirklich, wie DELITZSCH es tut, als *e* (= er) + *ne* (= der) zu erklären ist, das pluralische *ene* nämlich, nicht die 3. Pers. Sing. des Personalpronomens, ist eine andere Frage; wir werden sie in Verbindung mit der Schlußbemerkung über das vokalische Präsens zu beantworten suchen.

Vor allem muß bemerkt werden, daß der Vokalzusatz, sofern er als präsentische Funktionale steht, eindeutig lautet; er ist durch die Lautreihe *e, ä, a* gegeben und dürfte sich daher ungefähr einem *ä* nähern. Wenn also DELITZSCH bei der präsentischen Vokallautung schlechtweg auf seinen sogenannten partizipialen Vokalzusatz (verschiedenster Lautung) zurückgreift, können wir dem nicht beistimmen und eben dagegen haben wir oben Stellung genommen, wo wir uns zur Meinung von dem nominalen Charakter des verbalen Vokalzusatzes geäußert haben.

Fürs zweite ist mit DELITZSCH daran festzuhalten, soweit wenigstens das bisher deutlich gewonnene bezügliche Material es uns verstehen läßt, daß die präsentische *ä*-Vokale ausschließlich eine solche ist, d. h. in einem anderen Tempus nicht auftritt. Inwiefern diese Behauptung in dem grammatisch-logischen Charakter der Lautung bestätigt wird, werden wir gleich sehen.

An dritter Stelle ist zu bemerken, daß neben dem vokalischen Präsens auch schon die reine Verbalform präsentisch gesetzt und verstanden werden konnte. Wenn wir von der Berufung auf das von DELITZSCH sonderbarerweise immer wieder hergeholte partizipiale Moment absehen, mag es in gewissem Sinn richtig sein, was er a. a. O., S. 67 sagt. „Da . . . schon mit der nackten Verbalwurzel Partizipialbedeutung sich verbinden kann, darf es nicht wundernehmen, wenn da und dort auch die Präsensform des Vokalzusatzes ermangelt. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Sprache die Doppelformen ohne oder mit Vokalzusatz in der angegebenen Weise für Differenzierung der beiden Tempora verwertet hat.“

Darnach dürften wir etwa sagen *ä (e, a)* ist ein (lokal und temporal) präsentisches Deute-Element, das namentlich von der Lebhaftigkeit und der Nachdrücklichkeitstendenz des Sprechenden oder des Darstellers bedingt erscheint. Wir würden diese Lautung für die sprachpsychologische Verständigung etwa am ehesten mit einem deutschen nachgesetzten verbalen *dä (däa)*, viel-

leicht auch mit der bisweilen angewendeten auffälligen Dehnung einer Innenvokale des Verbalausdruckes selber, vergleichen; man denke z. B. an den verwundernd-tadelnden Satz „*köömmen* sie erst“! Es liegt insoweit weder ein bloß nominales noch ein bloß verbales Charakteristikum darinnen; seine Funktion bedarf eben beiden Sinnes; nach der nominalen Seite wirkt sich *ä* (*e*, *a*) konkretisierend aus, nach der verbalen allseits präsentisch.

Eine Variante von dieser präsentischen Vokallautung, und zugleich eine Verwandte, ist *en* (*in*); die nasale Färbung dieser anderen Lautung stimmt mit ihrer vornehmlich der 1. und 2. Pers. des Personalpronomens anstehenden Verwendung durchaus zusammen; es liegt in der Nasale etwas Annäherndes¹. Daß der lokal und temporal präsentische Charakter von *en* sich zu einer ständigen Funktione des partizipialen Tempus eignete, kann nicht weiter undeutlich sein².

Wie ist nun pluralisches *ene* zu deuten? Drei Deutungsmöglichkeiten ergeben sich: entweder ist *ene* als *e* (= er) + *ne* (= der) = sie zu fassen; oder wir haben darin eine Verkürzung der im persönlichen Fürwort noch üblichen Reduplikativform von *ene* (er) = er + er = sie; oder es liegt in dem *ene* des Plural eine Art reduplikativer bzw. fortifikativer Form von präsentischem *e* (*ä*, *a*) bzw. auch von *en*. Da wir *ene* für eine Erweiterung der präsentischen Verbalpartikel halten; da andernteils *ne* als schwächere Form des Demonstrativums *ne* gefaßt werden kann, können wir mit DELITZSCH bei der ersten Annahme bleiben. Insofern wir jedoch das *ne* als demonstrativische Reduplizierung von *e* verstehen, behaupten wir zugleich auch die dritte Annahme; bzw. wir legen die erste Annahme näherhin im Sinn der drittgenannten aus; damit bescheiden wir uns; denn nur so wird die Tatsache des präsentischen Charakters des verbalen *ene*-Plurals ganz verständlich. So haben wir dann mit die Parallele mit bornuischem *ani* gewahrt.

d) Aus den pronominalen Beständen.

Das Sumerische verrät nirgendwo gleich stark das Ursprüngliche seiner Entwicklung wie gerade beim Pronomen. Die zahlreichen Varianten z. B. lediglich im Personalpronomen beweisen das erst Entwicklungshafte der sumerischen Grammatik. Im Bornu liegen feste pronominalen Werte vor; bestimmte Pronominalwörter haben alleinige (ausschließliche) Geltung erlangt. Schon insoweit werden sich hier Abweichungen der beiden Sprachen ergeben. Immerhin bleiben daneben noch so tiefdringende Parallelen auch innerhalb der beiderseitigen pronominalen Erscheinungen bestehen, daß wir für das Ganze unseres Beweises daraus ein wichtiges Glied konstatieren können. Ein paar solcher Parallelen genannt zu haben, genügt; mit dem Versuche einer allseitigen Vergleichung aller Pronomina werden wir uns also nicht befassen.

An erster Stelle kommen ein paar Parallelerscheinungen aus dem Bereiche des Personalpronomens zu betrachten; zunächst die 1. Pers.:

¹ Vgl. hiermit besonders das sumerische Demonstrativ *ne*, das zum Unterschied von *bi*, *ba* für Näherliegendes als Bezeichnung besonders gerne gebraucht wird.

² Man berücksichtige, daß präs. *e* innerhalb des Personalpronomens auch als Zusatzlautung bei *mā* (ich) und *za* (du) auftritt und insoweit mit *en* noch mehr übereinstimmt.

s. *mu* (als Subj.-Präf.)
mē (*me* scl. + *ene*)

b. *wu*, *u* = ich
a(ndi) = wir

Der Übergang von *m* zu *w*, bzw. dann auch der Wegfall dieses *w* ist innerhalb des Bornu eine öftere Erscheinung; in der 1. Pers. Plur. wird dieser Wegfall durch den Hinzutritt von *ndi* noch um so mehr verständlich. Ob b. *ndi* mit s. *ene* irgendwie auf eine genetische Einheit zurückgeht, wagen wir vorläufig nicht zu behagen; eine verflüchtigende Aussprache von *ene*, *nene*, *enene* allerdings konnte gerade die Lautung *ndi* am ehesten zur Folge haben.

Eine ganze Differenz scheint hinsichtlich der 2. Pers. Sing. und Plur. zu bestehen; denn hier treffen wir s. *za* : b. *ni*. Wir wollen nicht versuchen, mit Heranziehung bornuischer Lautvarianten (etwa des Überganges *ja* : *nsa*, [trinken] — mit dem identischen n. *nīe*, h. *ža*, s. *nag*) die Gleichung s. *za* = b. *ni* zu versuchen. Dieses Versuches enthebt uns eine ganz andere Erwägung. Wir finden nämlich im Sumerischen eine doppelte Form der 3. Pers. Sing. des Personalpronomens: *na*, *nī* und *ba*, *bi* (= er [sie, es]). Diese beiden Formen verhalten sich so, daß erstere ursprünglich gegen letztere zur Bezeichnung von Persönlichem diente; und wiederum: daß erstere ursprünglich gegen letztere das Näherliegende zum Ausdruck brachte. Dazu kommt noch eine neue, nicht minder beachtenswerte Tatsache: das Sumerische scheint selbst in den lebhaftesten, ja feierlichsten Texten nicht, wie schon nach dem Zeugnis z. B. der ersten akkadischen Übersetzer zu erwarten ist, die Form *za* (*zu*), sondern *nī* (*na*) — nicht *bi* (*ba*)! — im Sinne der zweiten Person gesetzt zu haben¹. Dadurch nun war aber die Entwicklung zur 2. Pers. innerlich (psychologisch) und äußerlich (praktisch) gegeben. Nur so finden wir auch die reinliche Erklärung einer weiter unten zu berührenden pronominalen Parallele, daß nämlich in beiden Sprachen ein *nī*-Element als lebhaftes Demonstrativum angetroffen wird; gerade die zweite Person läßt sich klar solchermaßen deuten, sprachpsychologisch begründen. In betreff der 2. Pers. Plur. läßt sich ergänzend bemerken, daß in der 3. Pers. Plur. die *bi*-haltigen Formen im Sumerischen schon früh zur Herrschaft gelangt sein dürften.

Bei der 3. Pers. des Personalpronomens können wir in dreifacher Hinsicht eine Parallelerscheinung konstatieren. Die erste Parallelerscheinung betrifft s. *bi*, das wir b. *wa* gleichsetzen. Es scheint sich nämlich s. *bi* (nach Vernachlässigung des pronominalen Pluralaugmentes *ene* bzw. *nene*) auch allein in pluralischer Funktion eingebürgert zu haben; wenigstens finden wir bisweilen in den Texten pluralisches *bi* ohne jenes Pluralaugment; *umun-bi* (wechselnd mit *umun-bi-e-ne*) („sie, die Sieben“), *mu-bi* („ihr [der Leute] Namen“), *aš-e-eš mu lugal-bi in-padeš* („gegenseitig schwuren sie beim Namen ihres Königs“), *6 bād gal-gal-la-bi* („jene sechs großen Mauern“), *a-bi* („jene Wasser“), *ennuna eš-ām-bi-ta* („in den Nachtwachen, den drei“). Mit diesem *bi* dürfte wohl das bornuische Pluralsuffix identisch sein; denn

¹ Darnach ist auch zu beurteilen, was DELITZSCH (a. a. O. S. 82f.) über „Ein Subjektspräfix der 2. Pers. Sing.“ sagt. Seine Vermutung hinsichtlich des Sprichwortes können wir nicht teilen; noch weniger seine Ansicht über ein öfters in analogen Texten angewendete Partizipalkonstruktion.

lautlich ist die Parallele s. *bi* : b. *wa* gesichert; in logischer und psychologischer Rücksicht fällt entscheidend ins Gewicht, daß in den großen mit dem Bornusprachtyp zusammenhängenden afrikanischen Sprachkomplexen des Ewe, Ful und Bantu die Identität des nämlichen *b*-Elements als der nominalen Pluralform und der 3. Pers. Plur. vom Personalpronomen offen liegt. Daß es auch im Hausa und Nuba nicht an bezüglich erhärtenden Tatsachen fehlt, sei lediglich erwähnt; ein Nachweis im einzelnen würde uns zu weit führen und kann bei anderer Gelegenheit besser geschehen.

Die zweite Parallele bezieht sich auf die bornuische Form *ša* (*ndi*), *šai* der 3. Pers. Plur. des Personalpronomens. Diese Form halten wir mit sumerischem *eš* zusammen, das wir in seiner pluralischen Funktion bereits beim Verbum gefunden und näher besprochen haben. Wir halten diese Parallele schon deswegen für zweifellos, weil einerseits die Lautparallele s. *š* : b. *š* feststeht und weil andererseits statt sumerischem *eš* als Variante auch das mit Hausa-*šu* identische *šu* bekannt ist. Die Parallele kann auch daraus entnommen bzw. bekräftigt werden, daß s. *eš* in pronominaler Färbung gerade beim Verbum sich pluralisierend findet. Wer dagegen sagen wollte, daß b. *ša-* nicht pluralischen Grundsinn habe, sondern lediglich die durch Zusatzelemente pluralisierte Form der 3. Pers. Sing. (*ž*) sei, der hätte die Identität von b. *že* : *ša* erst nachzuweisen; zudem ist zu bedenken, daß der Mangel einer bezüglich lautlichen Schwierigkeit nicht auch schon für alle Fälle die ganze und tatsächliche Identität besagte. Daß wir es aber nur mit einer bloß äußeren Lautähnlichkeit (nicht mit einer eigentlichen inneren Verwandtschaft) zu tun haben, lehrt ganz klar Hausa-*su*, zu welchem sich die Singulare *ži* und *ya* (= er) finden.

Die dritte Parallele innerhalb des persönlichen Fürworts nehmen wir in s. *ene* (*nene*, *enene*) : b. *ani* bzw. *una* wahr. Im Zusammenhang damit könnte die Frage nach der bezüglich Stellung des bornuischen Plural *ndi* etwas erörtert werden. Daß zunächst b. *una* (das besonders im Mangadialekt neben *wá* gebraucht wird) mit s. *ene* eins ist, hat keinerlei Bedenken¹; lautlich ist s. *e* : b. *u* öfters belegt. Auf *ene-ani* haben wir oben hingewiesen; beim häufigen Wechsel von *a* : *u* bzw. auch *i* : *a* im Bornuischen macht *ani-una* keine Schwierigkeit. Verwickelter wird damit allerdings die Frage um die eventuelle Gleichung *ene* : *ndi*; in diesem b. (*i*) *ndi* haben wir offenbar das Zahlwort zwei. Im Sumerischen haben wir für „zwei“ die Formen *min*, *man* belegt; nimmt man im Zahlwort eine Parallele an, so scheint auch die Gleichung s. *ene* : b. *ndi* durchaus in den Bereich des Wahrscheinlichen gerückt. S. *man*, *min* deuten wir pronomisch als *ma* bzw. *mi* + *ne* (*na*, *ni*) = ich (er?) und der (er?); dieselben Elemente lassen sich in b. *i* (*ndi*) erkennen, indem die Nasale als ursprünglich syllabisches *m* genommen wird, während dann in *di* das Äquivalent zu s. *ne* (*ni*, *na*) bestände. Wir bekämen darnach für das b. *ndi* die Entwicklungsreihe *m* + *n* : *n* + *n* : *n* + *d* = *ndi*; nehmen wir das anlautende *i* für identisch mit h. *bi* (*u*) = 2, so ergibt sich die Zusammen-

¹ Vorbehaltlich der im vergleichenden Vokabular vermutungsweise zitierten Zugehörigkeit zu s. *un* (Volk).

setzung *i* (zwei) + *m-* (er) + *n-* (der) = (sie oder die) zwei. Gilt diese Gleichung, dann liegt eine teilweise Identität von s. *ene* und b. *ndi* vor; logisch wäre die Identität insofern ganz, als das erste Element in beiden Zusammensetzungen (*e-ne*, *n-di*) als logisches Äquivalent betrachtet würde. Daß *ndi* numeraler Zusatz sein kann, ohne selber als Zahl zu gelten, beweist uns n. (*i*) *nde*, (*i*) *nd*, welches im Dong. und Kenus. als Erweiterungspartikel von *dime* (*r*) vorkommt.

Indessen wagen wir nicht, in der gezeichneten Richtung bestimmte Schlüsse zu ziehen; vielmehr begnügen wir uns mit der reellen Gleichung s. *ene* = b. *ani* (*una*), in welchem Wort den früheren Ausführungen zufolge eine verbal nuancierte Demonstrativplurale festliegt.

In der 3. Pers. Sing. haben wir s. *e* : b. *že*; da wir für eine halbvokalische (etwa *j-*) Anlautung des s. *e* keinen Beleg haben, müssen wir hier bei einer wenigstens scheinbaren Differenz stehen bleiben.

Hinsichtlich der sumerischen Formen *za* (*zu*) wagen wir gleichfalls nicht, sie mit b. *že* zusammenzubringen, wiewohl eine analoge Personenvertauschung selbst innerhalb von sehr engen und geschlossenen Dialektgruppen — wir erinnern an das pluralische *tu* der Bantusprachen — keine fremde Erscheinung ist. Mehr Bedenken würde uns das phonetische Moment machen; indessen könnte auch hierin keine unüberwindliche Gegeninstanz gesehen werden, indem eben bei den so häufig gebrauchten Pronominalformen eine lautliche Verflüchtigung bzw. Abschwächung bloß natürlich ist.

Im Anschluß an die Behandlung des Personalpronomens käme das Possessivpronomen zu besprechen; hier läßt sich nur sagen, daß wir im allgemeinen bei beiden Sprachen denselben Vorgang beobachten können: es werden die Formen des persönlichen Fürworts nachgesetzt (angehängt); der Unterschied besteht lediglich in der bornuischen Verwendung der Bindungsnasale (die wir ähnlich auch im Haussa und Nuba finden). Sehr bemerkenswert ist die Vertauschung der 1. und 2. Pers. Sing. im Bornu: *-ni*, *-num* (gegen die Personalpronomen *u*, *wu*, *mu*; *ni*).

Ehe wir noch aus dem übrigen Pronomen etliche Parallelen angeben, sei ein pronominales Charakteristikum der beiden Sprachen hervorgehoben; wir meinen die pronominale Verstärkungspartikel s. *mi* (*me*, *ma*) bzw. b. *ma*. Die Partikel ist zumal dem Personalpronomen eigen, kann aber in beiden Sprachen gleicherweise auch in demonstrativer Verwendung auftreten; man vergleiche diesbezüglich auch die sumerische Demonstrativprekative z. B. in dem deutlich demonstrativen *ganam-me* oder wieder in *na-am-ma(e)*. Die sumerischen Varianten *mi*, *me*, *ma* sind wohl dialektisch zu deuten; vergleiche übrigens hiezu die allgemeinen Bemerkungen in der Einleitung.

Eine Parallele aus dem Demonstrativpronomen haben wir schon mehrfach berührt: es ist das bornuische pretrefakte *ani* (= diese pl.). Gleich durch dieses Beispiel werden wir auf eine in beiden Sprachen vorkommende demonstrativische Grundlautung *n* gewiesen; im Bornu hat indessen eine andere demonstrativische Grundlautung Platz gegriffen: es ist die *t*-Lautung, wie sie im *tū*, *dtu*, *tuttu* vorliegt. Kennt das Sumerische diese Demonstrative nicht? Zwar haben wir als herrschendes Hinweisepronymen im Sumerischen

ne; allein es findet sich auch die *t*-Lautung als demonstrativisch nachweisbar. Dafür nennen wir folgende Momente: Erstens findet sich das demonstrativische b. *tu* (*tě*) als Formans im reflexiven Verb, wozu s. *ni-te* (-a) (= selbst, sich selbst) zu vergleichen ist; z. B. *ni-te-a-ne-ne-a* („durch sich selbst“). Zweitens finden wir im Sumerischen für den Ausdruck „alles Existierende“ neben *a-na* (-a) *me-a* auch Es *a-ta me-a* (-bi); *na* ergibt sich z. B. aus s. *lu-na-me*, *na-me* (= irgendein) als allgemeinstes Demonstrativ und fungiert als solches auch in *a-na* (= was? [im Deutschen etwa mit akzentuiertem *was da?* wiederzugeben]). Wenn übrigens das infinitivische (und partizipiale) *dě*, *da* des Sumerischen als Konkretisierungselement gefaßt wird, so wird sein Grundsinn nur demonstrativisch gedeutet werden können; damit würde freilich übereinstimmen, daß im Bornu das infinitivische (und partizipiale) *tū* bzw. *tě*, wie wir früher wohl mit Recht schon vermutet und angedeutet haben, demonstrativisch zu verstehen ist. Dieses Moment wäre dann wohl auch das stärkste in Erweisung der Parallele aus dem demonstrativischen *t*-Element.

Wir kommen zum Relativpronomen. Als solches nennt DELITZSCH für das Sumerische *lū* bzw. Es *mu-lu* („ursprünglich Mensch, einer“). Bevor wir dieses Wort nach seinen eventuellen Parallelerrscheinungen im Bornu untersuchen, müssen wir eine allgemeine Bemerkung über den relativen Ausdruck in den beiden Sprachen vorausschicken. DELITZSCH bemerkt in betreff des relativen *mu-lu*: „Doch findet es sich als Exponent des Relativverhältnisses nur sehr selten, da einesteils der Relativsatz in weitem Umfang durch Partizipialkonstruktionen ersetzt wird..., andernteils der Relativsatz zumeist auf jede Relativpartikel verzichtet...“ (a. a. O. S. 23f.). Zunächst können wir im Bornu insofern eine Parallele hierzu konstatieren, als auch in dieser Sprache das Relativverhältnis öfters ohne ein eigenes Formativum ausgedrückt wird. Eine zweite Parallele haben wir hier besonders zu betonen, weil auf die bezügliche sumerische Erscheinung bislang von keinem Sumeriologen aufmerksam gemacht worden ist. Dasselbe demonstrativische *tū* (*tě*) nämlich, das wir im Bornu als infinitivisch kennen gelernt haben, fungiert auch als relative Konstruktionspartikel. Wir nennen vorerst ein paar Bornubeispiele (und zwar des Mangadialekts):

Dára kela-nl yākěskin? gūdi wuli tilō-ga tē-fandina ti = Wo Kopf mein ich setze? Armer Geld ein er gefunden der (Was fang ich nur an mit mir? sagt der Arme, der einen Heller fand).

Fānē rūiyē, tāta bēltu-bē kūtgu káisu-ga čaklna ti = Wir fühlen, wir sehen, Kind der Hyāne Tobe Fett die es legte an da (Probieren wir's an, sprach die junge Hyāne, als sie ein Kleid von Fett anzog, das sie nachher aufzufressen wünschte).

Agō kelā-ga kamzī ti, gulandō-ga kamzīa, agō lagá genī = Ding Kopf hat abgeschnitten das, Finger wenn abschneidet, Ding ein ist nicht (Wenn das, was den Kopf abgehauen hat, auch den Finger wegschneidet, so ist das ohne Bedeutung).

Mit diesem *ti*, *tē* (*tū*, *tě*) ist s. *dě* (*da*) nach dem Verbum identisch; DELITZSCH hat es partizipial genannt.

¹ Es ist hier nicht uninteressant, auf bornuisches *tū* im Sinne von „was... betrifft, mit Bezug auf“, hinzuweisen; auch darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß dasselbe *tū* im Bornu bisweilen relativ steht.

hi-nu-te-gd-da „der (die, das) nicht Scheu hat“ — *bal-e-de* „das (der, die) ausgegossen ist“ — *šub-bu-da* „einer, der geworfen (worden) ist“ — *ù-nu-dùg-dùg-da* „welche den Schlaf nicht gut sein läßt, nicht gut schlafen läßt“ — *nu-kur-ru-da* „was nicht geändert wird, geändert werden kann“.

Der Unterschied besteht einzig in der konjugativen Vollentwicklung des bornuischen Verbums; im Sumerischen haben wir die demonstrativ-relative Partikel noch hinter dem nackten Verbalstamm.

Nun handelt es sich an dritter Stelle um die Frage, ob das Bornu eine Parallele zu s. *lù* bzw. *mu-lu* aufweise. Man könnte zunächst an b. *laga* (jemand im Sinne von einer, ein gewisser) denken, das dann unter Metathesis der Elemente mit s. *galu* („Mensch, einer“) gleichzustellen wäre. In der Tat hätte es ja keine Schwierigkeit, wenn statt „er (der) Mensch“ „Mensch-er“ gedacht und gesprochen worden wäre. Allein wir halten zunächst noch eine andere Parallele für wahrscheinlich: das b. *ndu* (wer?) dürfte als Kompositum aus *n* (*m*) + *du* (*lu*) zu erklären sein, so daß wir in b. *ndu* eine phonetische Finale im Verschleifungsprozeß aus *mu-lu* erkennen. Man wird sich gerade hier auch die sumerische Variante *nu* (= Mensch) vor Augen halten müssen; der Wechsel von *n* und *l* ist dem Sumerischen besonders eigen. Damit gelangten wir zu einer ähnlichen Beobachtung, wie wir sie bei *ndi*: s. *e-* (*ne-*) *ne* als möglich gewannen. Gälte die Gleichung b. *ndu* = s. *mu-lu*, dann würde b. *laga* (= einer) beweisen, daß im Bornu tatsächlich ein lamdisches Wort für das Logikum „Mensch“ vorhanden war; dasselbe hätte dann eben unter dem Einflusse von präzedierendem *n* (*m*) in *d* umgeschlagen.

Diese Frage nach der dritten Parallele innerhalb des relativen Ausdrucks kann sich uns bei Vergleichung des Interrogativpronomens noch mehr aufklären. Zunächst wäre hier als Parallelerscheinung s. *a-ba* (wer?) = b. *abi* (was?) anzumerken; wir erkennen darin genau das beiden Sprachen gemeinsame interrogativische *a* mehr dem Personalpronomen 3. Pers. Sing.; daß sich in der einen Sprache der personale Sinn, in der anderen der Sach-sinn erhalten bzw. ausgebildet hat, ist nebensächlich. Übrigens wiederholen wir, worauf früher schon hingewiesen worden ist, daß *ba* (*bi*) im Sumerischen ursprünglich sächlich oder doch vorwiegend sächlich geartet war.

Als zweite Parallele muß s. *ta*, *te*: b. *ndašo* angesehen werden. Wenn wir von den späteren bornuischen Zusatzelement *šo* abstrahieren, bleibt s. *ta* (*te*), (was? [= *nda*, welch-?]) bestehen; zu s. *ta* (*te*) haben wir als logisches Äquivalent *a-na* (was?). Da wir für „alles was ist“ im Sumerischen die beiden Formen *a-na* und *a-ta* (*me-a*) antreffen; da wir zudem zu s. *a-na* („so viele als“) b. *ndağu* haben, liegt der Schluß auf s. (*a-*) *na* = b. *nda* sehr nahe; wir hätten so abermals den phonetischen Umschlag *n*: *nd* (bzw. *n*: *d*, wenn *n* von *nd* = *a* von *a-na* bzw. *a-ta* gesetzt wird). Sind s. *ta* (*te*) und *-na* letztlich identisch, dann ergibt sich die vollere Parallele b. *nda* = s. *-na*, *ta* (*te*). Eine interessante Ergänzung zu dieser Parallele bildet s. *me-a-ta* (wo?) = b. *nda* (wo?). Wenn wir hier *ta* — im Gegensatz zu DELITZSCH — pronomisch interpretieren, wird zugleich aus der Parallele des Frageadverbiums noch dargetan, daß das interrogative *ta* analog dem (*a-*) *na* ursprünglich die interrogativische Vokale (*a*) vor sich hatte. Zur Parallele (*a-*) *na* = b. *nda*

vergleiche noch s. *anašam* (wozu?) mit b. *ndāran* (woher?) Hiefür beachte man, daß *ra* (*r*) und *šu* (*š*) im Sumerischen auch aus dem Bornu belegbare Äquivalente sind. Noch bedarf die Vorlautnasale in b. *nda* einer befriedigenden Bestimmung; obwohl es nicht schlechthin unwahrscheinlich ist, daß zu den sumerischen Varianten *na*, *ta* eine einheitliche Grundlautung existierte¹, als deren Äquivalent nun b. *nda* anzusehen wäre, so glauben wir doch in dem *n* von *nda* die sumerische Vorlautvokale *a* des Interrogativums behaupten zu müssen; *n-da* wäre demnach die phonetische Verflüchtigung von *a-ta* bzw. *a-na*; *n + na* gibt ebenso *nda* wie *n + ta*; in letzterem Fall wirkt die Nasale mildernd, in ersterem tritt zufolge ihrer verdichtenden Wirkung die Auslösung nach *d* hin ein. Tatsächlich wird ja der Bornulautung *nda* bloß eine Variante im Sumerischen (*na* oder *ta*) zugrunde liegen; was wir sagen wollten, war lediglich, daß in jeder Annahme das Endprodukt für Bornu das nämliche war, daß die Parallele in beider Annahme aufrecht bleibt.

Hinsichtlich des Indefinitivpronomens untersuchen wir über s. *name* : b. *kam* (= man) oder über s. *nig-nam* : b. *jini* (= jemand) nicht weiter. Die Gleichung s. *galu* = b. *laga* (= einer) haben wir oben bereits berührt. Da wir *nam* des Sumerischen mit *nēm* des Bornu gleichsetzen — daß im Bornu *nēm* als solches nicht (mehr) pronomisch aufscheint, schmälert die Parallele nicht — da wir auch in *nig* des Sumerischen eine Äquivalente zu b. *kēn* erblicken, das sich vielleicht zudem mit *nig* aus denselben Elementen zusammensetzt², so erleidet der Beweis aus dem Pronomen hier jedenfalls keine Beeinträchtigung.

Noch erübrigt das Reflexivpronomen. Schon weiter oben haben wir ein bezügliches *t*-Element in beiden Sprachen feststellen können; ob b. *jita* der rückbezüglich-veranlassenden Konjugation mit *nī-te-a* („selbst; er [sie, es] selbst, sich selbst“) ganz identisch ist, bleibt unsicher; s. *nī* = b. *ji* machte keine Schwierigkeit, wie z. B. aus der Gleichung s. *nī-ri-a* = b. *ji-li* (Familie) oder aus der früher erwähnten Gleichung s. *na* (*g*) = b. *ja* (trinken) erhellt; immerhin bleiben Zweifel an der Gleichung möglich, die auch durch Gleichungen wie s. *ene* : b. *jim* nicht hinreichend behoben werden.

Für b. *kēla*, (selbst [eigentlich = Kopf]) haben wir im Sumerischen keine Parallele, es wäre denn, daß namentlich der zweite Wortbestandteil (*la*) als identisch mit dem *la* z. B. des Indefinitivpronomen *laga* mit s. *lu* in *galu* (*mulu*) zusammengebracht werden müßte.

¹ Wenn wir hier von einer einheitlichen Grundlautung reden, wollen wir damit nicht auch schon behauptet wissen, daß innerhalb des Sumerischen tatsächlich eine solche bestanden hätte, als deren sekundäre Nuancierung etwa *na* und *ta* gefaßt werden müßten; wir wollen nur sagen, daß als eine dritte gleichwertige Variante auch bornuisches *nda* angenommen werden könnte, bzw. daß *na* oder *ta* (oder beide) eine *nda*-mehr weniger gleichkommende Lautung besaßen.

² Eine genaue Gleichsetzung von s. *nīg* mit b. *kēn* scheint uns indessen schon darum zweifelhaft, weil in dem Schluß-*g* von *nīg* die Partikel *ge* („ist“) vermutet werden dürfte; ist nämlich das der Fall, dann stimmt das demonstrativ geartete *k*-Element von b. *kēn* nicht damit zusammen. Dieser Zweifel bestätigt sich einigermaßen aus der numeralischen Formpartikel *kan* (*gun*), von der eigens die Rede sein wird. — Immerhin bleibt die radikale Nähe der demonstrativischen und prädikativischen Allgemeinkopula (es, da-s ist) bestehen; d. h. was früher über die Verwandtschaft von s. *nīg* und b. *kēn* gesagt werden konnte, gilt unvermindert.

Zusammenfassend können wir rücksichtlich des Pronomens sagen, daß die pronominalen Elemente geradezu durchgängig in beiden Sprachen übereinstimmen; daß aber auch in dem formellen und fertigen Pronominalmaterial eine überwiegende Zusammenstimmung wahrgenommen wird.

e) Zahlwörter und Zahlwortformen.

Die hier zur Behandlung kommenden Parallelerscheinungen lassen sich insoweit sehr gering erledigen, als es beim Numerales zumeist auf die gegenstellige (bloße) Aufführung der bezüglichen Einheiten ankommt. Wir werden an erster Stelle die im Sumerischen bislang bekannt gewordenen bzw. gesicherten Grundzahlen mit Gegenüberstellung der zugehörigen bornuischen Zahlenwerte nennen.

Sumer	Zahl	Bornu
$\left\{ \begin{array}{l} aš \\ gē \end{array} \right\}$	1	las(ku) (las)ku
diš		dāja
dili		tiló
pal(il)		pal(fal ¹)
min, man	2	indl, 'ndi
eš	3	jásku, jasgu
limmu, limma	4	degu
ia (i)	5	ugu
aš	6	arásku (a + lasku)
umun, imin ²	7	tulur
ussu	8	wus-ku
ilimmu	9	lēgār, l'gar ³
ýu, ú; ýa, a	10	mégun
ni eš	20	findi, pīndi
ušu	30	fi-(j)asku
ni-min	40	fi-dégu
nin(n)u	50	fi-ugu
geš	60	fi-'rásku

In betreff der Formen für die Zahl 2 haben wir früher schon etwas erwähnt. Zu den Formen der Zahl 10 läßt die Parallele s. *ýu* : b. (*mé*) *gun* keinen Zweifel, zumal wir darin den Stamm für das Wortlogikum „beugen“ erkennen; man vergleiche das Schriftzeichen für 10:4, worin wir die zueinandergebogenen Hände (Finger) beobachten; zweimal fünf aneinandergelegte Finger ergibt die Zahl 10 (Finger). Ob in s. (*w*) *u* bzw. (*w*) *a* eine Parallele zu b. *fi*, *pi* (*bi*) vorliegt, läßt sich nur vermuten; daß dem Sumerischen die Zusammensetzung

¹ In dem suffikalen *ku* (*gu*) etlicher Bornuzahlen liegt s. *gē* (Zahleinheit) vor; da s. *diš* lautgesetzlich als Bornu-*dāja* erscheinen muß — die Wandlungen s. *i* : b. *a* und s. *š* : b. *j* sind häufig belegt — so ergibt sich allein bei der Zahl 1 eine fünffache Parallele; eine derartige Übereinstimmung ist für sich ein Beweis, wie er kaum in einer sprachvergleichenden These je erbracht worden ist.

² Wenn s. *u* (5) + *min* (2) mit b. *a* (5) + *lasku* (3) verglichen wird, ergibt sich auch für die Zahl 5 die Gleichung s. (*ia*) *i* = b. (*u*) *a*; über suffikales b. *gu* (bei *u-gu* [5]) vgl. Anm. 1.

³ Der Vergleich der Zahlen für 4 und 9 legt den Schluß auf eine Gleichung s. *limmu* = b. *degu* nahe. Der Wechsel *d* : *l* ist im Bornu selber nicht befremdend; vgl. *dilalma* = *ladoma* (Verkäufer). Vgl. auch s. *lam* (üppig wachsen) : b. *dama* (Besserung). Oder sollen wir aus dem verwandten Haussa noch *bial* und *biat* (= 5) als illustrativen Beleg herholen?

mit *û* (10) ähnlich geläufig war wie im Bornu die *fi*-Komponente, ersehen wir aus den Zahlen *ušu* (3.10) und *ninnu* (20 + 20 + 10). Dagegen treffen wir in *geš* (60) die andere Form für 10 (*ûu*, *ûa*; *g-*): *geš* = *g-* + *aš* (10.6); es hat sonach hier zwar nicht eine äußere Vollgleichung in der Bildung der Zahl 60 statt, wohl aber besteht in beiden Sprachen für den Ausdruck dieselbe Zahlpsychologik. Eine Differenz in den kardinalen Zahlausdrücken wird nach alledem nur in s. *umun*: b. *tulur* (7) und hinsichtlich des s. *ni* (*š*) = 20 deutlich. Allgemein mag hier noch die Ansicht vertreten werden, daß wir im Sumerischen wohl mehrere Male Kürzungsformen der Zahlwörter bzw. stenographische Schreibung derselben vor uns haben dürften.

Wichtiger noch als diese (innerhalb des Numerales) an sich schon entscheidenden Parallelerscheinungen sind nun aber drei andere Kongruenzen; wir meinen die ergänzenden (modifikalen) Formwörter der Cardinalia, Ordinalia und der Multiplicativa (bzw. der Umfangszahlwörter).

Im Sumer wie im Bornu findet sich als zunächst bemerkenswert eine nasale Erweiterung des Grundzahlwortes. Doch sind im Bornu die Reste dieses Augmentes verhältnismäßig nur sehr spärlich.

s. - <i>ám</i> 10	b. - <i>n</i> , - <i>in</i> ; - <i>nín</i>
z. B. <i>ga-ám</i> 17	<i>mégu-n</i> <i>megu(n)</i> , <i>tulurin</i> (oder <i>tulurnin</i>)

Ob dieses Formans partizipial bzw. verbal oder lokativisch oder endlich pronominal (bzw. auch nominal) zu erklären ist, dafür verbürgt uns das bezüglich erreichbare Material noch keine abschließliche Lösung. Daß die Formverschiedenheit nicht beirren darf, ist schon aus dem zu entnehmen, was wir rücksichtlich der entsprechenden Lokativformen gesagt haben; zumal doch z. B. im Nuba das Grundzahlsuffix *-num* einerseits mit s. *am* und b. *in* (*nin*) identisch sein dürfte, anderseits selber wieder mit n. *min*, *mu* des Quantitätsfragewortes *minkotire* bzw. *mukotire* zu vergleichen kommt.

Hinsichtlich des logischen Charakters bzw. der grammatischen Qualität des Formans bemerken wir: es scheint uns der lokative Sinn nicht unwahrscheinlich; im anderen Fall würde wohl eine lokativ und temporal präsensische Verbalpartikel anzunehmen sein. Jedenfalls vermögen wir auch bei dieser letzteren Annahme nicht mit DELITZSCH zusammenzugehen, der (Kleine sumerische Sprachlehre, S. 94 ff.) *-ám* als Partizip des Hilfszeitwortes „sein“ in den verschiedensten Funktionen, in welchen wir das Wörtchen finden, verständigen will. Zumal hier beim Kardinalzahlwort können wir an sich schon nicht und viel weniger noch mit Rücksicht auf die analoge Erscheinung des Bornu das *ám* als das logisch verbogene und beinahe abstrakte „seiend“ erklären.

Eine zweite weitere Ähnlichkeit, die noch deutlicher und vielleicht noch bedeutsamer ist, liegt in der Bildung des Ordinalen vor. Sie geschieht im Sumer durch *kam*, *kan* (*gan*), im Bornu durch *kên*. Ein Unterschied besteht hier nur in der Stellung des beiderseitigen Formwortes; während nämlich b. *kên* dem Zahlwort vorangeht, wird s. *kam* suffikal verwendet. Daß wir es bei diesen numeralischen Partikeln mit derselben grammatischen Einheit zu

tun haben, wird allein aus dem Vergleich mit dem Nominalbildner s. *kan* (*ka-an-na; ki*), b. *kèn* (*kěl, kër; ke*) klar.

Auch von der hier wichtigen dritten Parallele ist weiter oben bereits Erwähnung geschehen; sie betrifft die Bildung der Vervielfältigungszahl. Das bezügliche Formwort ist im Sumer (*a-*) *ra*, im Bornu (*o-*) *ra*. Beide Wörtchen sind beim Numerale aus dem mit „gehen“ zusammenhängenden Grundsinn „Mal“ zu verständigen.

Auf andere Gleichheiten, wie s. *nër* (600 [?]) : *jaru* (100 [bzw. hundert!]) oder das Bruchzahlformativ s. *šana* : b. *sanna* oder die Parallele s. *sag* (Geschenk) = b. *zakât* (Almosenabgabe, d. i. der Zehnte) oder vielleicht noch s. *ba-r* : b. *rê-ta* (Hälfte), gehen wir nicht weiter ein.

f) Adjektivische und adverbiale Bildner.

Daß wir hier zwei Wortkategorien zusammenfassen, liegt darin begründet, daß ihre Grenzen in beiden Sprachen nicht immer eindeutig gegeneinander verlaufen; übrigens ist dies eine Erscheinung der allgemeinen Grammatik. Nicht zur Behandlung kommen hier stereotype Adverbien, die auch ursprüngliche Adverbien genannt werden können; sie fallen unter die Kategorie der Partikeln und werden von uns nicht weiter berücksichtigt oder doch nur das eine und andere Mal im vergleichenden Vokabular und vielleicht noch beim sogenannten Prekativ.

Es kommen hier auch nicht ursprüngliche Adjektive zum Vergleich; das eine und andere bezügliche Beispiel ist ebenfalls im ersten Abschnitt (Wörtervergleichung) beigebracht worden. Übrigens zeigen Parallele wie s. *el* (hell, rein) = b. *büll* (weiß); s. *mul* (schön) = b. *ngella* (gut); s. *kur* = b. *kurra* (groß); s. *ÿab* (schlecht) = b. *dibi* (böse)²; s. *lab* (gewaltig, stark) = b. *lafia* (gesund, kräftig) u. a. m. zur Genüge die genetische Nähe beider Sprachen.

Worauf es uns hier besonders ankommt, ist der Nachweis, daß die hauptsächlichsten adjektiv-adverbialen Formantien, also die gewissermaßen klassifikativen Ableitungssilben der sekundären Adjektiva bzw. Adverbia, im Sumer und Bornu ausnahmslos dieselben sind. Da sämtliche hier bezügliche Parallelen offensichtlich sind, läßt sich dieser weitere schwerwiegende Beweis ziemlich knapp erledigen. Wir führen die beiderseitigen Bildner nacheinander auf:

I. s. *bi* = b. *wa*. — Die lautlichen Gleichungsvarianten s. *b* = b. *w* und s. *i* = b. *a* sind konstante Mutationerscheinungen des Bornu gegen Sumer. Zunächst seien ein paar solcher Ableitungswörter genannt:

s. *gig-bi* schmerzvoll — *šur-bi* zornig — *ÿul-lu-bi* feindlich — *tur-tur-bi* leise — *gal-gal-bi* laut.

b. *dawa* haßerfüllt — *alámawa* hübsch — *kagua* kalt — *dua* schnell — *daguwa* durchgeschwitzt — *šúrroa* schwanger — *sungua* schwitzend — *šimba* schwach — *kirma* jetzt.

DELITZSCH hält dafür, daß *bi* verbalbezüglich zu erklären bzw. als Pronominalsuffix aufzufassen sei; so übersetzt er in dem Beispiel: *gibil-bi ê-dû*

¹ Oder sollen wir an s. *šar* denken, das DELITZSCH als Zahlenwert 3600 anführt, das wir jedoch für zufällig mit jenem Wert identisch halten, während gemeiniglich der Allgemeinbegriff einer großen Zahl darin lag.

² Vgl. im Bornu z. B. *beji* = *bedji* (es gibt).

(„der [es, nämlich das Bauen] neu ein Haus baut“) (a. a. O. S. 43). Vergleicht man damit, daß nach DUISBURG (Grundriß der Kanurisprache in Bornu, S. 18) das angehängte *wa* „ungefähr den Sinn von ‚versehen mit‘, ‚ausgerüstet mit‘ usw. . .“ hat, so erscheint die Parallele wenigstens als sehr zweifelhaft. In dessen wird dieses Bedenken durch zwei Erwägungen hinfällig: Fürs erste wäre auch damit die ursprüngliche Identität der Bildungen insofern nicht erwiesen, als s. *bi* eben possessivisch besaitet ist und anderseits b. *wa* nur als hilfsverbale Zugehörigkeitspartikel von allgemeiner Kraft verstanden werden könnte — also etwa im Sinn eines „das oder es mit ist“. Fürs zweite dürfte weder DELITZSCH sein *bi* noch DUISBURG sein *wa* ganz befriedigend ausgelegt haben. Was vorerst das von DELITZSCH beigebrachte Beispiel anlangt, so ist seine Erklärung denn doch sehr gewunden; wenigstens könnte so wohl nur die Möglichkeit einer Vermutung gemeint sein. Viel leichter, korrekter und sicherer sagen wir: das adverbial-adjektivische *bi* des Sumer bedeutet soviel als „es ist“, wobei wir das pronominale „es“ als Zugehörigkeitsdemonstrativ aufzufassen haben; *bi* ist also eine jener Partikeln, die ebensowohl pronominalen wie hilfsverbalen Charakter in sich vereinigen. In dem DELITZSCH'schen Beispiel übersetzen wir demnach „neu-es ist Haus-bauen“. Das nämliche logische Element treffen wir in b. *wa*, welches wir mit „da(s) ist“ wiedergeben: *ko-tunum 'bē šurronin rituwa rituwa* (Hinübergehen-deinem in Furcht-da ist =) beim Hinübergehen sei furchtsam; oder: *gam kamwa šabun* (Katze Mensch-das ist ähnlich =) die Katze ähnelt dem Menschen, scl. in der oder jener bestimmten Beziehung.

Daß man dieses adverbial-adjektivische Element in der Übersetzung als „mit“ wiedergeben kann, hat natürlich weder im Sumer bei *bi* noch im Bornu bei *wa* irgendwelche Schwierigkeit: s. *gig-bi* (schmerz, d. i. krank-es ist =) mit Schmerz(en) = schmerzvoll. Analog b.: *koa atuwa šabun* (Mann-dieser-da ist ähnlich =) ähnlich mit diesem Mann; oder: *kēnawa* (Hunger-es ist =) mit Hunger = hungrig.

Wir treffen in b. *wa* nichts anderes als das zumal aus dem Haussa bekannte, aber durch das große afrikanische Sprachgebiet gehende mediale, passivische (oder Zustands-) Formativ *u-a* (*u*), *wa* (*a*); aus dem Sumerischen kennen wir *bi* (*ba*) als medialen, stativen, passivischen Bildner².

II. s. *gál* (Es *mal*) = b. *kal*, *hal*, *al*. — S. *gál* (Es *ma-al*) wird von DELITZSCH mit „sein“ übersetzt und betreffs der adjektivischen Funktion schreibt er (a. a. O., S. 42): „Adjektiva, die eine Eigenschaft, wie z. B. ‚böse‘, bezeichnen, können das Partizipium von *gál*, **ma-al* („sein“) sich anfügen.“ Wir übersetzen: (es; er, sie) ist das; im zweiten Zusammensetzungselement er-

¹ Hier möge auf die geringe Verschiedenheit im adverbialen Ausdruck des Bornu und des Sumer aufmerksam gemacht werden: Im Bornu heißt *rituwa-rituwa* (furchtsam), im Sumer z. B. *tur-tur-bi* (laut); doch finden wir auch im Bornu Ausdrücke wie *kalkal(wa)* gleich.

² Nur beiläufig hingewiesen sei hier auf das partizipiale *ūa* des Sumerischen, wie es in *nidūdā* („umhergehend“), *ib-dul'-ū-a* („überwältigend“), *igi-na-an-gab-ru'-u-a* („unsichtbar“), *ab-šu-šū-ū-(ū)-ja* („niederwerfend, niederschmetternd“) u. a. m. aufscheint. Da durch *ūa* ein Zustand zum Ausdruck kommt, liegt der Schluß nahe, daß wir es mit der spezifisch situierten und darum phonetisch qualifizierten Partikel s. *bi* (*ba*), b. *wa* (*ua*) zu tun haben; zu bemerken ist, daß hier wohl die Lautung *w* für das Sumerische bestätigt wird.

blicken wir jenes selbe *al*, welches DELITZSCH im Anhang zu pronominalen Subjektspräfixreihen erwähnt; das erste Zusammensetzungselement hat wohl einen vorzüglich hilfsverbialen Charakter: „(es; er, sie) ist“; doch wird man *al* zugleich hilfsverbial, -*g* zugleich demonstrativisch bzw. näherhin lokativisch fassen dürfen. Damit stimmt b. *kal* im Sinn von „dasselbe“ (oder dann „gleich“) zusammen; damit stimmt näherhin b. *al* (= Art, Wesen) überein: „das was es ist“; *kal*: „(es) ist was das ist“. Ob Bornu-Adjektiva wie *karal* (unfruchtbar) oder *alal* (gesetzlich) aus einer Verschleifung bzw. Kürzung von *kal* oder aus dem bloßen *al* zu verständigen sind, läßt sich nicht mehr entscheiden; die Mittelform *hal* würde die erstere Annahme durchaus rechtfertigen können. Aus dem Sumerischen vgl. *erim-gál* (feindlich); *nir-gál* ([herrisch] Herr); *üul-gál* (bö[s]artig); *dagal* (*damal*) ([das, was die Art des weit-sein hat], weit; Weite). Im übrigen finden sich verhältnismäßig wenige Anwendungen der bezüglichen Bildung in den beiden Sprachen.

III. s. *dim* (*gim*) = b. *gádì* (*gei*, *gē*). — Auch diese Wörtchen erscheinen nur selten; im Sumer treffen wir ganz wenige Beispiele; im Bornu lassen sich eigentliche Adjektivbildungen der hier bezüglichen Art nicht angeben. Die sumerischen Elemente *dim*, *gim* finden sich bei Nomina und besagen soviel als „gleich, gleichartig, -artig“: *babar-dim* („sonnengleich“); *mušen-gim* („gleichwie ein Vogel“). B. *gadì* (= gleichwie, wie) und *gei* (*gē*) in derselben Bedeutung werden ganz analog s. *dim* bzw. *gim* gesetzt: *fēr-gei* (pferdeartig); *karaua ngāi-nin* (wie im Sturmwind [*ngāi* wohl für *gadì* im öfteren Gebrauch; ob *nin* in der angegebenen Weise zu trennen ist oder nicht vielmehr: *ngāi-in* = *gadim-in*, ist am besten mit der phonetischen Notwendigkeit des mittleren, bindenden *n* zu beantworten])¹.

Die Erörterung der engeren Streitfrage über die Lesungen *dim* und *gim* führt uns auf die Vertiefung unserer Parallele. DELITZSCH schreibt (Grundzüge der Sumerischen Grammatik, S. 56): „An dieser Lesung *dim* möchte ich festhalten, obschon in K. 3927 Obv. 4 *a-dim* („wie Wasser“) die rätselhafte Glosse hat: *e-ki-me* bzw. *e-kin-me*.“ MEISSNER liest *gim*; bzw. er nimmt diese Lesung an. Wir glauben, entscheidende Gründe für beide Lesungen zu haben und nehmen also ein doppeltes hierbezügliches Formans an.

Als erstes Beweismoment gilt uns die für DELITZSCH rätselhafte Glosse, die eben nur durch die Annahme einer entsprechenden Lautung (Lesung) befriedigend verstanden werden kann. Fürs zweite finden sich im selben Sinn wie *dim* bzw. *gim* (*kim*) einem Nomen nachgesetzt *kam* und *dam* (nach DELITZSCH *ka-ám* und *da-ám*), welche Wörter durch unsere weiteren Gedanken verständlicher werden. Drittens finden sich im Sumer zwei häufige Wurzeln vom nämlichen Grundsinn „machen, tun“; deren Stammkonsonanzen sind *d* und *g* (*k*); dabei fällt nun ins Gewicht, daß durch das ganze mit dem Bornu enger zusammenhängende Sprachgebiet dieselbe doppelte Spracheinheit angetroffen wird; man vergleiche b. *di-o* und *ā-g-otu* oder die zwei nubischen

¹ Das öftere Vorkommen der Postposition *nin* (im nämlichen Sinn mit *lan*) ist immerhin zu beachten; dagegen denken wir jedenfalls nicht an die Zusammensetzung *ngāi-na* + *in*, wovon jedoch gleich noch die Rede sein wird.

Verbalbildner *ki-re* und *ti-re* (= machen, tun). Uns nun auf die so gewonnenen Einsichten stützend, können wir weiterhin die ganze Frage aufklären: In *dim* bzw. *gim* (*kim*) liegen mit *ma* erweiterte Verba vor, deren Grundsinn der vorhin bezeichnete ist. Dem entsprechen im Bornu *gádi* und *gei*, *gę*. Die Frage ist nur, wie *ga-di* des Bornu zu erklären ist; denn es scheint, daß wir in diesem Wort die beiden fraglichen Elemente in ihrer Verdichtung haben. Obwohl wir nun durchaus an der Möglichkeit einer derartigen Verdichtung festhalten (— wir treffen sie genau in dem unten zu erörternden b. *şurro* [= in]: s. *şu* [= in] + *ro* [= an, in] —), so dürfte der wirkliche Sachverhalt doch anderswoher aufgehehlt werden. In *gäi*, *ngäi* oder einfachem *gä* („wie, sowie“) nehmen wir den mit s. *ag* (= b. *ag-*) bzw. *ga* (*r*) = b. *gä* (*i*) identischen Stamm für „tun, machen“ wahr; die Nasalierung des Vokals haben wir auch vor dem *d* pronominaler Wörter gefunden. In b. *gádi* („wie gleichwie“) könnten wir zunächst an s. *kid* (*a*) (machen, tun) denken; dabei wäre b. *i* von *-di* als lautliche Verflüchtigung von *a* (in s. *-da*) zu fassen. Indessen möchten wir eine andere Deutung vorziehen: *gadi* besteht aus zwei deutlichen Komponenten, deren erste (*ga*) mit dem gleichnamigen *ga* (*go*) der bornuischen Perfekt- bzw. Passivbildungen eins ist, deren letztere mit b. *di* (*-o*) bzw. s. *di* (*m*) identifiziert werden muß. Ob in *ga* zugleich eine Verwandte bzw. Identifikande mit s. *ša* des (von DELITZSCH als Prekativpartikel charakterisierten) verbalen Elements besteht, ist immerhin eine Wahrscheinlichkeit; doch vermögen wir uns mit der bezüglichen Annahme nicht zu befreunden, was weiter unten aus der Besprechung des „Prekativ“ besonders noch klar werden soll. Näher liegt für uns der Vergleich mit sumerisch demonstrativischem bzw. demonstrativverbalem *gę*, das seinerseits mit dem bisweilen artikelhaft auftretenden *ga* des Bornu sicherlich identifiziert werden kann (vgl. z. B. bei PRIETZE, Bornuspruchwörter, MSOS, XVIII, S. 110, 111).

Noch erübrigt das bei (*n*)*gäi* mitunter auftretende suffikale *ma* mit der mimalen Endung von *gim* bzw. *dim* zu vergleichen. Daß b. *ma* als Vollendungspartikel aufzufassen ist, liegt insofern klar, als die anderen Funktionen von *ma*, die im Bornu geläufig sind (Substantivbildner und Konditionalpartikel), hier nicht in Rücksicht kommen und als zudem *ma* im Sinn des Seins oder wieder der Vollendung dem Bornu keineswegs fremd ist. Damit treffen wir genau auch den Sinn von s. *m* (*me*; *ma*) in *dim* bzw. *gim* und zumal in der Glosse *e-ki(n)-me*. In dem *m* finale von *dim* bzw. *gim* steht sonach das einfache s. *me* („sein“) bzw. das *ma* perfectivum als ein Qualifikativ von *me* fest. So ist es für b. *ma* denn verständlich, daß es bei *gádi* nicht hinzutritt, indem eben hier *ga* als logisches Äquivalent von *ma* fungiert. Betrachtet man endlich die Formen *dam* und *gam* aus ihrer Bedeutungsgleichheit mit *dim* und *kim* (*gim*), so hat vor allem das von DELITZSCH supponierte *ám* als Variante von *me* keine Unklarheit an sich; dadurch ist aber auch für die erste Komponente von *dam* und *gam* (*kam*) die Wahrscheinlichkeit nahegerückt, daß es sich um das mit *di(m)* bzw. *gi(m)* identische Element handle, wenn zwar beide Male phonetische Varianten vorliegen mögen. In der Tat müssen wir uns DELITZSCH gegenüber durchaus skeptisch verhalten, der dieses *dam* mit *da* („Seite“) und dieses *kam* mit dem lokativischen bzw. genitivischen

ka („in, von“) zusammenbringt¹. Daß in Stellen wie *igi-zi bar-ra Ninā-kam* („der mit treuem Blick Angesehene *Ninā's*“) genitivisch gebildetes *kam* vorliegt, bezweifeln auch wir nicht; wir halten es aber für fraglich, ob z. B. Cyl. A. XIII, 22 in *šú-nir lugal-la-na-kam* („gleich dem Embleme seines Herrn“) ganz das nämliche *kam* vorliegt; denn das genitivische Verhältnis kann man sehr wohl schon in dem possessiven *na* gegeben sein lassen. Dies ist auch zu bedenken, wenn etwa eine Berufung auf Stellen wie *uru-nam-en-na-ka-na* („in seiner Herrschaftswohnung“) geschähe. Die in diesem letzten Beispiel aufscheinende adjektivische Kraft von *ka* (Herrschaftswohnung oder [seiner] herrschaftliche Wohnung) leitet uns zu einer weiteren Parallele zwischen sumerischer und bornuischer Adjektivbildung über.

IV. *s. ka; ge (je) = b. ku (gu); ge (ji, jě)*. — Der Identitätsnachweis hinsichtlich des ersterwähnten *ka* bzw. *ku* beschränkt sich eigentlich auf die beiderseitige Erweisung des lokativischen Grundcharakters der Formen. Dieses Lokativische wird für *s. ka* aus Beispielen wie *kuš-lū-ka* („im Leibe des Menschen“) oder *igi-šū-ga-lam-ma-ka* („vor dem Tor Šugalama“) sowie aus den zusammengesetzten lokativischen Verhältniswörtern klar. Für *b. gu* gilt diesbezüglich der einfache Hinweis auf die verbale Erweiterungsform *-gu* (im Sinn von auf, in zu): *fulétugu* (daraufzeigen): *fulétu* (zeigen), *gēnátugu* (dareinlegen): *gēnātu* (legen); *manátugu* (dazu sprechen): *manātu* (sprechen). Auch hier läßt sich z. B. ein zusammengesetztes lokativisches Verhältniswort nennen: *tsidiga...n* (unter [inmitten, zwischen])². Daß wir in diesem *ga* des Verhältniswortes die mit *s. ka* identische Partikel vor uns haben, ist zweifellos; dagegen dürfte mit *b. (u)gu* der Erweiterungsverba zunächst *s. ugu* („auf, über“) zusammenstimmen. Die Frage nach dem Zusammenhang von *s. ka* und *s. ugu* lassen wir hier unerörtert; nur beiläufig sei z. B. auf bezügliche Erscheinungen im Deutschen wie vor: für, ob: über, in: an hingewiesen, womit wir lediglich sagen wollen, daß eine letztlich wenigstens teilweise Identität von *ka* und *(u)gu* schlechterdings im Bereich der Wahrscheinlichkeit liegt. Für uns genügt, daß *ka* im Sumerischen seine formelle Parallele im Bornu hat. Für den lokativischen bzw. auch temporalen Charakter von *s. gē (je)* bzw. *b. ge* liegt der Beweis weniger offen; wir verweisen übrigens auf unsere bezüglichen Bemerkungen, die wir bei Behandlung des Genitivs angefügt haben. Darnach darf *gē* nicht im strengen Sinn lokativisch bzw. temporal aufgefaßt werden.

Ehe wir zu den Beispielen übergehen, ist noch eine phonetische Notiz über die Bornuformen von *ge* notwendig; im Bornu werden *g* und *k* häufiger sogar als im Sumer promiscue gebraucht; was den Vokal betrifft, so stehen die

¹ Wenn wir auch zugeben können, daß manche Ausdrücke von der Bildung *ám* mit dem adjektivischen gleich passend wiedergegeben werden, so ist doch streng darauf zu achten, daß *ám* als solches jenes Logikum nicht besagt; ebenso wenig wie z. B. in *mut-an-dúg-ga* („schön wie ein Stern des Himmels“) oder in *mul-dúg-ga* („schön, gleich einem Stern“) die Logika „wie“ und „gleich“ in der Zusatzvokale als solcher bereits enthalten sind. Das ist für die Deutung von *da* bzw. *ka* nicht indifferent.

² Vgl. noch: *wuga* (bei mir), *bellatuga* (bei der Stadt), *nanga* (weil, wegen). *Nanga* ist als „dies (ist) da (ein)“ zu erklären

Lautungen *ga, go, gu, gé, ge, gě* nebeneinander und es ist bei der öfteren logischen Gleichung von *s. ka* (b. *ku, ga*) = *s. gě* (b. *ge*) schier unmöglich, die Grenze jetzt genau und eben in jedem Fall zu ziehen. Dies ist namentlich zu beachten, wenn wir bald einige Beispiele zur Beleuchtung der beiden Formantien bringen.

Im Sumer ist die Adjektivbildung noch im anfänglichen Stadium; darum finden wir hier jedesmal noch die Komposition mit dem Nomen bzw. auch mit dem Verbum ohne weiteres ersichtlich vor. Das Bornu hat fertige Adjektiv- (Adverbial-) Bildungen mit *ga (ka)* bzw. *ge (jě)*; hier wird also die nominale (bzw. verbale) Stammkomponente nicht mehr als solche empfunden. Wir werden eben darum die Beispiele für den resultativ-faktischen logischen Sinn des *s. ge-* (bzw. b. *ge-*) Elements im Zusammenhang der übrigen Beispiele anführen.

- I. *s. sib-anšu-ka-ni* „seinen Eselshirten“; *ě ki-ku-sá yúl-la-ka-ne-ne* „das Haus, ihre herz-erfreuende Wohnung“; *ě Gir-su-ki-na-na* „sein in Girsu befindliches Haus, seinen girsu-ischen Tempel“.
- b. *fud-ku* nackt; *tala-ka (talaga)* arm; *kurgógu* schwer; *kurru-gu* tlei; *bógú* leer; *karęngu* nahe.
- II. *s. kuš-bi-a-gě* „das in seinem Leibe Befindliche, sein Leibinneres“; *Es nig-ud-zat-la-gě* „alles Lichte, Helle“; *dingir-gal-gal Lagaš-a-gě-ne* „die großen Götter von Lagaš, die großen lagaš-ischen Götter; *za-a-gě* „dein, deinig“; *ka-šer mu-diš-yě* „Pachtzins von einem Jahre, jährlicher Pachtzins“.
- b. *der-gě* zuletzt; *waně-gě* vielleicht; *bur-gó* zuerst (örtlich und zeitlich); *bě-ge* breit; *kiské* leicht; *maské* faul; *kěmumügě* stammelnd, stotternd; *kělmuské* finster; *ugórdeji* lahm; *kambě-ji* Freigelassener; *kalěngě* Grenze (wozu b. *karuntu* [sich nähern] und n. *kel* [Grenze] zu vergleichen sind¹); *borbú-je* Gras zum Binden (in welchem Worte der Begriff Gras eigentlich nicht ausgedrückt ist; indem nämlich *bor* oder *bar* mit dem gleichlautenden *s. bar* [binden] eins ist und in *bu* der Begriff „fressen“ gegeben ist, haben wir das Wort mit Ergänzung eines Ausdruckes für Gras als „Gras binden-und-fressen, das ist = Gras des Bindens-und-Fressens = Gras, das man zum Fressengeben zusammenbindet = Bindegas“ zu erklären²).

V. *s. šu; (a-) rá* = b. *šu (šo); ro*. — Mit diesem Gleichungspaare kommen wir zur letzten adjektiv-adverbialen Bildung; hier besteht eigentlich nur der Unterschied, daß *s. šu* als Adverbialbildung vorherrschend geworden ist, während umgekehrt im Bornu *ro* (gegen *šu, šo*) nahezu allein adverbialisch fungiert.

An der Identität beider Partikeln kann nicht gezweifelt werden; für *s. ra (a-rá)*: b. *ro* kann namentlich aus dem, was wir betreffs der Multiplikativzahl ausgeführt haben, hinreichend gelten. Die Tatsache, daß im Sumer neben einfachem *ra* das mehr substantivische *a-rá* bei den Multiplikativbildungen in Anwendung steht, vermag am Ende eben nur darzutun, daß es sich beim

¹ Der Umstand, daß *s. gě (yé)* ebenso wie *b. ge (ji, jě)* zugleich als Substantivbildner aufscheint, kann nur als eine exakte Bestätigung ihrer behaupteten Identität gelten. Vergleiche aus dem Sumerischen besonders noch *bār-bār-gě-e-ne* („die Thronsaalbewohner“); hier kann *gě* geradezu als Singularaffix für die pluralische Weiterbildung durch *e-ne* angesehen werden.

² Nehmen wir dagegen an, daß in *borbúje* das Wort *budu* (Gras) enthalten ist, so ergibt sich: binden-Gras das-ist; *je* griffe hier das *bor* wieder auf und ergänzte es im Sinne eines substantivischen Bestimmungswortes.

Vervielfältigungszahlwort um eine logische Spezies handelt, die phonetisch bzw. morphologisch markiert werden, aber wegen ihrer nächsten Verwandtschaft mit der Spezies der allgemeinen Adverbialbildung mit dieser zur formellen Einheit ausarten kann oder überhaupt von Anfang schon dialektisch als eins auftreten konnte. Im Bornu nehmen wir diese (originale oder wenigstens evolutionale) Verschmelzung wahr; das ein paarmal belegte *ra* (für gewöhnliches *ro*) ist evident eine bloße phonetische Variante, die eigentlich nur die von uns im ersten Abschnitt vertretene Ansicht illustriert, daß nämlich eine phonetische Pedanterie in unserer thetischen Vergleichungsfrage geradezu ein wissenschaftlicher Verstoß wäre.

Nunmehr können wir näher auf das Verhältnis der beiden Formantien eingehen; da sich für b. *šu* (*šo*, *şu*) noch deutlicher die Parallele mit s. *šu* (*eš*, *š*) aufzeigen läßt, erledigen wir sie an erster Stelle. In diesem Formans liegt der ungefähre Sinn „in, bei, zu“; damit stimmt vor allem die dativische Funktion des Wortes im Sumer überein. Im Bornu stimmt damit die Bedeutung des zusammengesetzten Verhältniswortes *şurro* (= in) überein. Dies führt uns auf den logischen Ursprünglichkeitsgehalt von *šu* bzw. *şu*; im Sumer treffen wir *su* (Fleisch, Leib)¹; im Bornu haben wir *şurro* (Leib). Demnach dürfen wir annehmen, daß wir es hier mit einem in verhältniswörtliche Funktion getretenen Substantiv zu tun haben. Die bornuische Zusammensetzung ist verständlich, wenn wir für *şu* den Grundsinn „Fleisch“ supponieren, der dann durch *ro* („gehen“)² nach der Bedeutung „Leib“ hin präzisiert erscheint. Der Leib ist eben das, was darinnen ist, bei oder an dem das andere liegt. Daß wir es mit der logischen Äquivalente von *ra* (*ara*) zu tun haben, ergibt sich auch daraus, daß es analog dem jedenfalls später gewöhnlichen *ara* zahladverbial stehen konnte: *min-kam-ma-šu* („zum zweitenmal, abermals“); zweifelhaft bleibt die hierbezügliche Einwertung von *ušu* („einzig, alleinig“).

Ehe wir zu den Beispielen übergehen, sei hinsichtlich des zweitgenannten Formans (s. *ara*, *ra*; b. *ro*) bemerkt, daß im Sumer eigentliche und fertige Beispiele von adverbialen *ro*-Bildungen nicht angetroffen werden; daß aber im Wesen der Weg zu derlei Bildungen gegeben war, beweisen Ausdrücke wie etwa *lugal lugal-e-ne-ir*³ („ein König königwärts, königlich, könighaft“ — „ein König von den Königen, ein König königgleich“). Der Beweis für die Identität des adverbialen b. *ro* mit s. (*a*-)*ra* wird noch dadurch ergänzt, daß der Grundsinn von *ro* adverbiale am besten mit Endungen wie -wärts, -hin, -her, -mal u. a. ä. wiedergegeben werden kann.

1. s. *zi-dè-šu* „in Treuen, treulich“; *yùl-li-eš* „freudig“; *azag-gi-eš* „hell“; *sir-re-eš ganabgù* „schreiend will ich zu ihm rufen“.

¹ Die phonetische Variation in *šu* (= in) und *su* (= Fleisch, Leib) darf nicht beirren, da wir z. B. in *şum* (schlachten) sicher den Stamm *su* (Fleisch [Leib]) vor uns haben; ein neuer Beweis für die sumerische Weltmaschigkeit in phonetischen Belangen oder für die in etwa immer noch problematische Textlesung.

² Man könnte auch an b. *ro* (Leben [Seele]) denken, doch geht auch dieses Wort nach unserer Auffassung mit dem Logikum „gehen“ hier zuletzt genetisch zusammen. Leben ist eben Bewegung.

³ Neben *ra* bzw. *ara* kommen auch *ir* und *r* öfters vor.

- b. (h)amšu kalt (adv.): hamtu erkälten; jimbiso (jimbiso); kulimšo¹ immer: jim Zeit; runsu-runsu verschieden, anders; kdussu Tag („von früh bis abends“), „bei Tag“: kabu (kawu) Tag.
- II. b. gáburo rückwärts; fuguro vorwärts; gadéro nochmals; rakro langsam; sóro sehr; nāturo hierher.

g) Aus den Partikeln.

Nur drei Einheiten von sumerischen Partikeln greifen wir heraus, um sie nach ihren Parallelerscheinungen im Bornu zu untersuchen: Die Prekativformen, die Negation und die Kopula. Es wäre ja ein Leichtes und zugleich sehr interessant, z. B. allein den beiderseitigen Bestand an den für die Psychologie der Sprache so bemerkenswerten Verhältniswörtern zu vergleichen; indes bedürfen wir für die wesentliche Geltendmachung unserer These bzw. für das Entscheidende ihrer Erweisung eines so detaillierten Vergleichungsgliedes nicht mehr. Die Berücksichtigung der Interjektionen wird insoweit für den Rahmen eines sprachvergleichenden Versuches gegenstandslos, als die mehreren diesbezüglichen Elemente bereits in den Bereich einer nicht mehr sehr differentialen Elementarverwandtschaft fallen. In betreff der sogenannten Konjunktionen verweisen wir auf den folgenden § 3, wo wir auf ein oder das andere konjunktionale Wort noch eigens eingehen werden.

Der Prekativ. — Als erste und wichtigste Form kommt s. *jé* (*ja*; *jea*) bzw. b. *je*, *yaje* (*yai*) in Betrachtung. Wir treffen diese Formen in doppelter Funktion: als Verallgemeinerungspartikel („sei es“) und als imperativisches („es sei“). Da an der Identität beider Wörtchen kein Zweifel sein kann — zur bezüglichlichen phonetischen Frage vergleiche den ersten Abschnitt — so genügen hier wenige Beispiele.

- I. s. *yé-pá* „es sei beschworen“; *yé-ri-pá* „du seist beschworen“; *yé-pá-dé-es* „sie seien beschworen“.
- b. *taje* haltet!; *baj* besteige!
- II. s. *udug-yul yé-a a-lá-yul yé-a gedim-yul yé-a* „sei es ein böser Dämon, sei es ein böser Ala, sei es ein böses Gespenst“.
- b. *u-yae* ich sei es (was auch), mag es auch mich betreffen; *ni-ya* sei es, daß du ...; *indu-yae* wer es (auch immer) sei; *gúdi céro kindágo-yayé ši-ga yakkemla nangúdi nzu céttúlegin* (Armer Bauch Fett wie es sei ihn wenn du setzest Armut seine bringt heraus = Una wenn du den Armen mitten ins Fett hineinsetzest, seine Armut bringt ihn doch wieder heraus =) Armut ist ein Fluch, gegen den es keine Hilfe gibt; *bulei nui-ya-yae batáti-ga kwolgyéno* mag der Krug dahin (gestorben) sein, die Wulst ließ er zurück.

Hieher gehören auch die imperativischen bzw. kohortativen Verstärkungswörter *a-já* (Achtung!) und *á-ye* (heiß! wohlan!) im Bornu.

Ein Unterschied der imperativisch gebrauchten Form liegt in der Stellung des Wörtchens bzw. in seiner grammatischen Lokation; während nämlich im Sumer die Voransetzung häufig ist, treffen wir im Bornu so ziemlich ausnahmslos die postpositionale Verwendung. Indessen ist dieser Unterschied schon deswegen belanglos für unsere Beweisfrage, weil eben auch das Sumer

¹ Vgl. die zeitliche Bedeutung bzw. die Verwendung in dem interrogativen Zeitadverbium Es *me-na-šu* (oder *li-šu* („wie lange?“) Für die Identität der Bedeutungen von *ra* und *šu* vgl. *anar* und *anaš* (= wozu?).

die Postposition kennt und weil im Sumer die verbalen Formen in einem noch durchaus lockeren Stadium der Anfangsentwicklung vorgefunden werden. Die Es-Variante *dè* der gewöhnlichen Prekativform *ijé* liegt vielleicht in dem Wunsch-Frage-Wort *dídédé* („sei da?“) vor, dem als attestativer Prekativ *yé* („wohl!“) entspricht. Verschiedene Erweiterungsformen der prekativen Grundform *ijé* im Sumer sind lediglich aus pronominalen Zusätzen zu verständigen und fallen schon deswegen für eine weitere Beachtung fort, weil sich im Bornu der Gebrauch der imperativischen Prekativradikale auf die 2. Pers. Sing. des Imperativs restringiert hat.

Eine zweite Parallele prekativer Formen besteht in s. *ga* = b. *go*. In beider Partikel ist der Sinn eines ungefähren „mögen“ enthalten. Um das bornuische hiebezügliche Element klarzustellen, setzen wir die indikativischen Abwendungssuffixe neben den erweiterten des Imperativ her:

1. Pers. Plur. Indik. <i>nijě</i> (<i>njě</i>)	Imper. <i>nijógo</i> (<i>mjógo</i>)
2. „ „ „ „ <i>nu</i>	„ <i>nógo</i>

Wenn wir daraus ersehen, daß die pluralische Bedeutung nicht in dem *go* als solchem gelegen sein kann; wenn wir anderseits wissen, daß die sumerische Kohortativform *ga* zumal für die unmittelbaren Redepersonen (1. Pers. und 2. Pers.) in Anwendung kam; wenn wir endlich bedenken, daß im Sumer ein imperativischer Laut *ù* fungierte, den wir wohl in dem Zwischen-*o* der Formen *nij-o-go* und *n-o-go* des Bornu wiedererkennen, so kann diese ganze Parallele nicht weiter mehr unsicher sein. Es kann darum auch hier wiederum nur eine letzte Bestätigung für die Wahrheit der Gleichung sein, wenn im Sumer neben der präpositiven Anwendung von *ga* zugleich die postpositive belegt ist; man vgl. *gù-ga-mu-ra-a-dè* („will ich dir verkünden“), wozu als Erläuterung des kohortativen Sinnes etwa die biblische Wendung „laßt uns den Menschen machen“ (= wollen wir den Menschen machen = wir wollen den Menschen machen) gehalten werden mag. Wenn es wahr ist, wie wir durchaus vermuten, daß in s. *ga* bzw. b. *go* eine logisch affektiv eingestellte Variante des im Hilfsverb s. *ge-n* (*me-n*), b. *ke-n* (*ge-n*) und *me* aufscheinenden Elements besteht; dann können b. *ungo* (sieh! oder da [ist]!) — das lat. „ecce“, ferner die hilfsverbale Fortifikation von b. *ga* z. B. beim Pronomen der 2. Pers. Sing. (*ni ga* = du wohl) oder nicht weniger wieder die prekativische Funktion von *ga* etwa bei dem demonstrativischen *tj* des Mangadialekts (wozu als logische Äquivalenz das gleich zu besprechende *ma* regelmäßig vorkommt), endlich die bisweilen einen interrogativischen Satzausdruck abschließenden Partikeln *go* und *ko* („— ist es doch?“ oder: „fürwahr ist es“) eine vertiefende und bekräftigende Illustration dieser unserer zweiten Parallele innerhalb der prekativen Bestände abgeben. Auch das b. *bāgo* („nichts“ = negatives „vorbei“, scl. ist oder sei es!) ist hieher zu rechnen, wogegen in dem schwächeren *gení* (= es ist — nicht) das einfache indikativische Hilfsverb der 3. Pers. Sing. (+ Negation) vorliegt¹.

¹ Sumerische Erweiterungsformen wie *gana*, *ganamme*, *angam*, *singa* übergehen wir; wir finden darin ein vorzüglich oder doch auch demonstrativisch zuständiges Interjektionselement, das wir in der anderen Prekativformenreihe *na*, *nam*, *nanam* herrschend sehen. Das Bornu-

Die dritte Prekativ- (bzw. Kohortativ-) Parallele ist in der Gleichung *s. mun*; *mu*: b. *mān* (*man*); *ma* veranschaulicht; phonetisch macht die Gleichung um so weniger Schwierigkeit, als wir im Haussa neben *mān* auch *mana* und *mōna* als Lautvariationen haben. Übrigens findet sich als sumerische Variante *ma* selber vor. Die im Sumer noch häufige Verstärkungspartikel *ù* ist im Bornu entfallen; ihre Setzung erscheint bereits im Sumer schwankend: *mu-ni-gù* und *ù mu-ni-gù* („sage es!“). Ohne auf die logische und psychologische Deutung des Elements näher einzugehen, bemerken wir lediglich gegen die DELITZSCH'schen Spekulationen und Kombinationen, daß wir in *mu(n)* wohl eher an ein pronominales bzw. auch verbalisches Radikale denken dürfen; mindestens wird es kaum angehen, aus der Formenmehrheit oder deren phonetische Färbung blankweg zu schließen, „daß dieses *mun* nominalen Ursprungs ist“ (Kleine Sumerische Sprachlehre, S. 66)¹.

Zur Beleuchtung der eigentlich imperativischen Richtung auch des Bornu-*man* seien noch zwei Satzbeispiele angeführt: *kačalla, činė bai mān!* (Kriegshauptmann, wohlauf, zu Roß =) Kriegshauptmann, steh auf, steig auf, wohlan und: *kuma-nžu gulžina: kačalla gōnē at man!* (Herr sein er sprach! Kriegshauptmann, nimm dies nur =) Und dazu sprach sein Herr: Kriegshauptmann, nimm es nur hin!²

Negationslautungen. — Drei Negationswurzeln treffen wir im Sumer: *nu* (*na*, *nam*); *ba* (*ra-n*); *la*. Analog dazu treffen wir im Bornu die Negationen *n- n*, *n* (*u*), *n*; *-ni* mit dem nasalen Stammlaut; *ba*; *la*.

Ein paar kurze Bemerkungen zu den einzelnen Gliedern dieser Parallele können genügen, da die Gleichungen in keiner Weise und nach keiner Rücksicht anzuzweifeln sind.

Was zunächst die nasalen Formen anlangt, so liegt *nam* als Erweiterungsform von einfachem *na* (= + *ām* bzw. *me*) ohne weiteres klar. Die Frage entsteht sonach nur in betreff des Verhältnisses von *nu* und *na*, die z. B. DELITZSCH zu sehr zu trennen scheint. Die Erwägung, daß *na* gerade vor einem folgenden *a*-Laut (vergleiche das folgende *an* oder *ām*) auftritt, legt uns den Gedanken nahe, daß *na* als phonetische Assimilierung zu *nu* gefaßt werden muß; damit würden wir auch dem b. *n- n* (*ny-n*) näher kommen. Neben dieser eben genannten Bornu-Negation (*n-n* = nein) gehört noch *gēni*

demonstrativ *na* wie namentlich das b. *ne* der ausgeprägt imperativischen Verwendung zeugen dafür, daß wir es auch in dieser Formenreihe nicht mit einer dem Bornu fehlenden Prekativradikale zu tun haben. Ob mit s. *ša*, *šin*, *šin(ga)* das bisweilen prekativisch getönte *tj* des Manga zusammenzuhalten ist, vermögen wir aus dem uns vorliegenden Material nicht zu demonstrieren. Die phonetische Möglichkeit der Annahme ist aus dem ersten Abschnitt zu entnehmen.

¹ Wenn sich DELITZSCH auf Es *u-mun* („Befehlshaber“) beruft und daraus die Genesis *mun* (= Befehl) < *mun* imperativum herleitet, so könnte damit der Anlaß zu einer Art Prioritätsfrage von sprachpsychologischer Tragweite hier aufgegriffen werden; doch begnügen wir uns mit dem Hinweis auf die substantivierende Eigenschaft der Vorsatzvokale *u*; näher auf diese mehr philosophische Frage einzugehen, ist für uns hier zu wenig thematisch.

² Hinsichtlich der kürzeren Bornuform *ma* vgl. das imperativische *maré* (= *n. ar*) z. B. in: *kanad! maré šim zāuta-ga* („bei schlimmstem Auge vor allem Geduld!“). Ferner ist hier *ma* der Akklamation bzw. Alloktion mit folgendem Imperativ zu beachten. Endlich kann das isolierte *máḡḡ* (*mak'e*) (nimm!) von *gotu* (nehmen) hierher gerechnet werden.

(nicht daher), welche Form als *ge* (ist) + *ní* (nicht) die andere mögliche Lautverdeutlichung von avokalischem bzw. unbestimmt vokalischem *n- n* (*ní-n*) darstellt. Die sumerischen Formen *nu-me* und *nam-me* (= *nu* + *ám-me*) sind Äquivalente mit b. *gēnī*.

Mehr wäre über das zweite Negationswort s. *ba* (-*ra-n*), b. *ba* zu sagen; doch haben wir die hierbezüglichen Fragen an anderer Stelle allseitig erledigt¹. In diesem Wörtchen haben wir wohl das für unsere Vergleichsfrage und die darin gemeinte sprachliche Grundeinheit typische Negationselement zu erblicken. Zu den am zitierten Ort beigebrachten Parallelausdrücken könnten für das zweite Element der sumerischen Partikel (-*ra, n*) etwa noch b. *ra* (ja oder nein! [?]) und *ra . ra* (entweder — oder) als wenigstens beachtenswert gefügt werden; dazu kämen aus Haussa *áras* (pfui!) und *ír, ár* (weg, fort!) zu vergleichen.

In betreff des drittgenannten Negationswortes schreibt DELITZSCH: „*La* wohl sicher ein Semitismus, vereinzelt da und dort, auch in den Gudea-Inschriften belegt.“ Wir können nicht umhin, gegen eine solche Behauptung, die sich letztlich nur auf ein negatives und sehr indirektes Moment stützt, das Recht einer besseren Beweisfragung geltend zu machen. DELITZSCH kann nämlich nur den Umstand auf seine Wagschale legen, daß *la* im Semitischen heimisches Sprachgut ist; demgegenüber müssen wir uns aber um den Begriff „heimisches Sprachgut“ kümmern, über ihn uns vergewissern. Oder was steht dagegen, wenn z. B. in dem Fall *la* dem Sumerischen ebenso wie dem Semitischen als Eigentum zugesprochen wird? Wenn wir zwar Sumerisch und Semitisch nicht für nächstverwandt und vielleicht nicht einmal für näher verwandt halten; dürfen sie dann gar kein Besitztum gemeinsam haben? Wir denken dabei nicht an eine elementarste Verwandtschaft, sondern geradewegs an die historische. Wir dürfen uns hier übrigens auf unsere bezüglichen, zum Teil grundsätzlichen Erörterungen im § 2 des vorigen Abschnittes berufen.

¹ „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 695 ff. In freundlicher Weise hat uns zuerst SCHUCHARDT durch eine Privatmitteilung auf die arabische Entsprechung von n. *abadān* (*ebedēn*) ابادا aufmerksam gemacht. Später schrieb uns Prof. PATSCH (Mautern): „... Nun ist aber *abadān* nichts anderes als arab. أَبَدًا, ein adverbialer (temporaler) Akkusativ mit Nunation von أَبَدٌ (Ewigkeit). *Abadān* oder in vulgärer Aussprache *ebedēn* bedeutet: in Ewigkeit (nicht), niemals oder immer — cf. franz. *jamais* — hat somit nichts zu tun mit s. *ba* oder *ba-ra*.“ Nun lag ein Versehen unsererseits nicht vor, indem wir sehr wohl um die arabische Form wußten und auch im arab. ابادا den Bestandteil *ba* erkennen zu müssen glaubten; man vgl. b. *dīm* (ewig) und s. *ulu-tin* (Zeit) oder ferner noch b. *dīn* (fertig), ein Wort, das übrigens auch im Hamitischen (z. B. Mehri *temm, tumm* [= zu Ende]) vorkommt. Das Vorsatz-*a* wäre substantivierend zu *ba* + *dan* (= das, was nimmer je zu Ende ist); als absoluter Kasus konnte dieses Nomen dann freilich fungieren, zugleich erscheint so aber dessen negativer Akzent möglich. Man beachte hiezu, daß z. B. im Bedaue die Verbalmodi durch *bā* negiert werden, wozu Kafa *bā, bē*, ferner kopt. *pe* und äg. *pw* gehören. Mit n. *bū* (KD.), *fāy, fī* (FM.) sind wohl auch die ägyptischen Negationen *bw* und *bn* zusammenzubringen. Es wird auch so unsere Vermutung bestätigt, daß die sogenannten hamitischen Sprachen dem Sumerischen um eine Stufe näher stehen als der semitische Typ; sie liegen eben auf der Bahn, auf welcher die Völkerwelle, von Sumer kommend, in Bornu eine wenigstens relative Endstation hatte; auf diesem Wege sind die hamitischen Reste und Wahrzeichen der von der aufstrebenden Semitenmacht wegdrängenden Kulturstämme deutlich (oder sollen wir mit einer relativ vorkulturellen Abzweigung rechnen müssen?).

Daß *la* jedoch auch für Bornu als genuines Sprachgut angesehen werden darf, würden wir schon aus der Tatsache schließen, daß diese Negation in uraltem literarischem Material auftritt; und dies in dem mit Haussa näher zusammengehenden Manga, wobei eben zu berücksichtigen ist, daß *la* im Haussa trotz seiner häufigeren Arabismen nicht vorgefunden wird; daraus nämlich scheint der Schluß abzuleiten, daß in dem *la* des Bornu ein Element feststeht, das mit der gleichlautenden sumerischen Negation auf demselben Boden gewachsen ist. In der Tat scheint *la* zu jenen grammatischen Bestandteilen des Bornu zu gehören, die gerade dieser Sprache — mehr als dem Nuba oder Haussa — das Siegel einer engeren genetischen Gemeinschaft mit dem Sumerischen aufgedrückt haben; es ist eben in unserem speziellen Fall noch zu bedenken, daß „Arabismen“ im Bornu öfter den Weg über das Haussa genommen haben; endlich ist auch hier zu sagen, daß sich fremde Sprachen auch historisch nicht absolut fernstehen; damit wird man, zumal auf dem Boden der weitergreifenden und tiefer schauenden vergleichenden Sprachwissenschaft, schließlich doch einmal rechnen müssen. Wir vermögen uns nach alledem nicht für die Annahme zu erklären, daß das Negationswort *la* im Bornu nicht bodenständig und ursprünglich sei.

Die Kopula. — Unter Kopula verstehen wir hier die einfache Bindung von Wort und Wort, das deutsche „und“. In dieser Funktion bzw. Bedeutung treffen wir drei Ausdrücke in unseren beiden Vergleichungssprachen: s. *bi* (*ba*), *da* und *bi-da* (*banda*); b. *wa*, *da*, *wonde*.

Hinsichtlich s. *bi* (*ba*), b. *wa* bleibt die Gleichung in keiner Richtung unklar, was übrigens schon aus dem beim Personalpronomen und anders wieder beim Adjektiv (Adverbium) Gesagten erhellt.

Etwas mehr ist auf das zweite Gleichungspaar (s. *da*, b. *da*) einzugehen, nicht zwar deswegen, weil die Gleichung irgend zweifelhaft wäre, sondern lediglich aus dem Umstande, daß im Bornu das Wörtchen *da* fremd zu sein scheint.

PRITZE bemerkt in seinen „Bornuliedern“ gelegentlich, daß *da* ein Haussawort sei; daran glauben zwar auch wir; allein damit ist die Frage, ob dieses grammatische Element nicht auch im Bornu zu Hause sei, für uns um so weniger schon abgetan, als Bornu und Haussa eigentlich, wenn auch nicht zunächst, zusammengehören. Daß nun *da* wirklich auch bornuisches Sprachgut ist, meinen wir durch folgende Momente hinreichend erhärten zu können. Erstens erscheint *da* in dem sicher bornuischen, innerhalb des Haussa nicht belegten *wonde* (= *wa-n-da*) („und mit noch, und ferner“). Zweitens findet sich *da* im Bornu bei Zusammensetzungen bzw. auch in selbstlogischer Eigenschaft; so haben wir b. *di-tu* = h. *dama* (mischen, vermengen = mit, zusammen sein lassen); im Sumer, wo sich neben *da* auch *di* findet, müssen *dam* und *tam* (zugesellt) damit verglichen werden. Ferner: *rād-tu* (anlehnen); *tu-s-gatu* (var. *to-s-gatu*) (vermischen); *pad-tugu* (zusammenstellen, aneinanderlegen). Drittens findet sich beim nomen numerale das verstärkte *da* als *tatta*: *mégun tatta 'ndin* (= zehn und zwei = 12). Der Lautwandel b. *t*:h. *d* findet sich genügend aus b. *ta* (*ta*) = h. *da* (Kind) belegt. Darnach dürfen wir wohl in betreff des b. *da* folgendes festhalten: Im Bornu ist die Partikel *da* schon sehr früh von *wa*

zurückgedrängt worden, während dasselbe Element im Haussa gegen *wa* immer mehr in Gebrauch gekommen ist; überhaupt kann hier die mehr allgemeine Bemerkung angebracht werden, daß sich innerhalb des bornuischen Partikelmaterials ein im Sumerischen keimhaft vorgebildeter weitreichender Prozeß der uniformierenden Reduktion geltend gemacht hat. Das ist hier zu beachten und wird z. B. aus dem Ineinanderfließen von bornuischem *wa* und *ma* unzweideutig bestätigt.

Über die dritte Gleichung s. *bi-da*, *banda*: b. *wonde* ist nach dem Vor- ausgegangenen nur wenig mehr zu sagen. Einzig die Zwischennasale bleibt zu bestimmen. Sie tritt im Sumer und Bornu gleichmäßig auf und ist schon insoweit für beide Sprachen in derselben Art zu erklären. Diese Nasale nun dürfte nichts anderes als das phonetische Signum der logischen Bindung der beiden „und“-Bezeichnungen (*bi* bzw. *wa* und *da*) sein. Ziemlich klar liegt dieser Sachverhalt im Bornu, wozu z. B. in dem supererogatorischen *n* des Ausdruckes *wumu-n-nima-n* (ich und du) das lautlich weniger angängige *wa* (*wuma wa nima-wa*, wofür wohl *wua niwa*) ersetzt werden soll. Was den Gebrauch von s. *bida* (*banda*) bzw. b. *wonde* anlangt, so ist zu bemerken, daß die Partikel mehr beim Satz als beim Wort fungiert und insofern eher verbalisch steht. Bei verbalen Ausdrücken bzw. zwischen Satzgedanken ist es ja durchaus verständlich, daß die Bindung gewissermaßen doppelt geschah und daß alsdann beide Bindeelemente in der phonetisch am nächsten liegenden Nasale zu einem Lautwort verknüpft wurden. Logisch könnte hier etwa lateinisches *at-que* verglichen werden.

Ob in dem von DELITZSCH zum Beispiel dem Semitischen angewiesenen Bindewort s. *û* eine Modifikation der Parallele s. *ba* (*bi*), b. *uq* anzunehmen ist, müssen wir abwarten; vielleicht läßt sich bezüglich neues Material oder weiterer Aufhellung der sumerischen Grammatik und Phonetik auch da ein sicherer Entscheid gewinnen. Vorläufig möchten wir die Zusammengehörigkeit von s. *û* und b. *uq* als mindestens sehr wahrscheinlich annehmen. Man vergleiche übrigens, was wir in fast dem nämlichen Betreff bei bezüglich adjektivisch-adverbialen Formans gesagt haben; etwa an englisches *of* und *off* zu denken, kann immerhin zur Klärung der Frage verhelfen; oder noch mehr können da vielleicht englisch *to* und *too* berücksichtigt werden.

§ 3. Konjunktionen und Satzbildung.




Die Erkennung der sumerischen Syntax steckt wohl noch sehr in den Anfängen; ihre Bloßlegung systematisch in Angriff zu nehmen, kann natürlich unsere Aufgabe hier nicht sein. Nur zwei syntaktische Erscheinungen greifen wir heraus, um die Übereinstimmung zwischen Bornu und Sumer auch im Aufbau der einfachen und komplizierten Rede vorzuzeigen. Und zwar soll an erster Stelle die Gestalt des einfachen Satzes besprochen werden; an zweiter Stelle werden wir das hypothetische „wenn“ bzw. einen hauptsächlichlichen Ausdruck dafür (s. *ša*, b. *ja*, *ija*) ansehen.

Das Charakteristikum des sumerischen wie bornuischen Satzes liegt in der rigorosen Endstellung des Verbums; sowohl im Indikativ als nicht weniger auch im Subjunktiv und Imperativ finden wir in den beiden Sprachen das

Verb am Ende des Satzganzen. Es geht sonach das Objekt voraus, das direkte und das indirekte; die mit letzterem manchmal verwandte oder geradezu zusammenfallende adverbiale Bestimmung präzediert in gleicher Weise. Näherhin finden wir jedoch zwischen Bornu und Sumer auch darin Übereinstimmung, daß das indirekte Objekt und analog die adverbiale Bestimmung zwischen das direkte Objekt und das Verbum treten; daß diese Wortfolge nicht schlechthin ausnahmslos gilt, enthält eine weitere Kongruenz in den zwei Idiomen und hängt zum Teil wohl mit dem bisweilen unleugbaren logischen Ineinanderfließen der beiden Satzgliederarten zusammen. Der einfache Satz baut sich also hier und dort in gleicher Weise auf. Ein paar Beispiele mögen der Vollständigkeit halber diese eine große und eigentlich für sich bereits wesentliche Parallele von Bornu und Sumer veranschaulichen.

- S. I. *mā-e lū* «*Engiṇa* men ich bin der Mann Engi's; *enēnēne yul-a-meš yemmanstrēs-am* mögen sie, die Bösen (= die böse sind), ihm fernegetan werden!
- II. *Gū-de-a ē* «*Nin-gir-su-ka* «*Babar-dim gē-ta ba-ta-e* Gudea machte den Ningirsu-Tempel gleich der Sonne aus der Nacht hervortreten; *ē lugal-nā zi-dē-šū mu-dū; sib-zi Gū-de-a an ki im-da-šer ud-sar-gibil-dim men ne-il mu-bi kūr-ša-šū yad-ne ē* das Haus seines Herrn ba te er in Treuen; der treue Hirte Gudea knüpfte den Himmel an die Erde, trug gleich der Neumondsichel das Diadem, ließ seinen Ruhm in das Land hinein strahlen (= in das Land hin erstrahlen).
- B. I. *kažēgar tsukuri* das Schwert fiel nieder; *nī-ma lenē* auch du geh' hin!
- II. *ngaltāu-ni na-atun gēnangi* mein Wurfmesser legte ich an diesen Platz; *birri dene* koche das Essen; *birri dese* er kocht das Essen; *fē karagaro jaski* ich brachte die Rinder in den Wald fort; *digal kēlissē dinar buntatuno* auf Betten mit goldigen Bettdecken schlafen sie; *wotiga dabunumin tatkuno* das Schicksalsbuch wird er von deinem Halse nehmen.

Wie das indirekte Objekt bzw. die adverbiale Bestimmung dem direkten Objekt vorangehen können, zeigen die folgenden zwei kurzen Sätze: s. Es: *kūr-kūr nigina-zu izi mun-dan-šub* (an alle deine Länder hat er Feuer angelegt); b. *nabimunro njema magene* (wünsche deinem Propheten viel Gutes!).

Mit der zweiten Parallele berühren wir die nachgerade berühmt gewordene Streitfrage um die Lautung der sumerischen Kopula. Uns löst sich diese Frage klar und ganz und glauben wir gerade da ein Musterbeispiel dafür urgieren zu müssen, daß die sumerische Grammatik (und Lexikographie) aus seinen näheren Afrikaverwandten noch sehr aufgehell't werden mag. HAUPT (Die sumerischen Familiengesetze, Leipzig 1879) war es besonders, der zum erstenmal auf die Kopulalautung *ša* hingewiesen hat, dabei aber in den Irrtum verfallen ist, eine Kopula *u* (*ū*) gänzlich zu abrogieren; daß er hiebei trotz der umfassendsten Anstrengungen nicht alle entgegenstehenden Momente zu entkräften bzw. zugunsten seiner Annahme zu deuten vermochte, zeigte seine Schwäche, die eben in dem *nimium probare* lag. HAUPT hatte den Stand der Frage so angegeben: „Meine Lesung der sumerischen Kopula  („und“) wird überraschen; doch glaube ich ihre Richtigkeit bis zur Evidenz dartun zu können. Zweierlei werde ich dazu beweisen: 1. Daß  im Sumerischen weder *au* (Oppert, Ménant), noch *ua* (Sayce, Lenormant), noch etwa, was eigentlich das verhältnismäßig Berechtigteste wäre, *u* gelesen werden darf; 2. daß vielmehr a) das Zeichen  im Sumerischen den Lautwert *ša*

hatte, und *b*) daß $\langle \text{I} \rangle \text{E}$ auch in der Bedeutung ‚und‘ im Sumerischen *ša* gelesen wurde. Daraus ergibt sich dann einmal, daß $\langle \text{I} \rangle \text{E}$ nur eine Abkürzung von $\langle \text{I} \rangle \text{E}$ ist, und sodann, daß der Lautwert *u* der Zeichen $\langle \text{I} \rangle \text{E}$ bzw. $\langle \text{I} \rangle$ assyrischen Ursprungs ist“ (im angeführten Werk, S. 37 f.). Wir können uns hier auf die sehr invektiv gehaltenen Beweisführungen HAUPT's nicht einlassen, zumal es für unseren Zweck gar nicht notwendig ist; zudem befinden wir uns ja mit ihm zum Teil auf derselben Basis, indem wir die Existenz einer sumerischen Satzpartikel (Konjunktion) *ša* gleichfalls behaupten. Darum gehen wir auf eine für uns wichtige Schwäche seiner Hypothese ein. HAUPT sagt (a. a. O., S. 40 f., Note 3): „Sonderbar ist es, daß sämtlichen sumerischen Imperativformen, welche durch Präfigierung von *mê*, *mê-ni*, *mun-ni* gebildet sind, in den bis jetzt veröffentlichten zusammenhängenden Texten die Kopula ‚und‘ vorausgeht. Daß dieses vorstehende *ša* wirklich die Kopula ist, lehrt das Paradigma II R. 39, 7—10 *e, f*, wo Zeile 7 dem s. *mu-un-ni-gu* ass. *ḫibišu* (sage ihm‘), Zeile 8 dagegen dem s. *ša-mu-un-ni-gu* ass. *ḫibišu-va* (*ki-bi-šuv-va*) (sage ihm und‘) entspricht.“ D. H. MÜLLER (Die Geschichte Hammurabis, Wien 1903, S. 257) hatte schon mit viel Recht dawider bemerkt: „Nun glaubt denn jemand ernstlich, daß es eine Sprache gibt, wo die Kopula, welche zwei Sätze oder zwei Verba miteinander verbindet, vor dem ersten Verbum gesetzt wird? Beispiele, daß die Kopula nach dem zweiten Substantiv oder Verbum gesetzt wird, sind bekannt. Daß aber die verbindende Kopula vor dem ersten der zwei verbundenen Glieder stände, ist nicht glaublich ... Diese Imperativformen haben in allen von HAUPT angeführten Fällen, soweit sich erkennen läßt, etwas von Bedingungssätzen, wie ja auch in anderen Sprachen der Imperativ gerne konditionell gebraucht wird.“

MÜLLER hatte für die Partikel die Bedeutungen „wenn, als, da, nachdem usw.“ geltend gemacht. In diesem Sinne treffen wir nun im Bornu die verbale Suffixform *ja* bzw. *ija*; da diese Lautungen an die imperativische Stammform des Verbums tritt, erscheint eine Parallele schon darum sehr nahelegend. Entscheidend läßt sich diese Annahme bzw. Tatsache aber von der phonetischen Seite her ergänzen.

Zunächst finden wir ein lautgesetzliches Verhältnis zwischen Bornu und Sumer, das genau unsere Auffassung erweist: s. *š* (*s*, *z*) = b. *j* (*j*, *y*). Vorerst etliche Beispiele hiefür:

Sumer	Bornu
<i>šer</i> binden	<i>gjero</i> binden
<i>sud</i> entfernen	<i>jado</i> fortbringen
<i>sir, sir</i> entfernen, ausreißen, ausrotten	<i>jirtu</i> fortwerfen
<i>sig</i> anfüllen, auffüllen, ausfüllen	<i>jiko</i> hineintun, hineinstecken
<i>sir, sur</i> schreien	<i>jiro</i> schluchzen, schreien
<i>šu</i> Gesamtheit; <i>su</i> vermehren	<i>jo-ro</i> zusammen, insgesamt
<i>st, stm</i> geben, hergeben	<i>ji-o</i> schenken
<i>sil</i> Straße	<i>djili</i> Streifen
<i>si-il-si-il</i> zerschmeißen	<i>jeltu</i> stoßen
<i>sa</i> Geflecht	<i>jeto</i> flechten
<i>šid</i> hersagen, aufsagen	<i>jéta</i> Antwort
<i>zig</i> austreiben	<i>joktu</i> treiben
<i>zi(d)</i> recht, wahr	<i>djire</i> wahr

sa schneiden

šar für: 3600 (wohl als unbestimmte, größere
Zahlangabe zu fassen)

gaz zerschmeißen

šeš einreiben, salben

gašam (*gas-ám*) weise, verständig

ja-na Messer

járu pal einhundert (wohl anfänglich auch
als größere Zahlangabe zu verstehen, wie
schon die Bezeichnung des ein bei diesem
Ausdruck für hundert verrät)

kajatu beschneiden

(*n*)*jassá* abwischen

keji-tu bekömmlich sein

Die Wandlung von *j* und *s* ist übrigens innerhalb des Bornu selber belegt; man vgl. z. B. *bali kosia* = *kojia* (übermorgen); *isso* = *ijo* (kommen); *kěnsa* = *kěnja* (Getränk) neben anderen im Verlauf der Abhandlung bereits erwähnten bezüglichen Beispielen¹: Den gleichen Vorgang beobachten wir nun im Haussa und Nuba; auch in diesen beiden Sprachen, um dieses Nebenargument wenigstens anzudeuten, finden wir den Wechsel von *j* und *s*, nach beiden Richtungen: innerhalb der zwei Sprachen selber und von Haussa und Nuba zum Sumerischen. Nur ein paar Beispiele mögen genannt werden: Für die 3. Pers. Sing. masc. des Personalpronomens haben wir im Haussa die beiden Formen *ži* (Sokoto) und *ya* (Kano). Im Nuba die KD.-Formen *kizir*, *wissi*, *žuk* neben den FM.-Formen *kijir* (Hülse), *winji* (Stern), *jug* (waschen). Ferner sind die Gleichungen wie *s. šum*: *h. yanka* (schlachten), *s. še-ir* (Herr): *h. jěra* (anordnen), *s. sir*, *sir* (lang sein): *h. jira* (das Warten), *s. še(g)* (willig sein): *h. jī* (gehörchen), *s. sud* (caus. entfernen): *h. yada* (wegwerfen): *s. šum* (schlachten): *n. jom* (schlagen), *s. šur* (regnen): *n. jór* (naß), *sig* (niederschlagen): *n. jak* (niedertreten), *s. sur* (schreien): *n. jor* (laut weinen, jammern, heulen) hieher zu beziehen.

Durch solche Erwägungen und Vergleichen wird die Parallele *s. ša*: *b. ja* zweifellos, zumal die Suffigierung im Bornu die lautliche Vernachlässigung in der Richtung nach dem palatalischen *j* hin nur begünstigen mußte; schließlich wäre die Beibehaltung der sumerischen Lautung bei der suffikalen Fügung der Wenn-Partikel phonetisch nicht einmal immer angängig gewesen.

Nun wird allerdings die ganze mit dem *s. ša* bzw. *š* verwickelte Fragenreihe klar: Wir haben es im Sumer mit zwei Partikeln zu tun, deren Formen *ša* und *š* (*ua*) sind und die im Bornuischen als *ja* (bzw. *ya*) und *ua* erscheinen. Die erstere Form steht öfters in der Bedeutung von „wenn, da, als, nachdem, sobald“ und hat dann seine ungeschwächte Parallele in *b. ja* (*ija*); *s. š* dagegen ist kopulativ und zumal auch konjunkional (sätzeverbindend) und entspricht durchaus der ebenfalls öfters syntaktisch gearteten Form *wa* (*ša*, *šq*). Es wird aber weiterhin noch klar, daß *s. ša* auch die Bedeutung „und“ gehabt haben konnte; denn im Bornu findet sich ein suffikales *jě* beim Verbum mit anknüpfender Bedeutung, in manchmal geradezu unverkennbarer Äquivalenz mit *wa*. Sind *b. ja* und *jě* als ursprünglich identisch zu begreifen, dann wäre letztere Form lediglich als phonetische Abschwächung (Verbrauchung)

¹ An der Stelle ist Gelegenheit, auf das bornuische Anredepronomen *ya*, das zugleich als Vokativzeichen fungiert, hinzuweisen und dasselbe mit sumerischem *za* („du“) zusammenzubringen. Unsere einschlägigen Gedanken im dritten Abschnitt, § 2 d erfahren so eigentlich ihren harmonischen Abschluß.

des in der Konditionalpartikel noch voller aufscheinenden *ija (ja)* anzusehen, was im Verhältnis zu der beiderseitigen bzw. jedesmaligen logischen Wichtigkeit und Verwendungshäufigkeit, die hier und dort verschieden sind, keinerlei Schwierigkeit an sich hat. Wir könnten noch eine letzte Frage hier zur Erörterung bringen: Inwieweit s. *šu* der modalen Färbung mit dem verallgemeinernden Modalrektiv *ya/e* des Bornu zu identifizieren ist¹. Doch liegt diese Frage für unsere hiesige Wenn-Parallele zu sehr abseits und muß es genügen, auf die Fährte aufmerksam gemacht zu haben.

Wichtiger bleibt für uns ein näheres Eingehen auf die zwischen HAUPT und MÜLLER diskutierte Erscheinung, daß sich die *ša*-Partikel gerade vor imperativischen Verbalformen findet. Wir können diesbezüglich vor allem mit dem oben schon zitierten Gedanken MÜLLER'S einverstanden sein, wonach im hypothetischen Satzausdruck öfters in den Sprachen imperativische Formen angewendet werden. Man betrachte übrigens nur z. B. das einfache Logikum „sterbe und² du wirst leben“ („wenn einer sein Leben verliert, wird er es gewinnen“); oder auch: und sterbe, so lebst du. Dazu kommt nun die bestätigende und übereinstimmende Tatsache, daß nur die erste der zwei verbundenen Verba in der imperativischen Formierung auftritt. Endlich wird der von HAUPT als bezeichnend hervorgehobene Fall aus II R. 39, 7—10 e, f lehrreich; wir übersetzen nämlich: sage ihm... wenn aber (oder und wenn) dies „sage ihm“, (dann)... Zur beiläufigen Illustrierung unseres hierbezüglichen sprachlogischen Falles mag der Hinweis auf die Mehri-Partikel *asé* = („wenn nicht“) nützlich sein; dieses Wörtchen ist die imperativische Frage: willst du? Man denke z. B. etwa an den Ausdruck: willst du kommen? sonst werde ich dich holen lassen = wenn du nicht kommst, laß ich dich holen! Daß im Sumer die Partikel präfigal, im Bornu suffikal steht, beruht auf dialektischer Lokation, die innerhalb des hier ersichtlichen Spielraumes jedenfalls indifferent war; der Unterschied selber datiert von jener Zeit, zu der in der gemeinsamen Stammsprache von Bornu und Sumer die syntaktischen Elemente noch locker lagen.

Schlußbemerkung.

Der um die allgemeine und zumal auch die afrikanische Sprachwissenschaft verdiente F. N. FINCK sagt in seiner Abhandlung über „Die Klassifikation der Sprachen“ (S. 7f.): „Die Erwägung, daß das zu Klassifizierende eine Fülle von Tätigkeiten ist, muß jede Klassifikation, die einen dinglichen Charakter der Sprache voraussetzt, also auch die sogenannte genealogische Klassifikation verurteilen...“ Diese allgemeine Sentenz bedarf jedenfalls dort einer Korrektur, wo es sich um eine erstarrte Sprache handelt, deren Fortläufer klar erkennbar sind; die erstarrte Sprache ist für uns in einem wahren Sinn auch dinglich. Wer auf das genealogische Moment in der Klassifizierung des historischen Sprachenmaterials vergißt oder verzichtet, stellt sich ebendamt außerhalb

¹ Vgl. DELITZSCH (Kleine sumerische Sprachlehre, S. 39): „Eigentümlich ist der Gebrauch des modalen *š* hinter Partizipien...“ Wir übersetzen *ban-gaz-eš* (er ist irgendwie [= wie immer] hingemordet worden); doch vgl. n. *os* beim Verbum.

² „Und“ hier wohl logisch nicht eins mit der Kopula.

des Bodens einer realen Beurteilungsmöglichkeit in allerwichtigsten sprachphilosophischen und sprachpsychologischen Belangen. Wir können aber noch mehr sagen; die schlechthinige Abweisung des Prinzips irgendwelcher genealogischer Klassifizierung hat auch schwere Bedenken wider eine morphologische Klassifikation der Sprachen im Gefolge. Oder was soll in morphologischer Rücksicht wesentliche Sondierung sein? Und wie sollen wesentliche Sondierungsmomente fixiert werden, eben ohne die sprachpsychologischen Behelfe aus der vergleichend-genealogischen Rückverfolgung der ganzen Idiome und der großen Typen? Einfach allerdings ist die Absage an den genealogischen Klassifizierungsgedanken und schwierige Fragen und beschwerliche Untersuchungen werden so umgangen; aber der Wahrheit und damit der Wissenschaft ist mit diesem nackten Theorem nicht gedient.

Von solchem allgemeinen Gesichtspunkt aus wird sich das von uns hier angebaute Resultat vor allem lohnen: Die großen afrikasprachlichen Phänomene sind aus ihrer engeren genealogischen Beziehung zum Sumeridiom wesentlich mitzuverstehen. Aber auch umgekehrt werden die Erscheinungen der gesamten sumerischen Grammatik von Afrika her Licht gewinnen. Dies wird namentlich durch zwei Untersuchungen zunächst zu verdeutlichen sein: durch eine kompendiöse Charakterisierung der Bornusprachgruppe bzw. des bornuischen Sprachastes; und zweitens noch durch die Erweisung einer eigentlichen, wenn auch nicht näheren Verwandtschaft des Bornu mit dem gewaltigen Sprachtypus der Bantusprachen und der Bantoiden. Durch diese beiden Untersuchungen wird endlich eine großzügige und solide Klassifizierung der afrikanischen Sprachen überhaupt möglich. Da ist die letzte Frucht der vorliegenden Arbeit zu finden.

Eine andere Frucht, die aus unseren gegenwärtigen Untersuchungen gewährleistet wird, betrifft die erstmalige Ermöglichung einer realen und tiefreichenden Erfassung bzw. Erledigung des sumero-semitischen Verhältnisproblems; die Präzisierung des diesbezüglichen Ergebnisses ist im zweiten Abschnitt, § 2, geschehen. Gelegentlich wird auch in dem „Handbuch der sumerischen Sprache“ darauf Rücksicht genommen.

Schließlich aber dürfen wir wohl sagen, daß wir dem Hauptzweck unserer Abhandlung durchgängig treu geblieben sind: Jene Verwandtheiten zwischen Bornu und Sumer sollten aufgezeigt werden, die eine strenge Zugehörigkeit der zentralsudanischen Sprache zur Kulturwiege vom Euphrat und Tigris bzw. ihrer Mutter, dem Sumervolke, unleugbar verdeutlichen. Daß wir ab und zu auf parallele Bestände oder Funktionen des Haussa oder Nuba aufmerksam gemacht haben, kann um so weniger befremden, als eine derartige Lizenz der vergleichenden Sprachforschung geläufig ist; und hier zudem handelte es sich stets um klare Parallelen von Sprachen, deren wenigstens teilweises Ineinandergreifen für den Sudansprachkenner notorisch sein muß.



On the Origin of Tribal Names.

By GÖSTA LANGENFELT, Upsala.

Up to now nothing — or very little — has been written upon this theme. Ethnographers carefully exclude, as it were, all remarks on the meanings of the different tribal names, or, what is worse, are not convinced themselves that the tribal names, recorded in their books, are real names, original names. It is, of course, a big task, when journeying in a wild country, to get at all the facts related to the tribe one is studying at the time; the task becomes greater when one tries to collect facts about neighbouring tribes, perhaps enemies to the former. It ought, however, to be pointed out to how great an extent the material is reliable as concerns the tribal names. Below will be shown curious instances of such methods of research formerly practised by prominent ethnographers. From their mistakes and carelessness we may also have something to learn, when we turn to study the classical writers' paragraphs about our forefathers.

A. ERDMANN in his interesting book „Über die Heimat und den Namen der Angeln“ (Upsala 1890) has given the four principal categories of formation of tribal names in Teutonic tribes (vide p. 75 ff.). The categories are as follows, according to different formative principles:

A. Der Name bezieht sich auf die geographische Lage oder die natürliche Bodenbeschaffenheit des Stammsitzes (i. e. toponymics), e. g. Marcomanni, Aviones, Vangiones, Falahi, Holceta, Heinir, Sygner, Amsivarii etc.

B. Der Name ist von der Hauptwaffe des Stammes oder einem äußeren Charakteristikum der Stammesmitglieder hergenommen, e. g. Saxones, Heruli, Suardones, Langobardi, Vandali, Chatti, Chattuarii, Cherusci.

C. Der Name hebt eine geistige Eigenschaft des Volksstammes hervor und ist ursprünglich ein ehrender Beiname gewesen, e. g. Frisii, Thuringi, Sugambri, Aestii, Sciri etc.

D. Der Name bezeichnet Zusammengehörigkeit im Gegensatz zu (politisch) fremden Stämmen, e. g. Suebi, Alamanni, Semnones, Silingi, Lugii, Gewisse.

How far do these categories apply to the formation of tribal names in general?

Literature does not help us very much to elucidate this problem. The explorer registers that this tribe is called so and so, perhaps makes some extravagant conjectures, or perhaps leaves out such things altogether. Moreover, we are not told if the name is current among the natives themselves, or if the tribe used to be called so by others. Mr. WATERMEYER comments on this¹ when writing about the word "Hottentot": "But it (sc. Hottentot) is as little a Hottentot word as Kafir is a native word, though those whom we call Kafirs call themselves Kafirs to us." It must be confessed that the results of such an ethnographical investigation suffers a great deal when tribal names

¹ Trans. of the Phil. Soc. 1866, p. 15.

are left unexplained, since they could afford us valuable information as to the mental processes of Primitive Man.

It seems natural to me that tribes, who live isolated in the woods or by the sea, would at the very first stage of culture designate themselves by a name indicating the superiority of Man to animals and things. This is what actually happens. KOSSINNA (I. F. VII, 302) mentions a long list of tribal names with this meaning: "Wenn sich die Eskimos irgendwo *Kerali*, anderwärts *Inuit* oder *Inuk*, im Mackenziegebiet *Tschiglit*, samojedische Stämme *Chasowa* oder *Irgum*, tungusische Stämme *Boje* und *Donki*, kamschadalische Stämme *Kroschscha* und *Itälmen* nennen, so bezeichnen sie sich nur als Menschen." With regard to the Esquimaux COMTE DE CHARENCEY tells us¹: "Le nom d'Inuit ou 'Hommes' est celui que s'appliquent assez volontiers les diverses tribus de cette race (sc. Esquimaude). Ils se considèrent, en quelque sorte, comme les hommes par excellence. Ils ne font, en quelque manière, que suivre l'exemple (!) de bon nombre d'autres nations spéciales du Nouveau-Monde. Ainsi, les termes d'Illinois (< Illini + ois), de Lénâpés, par lesquels se désignent des peuplades de souche algique, répondent eux aussi à notre mot 'Homme'." The national name of the Hottentots is Khoi-Khoi (pl.), "men". In Trans. of the Phil. Soc. 1866, quoted above, an extract from the vocabulary of the Namaqua language is found (p. 18): *Khoii*, a person; *Khoip*, a man; *Khoi-Khoip*, a Hottentot (sg.); thus a reduplicated form accentuates the fact that Hottentots are nothing but "men" "par excellence". It is added that *Maori*, a native of New Zealand, also means "man". BRYCE mentions in his "Impressions of South Africa" (London 1900, p. 66) that "those whom we call Kafirs, call themselves *Abantu* or *Bantu* (the people). The word *kafir* is Arabic, means an infidel (literally, 'one who denies')". The Indians of South America, known as *Arawak*, designate themselves inter se as *lokono* or *luk-kunu*, human beings². For "deutsch" cf. however, FISCHER in P. B. B. 18. 203; and LANGENFELT, Toponymics (Upsala 1920), p. 19. The inhabitants of a Swedish district Varend are called *Vir dar(na)*; according to general opinion this word is cognate with Lat. *Vir* man. (LINDROTH opposes this view, cf. Namnoch Bygd VI, p. 41, but on the other hand LINDROTH tries to derive the *liothida* in JORDANES from *leyd*, people, in contrast to different attempts to explain it as a derivation of *Luggude*, or *Löddeä*.)

A neighbouring group consists of those names that indicate notions such as "we", "confederates", "our own." An Indian tribe, recorded as *Ča-kapura* Indians (Soc. d. Am. 10, 1913, p. 157), calls itself *huači*, which seems comparable with their expression for "we": *huaya-hu*, *huače*. Swedes in their

¹ Société des Américanistes 2, Paris 1899, p. 119.

² Cf. Oxford Survey: South Africa (London 1913, p. 145): The word (Bantu) itself, *Abantu*, is the plural of *mu-ntu*, which means in the districts of the principal West Coast tribes a "human being".

³ Cf. Soc. d. Am. 10, 1910, p. 476.

⁴ In this connexion it may be mentioned that those instances, quoted by LINDROTH (l. c. p. 70 ff.) of ON. *gautar*, *fyrðar*, *gotar*, *ljónar*, *ytar* in the sense of "men" are secondary just as in Early NE. a Brabanter may mean a mercenary.

OE. costume *Sweon*, or Tac. *Suiones*¹ represent the same notion: "our own"; the word has been interpreted so by several scholars, lastly by NÖREEN (Spridda Studier II), who calls his New Swedish Grammar only "Our language" (Vårt Språk) which is only a translation of *Swedish*. The *Suebi* of classical writers, localised in Germania, have undoubtedly to be interpreted likewise "our own." LAISTNER² has pointed out the relation between *Sue-* in both these names and O. Fris. *swēs* (related to), OHG. *swās*, Goth. *swēs* (domesticus), OE. 'swaese man in leodum (our own in the people); and also with Slavonic: Polish *swójak*, compatriot, Russ. *свобода*, liberty. *Semnonen* are another tribe of Germania; according to Tacitus "the noblest people of the Suebi." MUCH (Hoops Reallexikon) translates it, in my opinion, quite correctly, "the kinsmen." [Among recent etymologies note M. OLSEN (Norwegian), Historisk Tidsskrift 2 lev., 1918, p. 15: Semnonen = *Samnar < Samnaland, Samnanger, Norway.] Another Teutonic name, *Alamanni*, "all the men", belongs to this group as well as OE. *Gewisse* "socii" (cf. ERDMANN, *l. c.* p. 99 and 101). The Celtic *Cymry* are explained as *Cumbroyes*, fellow countrymen.

As a concluding remark on this group it may be said that it seems to me as if names of this character are not to be considered as tribal names proper; they indicate rather a greater confederacy. If we are not permitted to think of political unity, I am inclined to consider such names as indicating a unifying religious sect³. It is also to be noted that both Suebi and Semnonen in Tacitus are mentioned in immediate relation to sacred things just as Swedes, in ON. literature, are characterised by their religious devotion. In this connexion one is reminded of King Olaf Trygvason's words at the battle of Svolder (in 1000): "Betri vaeri Svium ok sleikja um blótbolla sina en ganga á Orminn undir vápn yður". Later on the different tribes, when politically united, used this ancient name as a national name as well (Swedes).

Toponymically formed names are most closely connected with these two groups of names. As the first of those we have the right to consider Lat. *homo*, [Greek *demos*], developed, according to BRUGMANN, vgl. Laut-, Stamm-bild.- und Flexionsl. (2. Aufl.) II, 1, p. 295, from *ǵ(*ǵ*)*h̥m̥men*, *ǵ(*ǵ*)*h̥men*, < ǵ*dh̥m-*, Earth. *Homo*, then, is to be interpreted "the earthly (man)", "the son of the earth". This opinion about the creation of Man and the relation between Earth and Man prevails among primitive peoples. TYLOR points out in his work "Prim. Culture" (I, p. 294 f.; II, p. 244 f.) the preponderance of the common worship of the Earth as a goddess and a Mother-goddess; how the aborigines of America used to regard the Earth as their mother just as the Old Hindoos of Rig-Veda worshipped an identical deity. From Greek notions of this sort it is necessary to quote only the well-known legend about the giant Antaios who had his powers reinforced every time he touched the earth. BIRT has⁴ described at length such old beliefs among primeval

¹ Cf. however V. GRIENBERGER, I. F. Anz. 32, p. 52.

² Württembergische Vierteljahrshefte 1892, p. 39.

³ Cf. KOSSINNA, I. F. VII, p. 310, where he speaks of Greek "sakrale Verbände".

⁴ HEIMSKRINGLA ed. F. JÓNSSON, Copenhagen 1893—1900, I, p. 441 f.

⁵ Die Germanen, München 1917, p. 77 ff.

men: "Aber auch die Ausführungen des POMPEJUS TROGUS bei JUSTIN II 1, 6 besagen . . . daß die verschiedenen Heimatländer ihre Bevölkerungen aus sich selbst erzeugt haben: 'terrae generant homines'. Ebenso ist dort II 1, 18 das 'animalia generare' im Hinblick auf das Skythenland gesagt: das Skythenland ist es, das seine Lebewesen, die es bewohnen, selbst aus sich erzeugt hat. Und zwar urteilten, nach JUSTIN, die Skythen selber so." (BIRT, *l. c.* p. 87). The same belief is to be found in the myths of the Old Scandinavians (Rigspula &c.), and we find it also in England where an OE. incantation says: "Hal waes þu, folde, fira modor", and in charms for bewitched land: erce, erce, erce, eorþan modor, geunne þe by Alwalda ece Drieten" (Leechd. I 402). [For further instances, vide NED.: earth.] There is no doubt an animistic notion hidden behind these expressions. Primitive Man, as he has been described by KARSTEN (The Origin of Worship, Helsingfors 1905, p. 14), wandered about in eternal fear of all animate and inanimate objects; a tree falling down on his path was the work of an evil spirit; the cliffs, woods, groves, rivers (cf. KARSTEN *l. c.* p. 16) were peopled with spirits and gods. Nature, as a whole, or the earth, was the only constant thing that inspired him with confidence; it gave him bread and shelter, it enabled him to live, more or less happily, with his wife and children. That he, and his children, regarded themselves as sons of the earth is not surprising. Earth represented for him the generative principle. "Terra Mater" was really "initia gentis". Those who lived in the wood called themselves "children of the wood, sons of the wood", just as the mountain dwellers were called "sons of the mountain". From this point of view there is no difference in the meaning of certain suffixes that denote "belonging to, originating from" whether they are applied to personal names or names of localities. "Son of" or "inhabitant of" are thus synonymous. Instances of such indiscriminate variation will be shown below; I shall only mention here Poljane, Russ. Polack, Teut. Falahi, all meaning "the sons" or "the inhabitants of the field".

The modern allegorical tendency to personify countries¹, rivers, &c., e. g. Svea (Sweden), Britannia (England), Germania (Germany), which ought to be distinguished from popular nicknames of nations, as John Bull, Uncle Jonathan, Marianne (France), is, no doubt, an unconscious inheritance from older times. Our poets of to-day are, however, conscious of an allegorical exposition; it is difficult to imagine such a literary mental process when primitive people talk of "folde, fira modor".

Poetical personifications of to-day, as "la belle France", Helvetia, Borussia, Bavaria, "Italia la bella", "Venezia la bella", "Genoa la so-perba", are nowadays feminine, just as Mother Earth. But in human evolution there is a stage where the men of a tribe invent ancestries from eponymic heroes or name-ancestors. Such eponymic myths account for the parentage of a tribe by turning its name into the name of an imaginary ancestor. These

¹ The views advocated by KLEINPAUL (Menschen- und Völkernamen, Leipzig 1885, p. 295), that "Erdensöhne . . . ist synonym mit Menschen" cannot be accepted; cf. instead KOSSINNA, *l. c.* p. 302.

² Cf. TYLOR, Prim Cult I, p. 361 ff.

inventions have often had a serious effect in corrupting historic truth by helping to fill annals with swarms of fictitious genealogies (cf. TYLOR, *Prim. Cult.* I, 7 and 361). BREMER mentions several examples¹: "Solche Abstrahierung von Götternamen aus Volksnamen ist eine ganz bekannte Erscheinung... Die Angeln (führten ihren Namen) auf einen Angul, die Frisen auf einen Frieso, die Sachsen auf einen Saxo, die Goten auf einen Gaut... Ähnliches finden wir auch bei anderen Völkern: Die Hellenen schufen sich einen Hellen², die Aioler einen Aiolos, die Jonier einen Jon, die Leleger einen Lelex." KOSSINNA has also collected such eponymical names in his valuable paper "Die ethnologische Stellung der Ostgermanen" (*I. F.* VII, p. 299f.). It is distressing to find nevertheless, modern scholars accepting such eponymic theories about "the origin of tribal names" (cf. HIRT, *Die Indogermanen*, Straßburg 1907, p. 428).

If we turn from the Teutonic stock of tribal names of a toponymical character we are sure to find a great deal in foreign, primitives tribes. Some Tschouktschis of Siberia call themselves *enka-d-lin*, "people of the sea, inhabitants of the sea-shore" (Ymer II, p. 29). An African tribe calls itself *Bakwileh*, meaning "inhabitants of the wood" (Ymer V, p. 162). The North American Indian tribal name *Ouinipegu*, or *Winnebago* means "men of the fetid water", referring to the sulphur springs near Lake Winnipeg, from which the Winnebago came to Green Bay. [*Encycl. Brit.: Winnipeg.*] *Bedouins* (= Arab. *bada-wîn*) is a plural of *badawig*, a dweller in the desert (< *badw*, desert). *Saracens* (= arab. *sharqin*), pl. of *sharqiy*, eastern, sunny, Oriental, < *sharq*, east, rising sun. *Hebrew* is supposed to be derived from *ʾebrāyā* in Aramaic, Hebrew *ʾibri*, pl. *ʾibrīm* < Eber, the further bank of a river, making the Hebrews, according to Jewish tradition, the men from the other side of the Euphrates, or according to a modern explanation, dwellers in a land of rivers. With O. Swed. *Vestmenn*, *Sudrmenn*, *Nordmenn*, the Indian tribes; *Lowanné lenapé* "homme du nord" (p. 132); *Amashitakoamashi* "hommes blancs du nord" (p. 140); *Tlatuicas*, "montagnards" (p. 160); *Vitznahuas*, "nations du Midi", les populations de race nahuatl habitant le sud du Mexique (p. 161), recorded by COMTE DE CHARENCEY (*Soc. d. Am.* 1899), are to be compared. In a short review of an ethnographical work we find the following (*Soc. d. Am.* 10, 1913, p. 647): "Le territoire qu'ils occupaient autrefois était aride et désolé, et, dans sa plus grande partie, marquait totalement d'eau. D'où le nom de ces indigènes, qui dérive en effet de *Kutsipiutsi* ou *Gutsipiutsi*, qui s'est transformé en *Gosiutsi*, 'gens de désert'. M. CHAMBERLAIN étudie les noms du groupement *Gosiute* dans la formation de beaucoup desquels entrent les mots qui veulent dire: eau, montagne." Instructive as this short extract is, as showing the degree of exactness with which ethnographers of to-day work with regard to onomatology and language in general, it gives a new illustration, quite apart from whether *Gosiute* means water or mountain, of the toponymical tendency in forming tribal names. In Europe the Esthonians call them-

¹ PAUL's *Grundriß*, III, *Ethnographie der germanischen Stämme*, p. 813.

² Cf. BIRT, *l. c.* p. 43: "Die Römer brauchten früh einen Gesamtnamen für das vierteilige Griechenvolk, aber sie fanden keinen solchen vor; denn Hellenen war in jenen Zeiten noch nicht rezipiert. So bildeten sie sich eigenmächtig das Wort *Graeci*"

selves either *Maa-rahvas* land people, country people (?) or *Tullopoeg*, sons of the Earth; cf. in contrast to them the name of the Swedish population on the islands of the Esthonian coast *Eibofolke*, the people of the islands.

Patronymics indeed appear as tribal names, but only secondarily. If OE. Scyldingas, ON. Knytlingar may be used for the subjects of Scyld or a Scylding, Knut or a Knytling, the sense of the word is transferred. By degrees it has passed over from denoting descendents of a certain man to mean partisans, adherents, army of a certain family. Such names, when recorded in documents, are dynastic, not popular. "It is not an unusual thing for tribes and nations to be known by the name of their chiefs, as in books of African travel we read of 'Eyo's people', or 'Kamzazi's people'. Such terms may become permanent" (TYLOR, *l. c.* p. 360).

In ethnographical literature these is one important group that seems to have been overlooked completely, at least when the question of giving etymologies of difficult tribal names has arisen. There is an entire lack of any place in the divisions of tribal names for nicknames¹. As I hope to be able to show, nicknames play an important part among those recorded by explorers and ethnographers. I have already pointed out the difficulties of an ethnographer in collecting all information correctly in the tribe where he lives; but the question will become still more difficult when one has to rely upon second-hand stories and information concerning neighbouring and remote peoples. It is not to be supposed that CAESAR was able to collect all his material quite exactly; when he, or TACITUS, had no Greek texts to rely on², their records of names are uncertain. It is probable that Germani cisrhenani would give very confusing information and very corrupt names when telling about Germani transrhenani. And then it must be deemed certain that pure mistakes or conscious distortions would appear. "Descriptions of strange tribes made in entire good faith may come to be understood in new extravagant senses, when carried among people not aware of the original facts" (TYLOR, *l. c.* I, p. 351). TYLOR proceeds to give some instances of such corruptions; in ME. literature there is a magnificent monument in that branch by the lying artist Maundeville. Esquimaux is a well-known nickname; COMTE DE CHARENCEY (S. d. Am. 2, 1899, p. 119) remarks about it: "Le fait est que le terme esquimau paraît emprunté au langage des Mohégans ou *Abénakis* et signifie simplement 'ceux qui se nourrissent de viande crue'." KOCH-GRÖNBERG records (*l. c.* 3, 1906, p. 157) as Indian tribal name *Ouitotos*, but adds: "Ce n'est pas à proprement parler le nom d'une tribu mais plutôt un soubriquet. Il est emprunté au vocabulaire des tribus caraïbes de la rive gauche du Yapura et signifie 'ennemi'." The same author adds in a foot-note (*l. c.*): "Le mot *ouitoto* signifie 'ennemi' dans la langue des Carijonas et des Roucouyennes. Ces Indiens se désignent entre eux sous le nom de *macoutchi*, *macuchi* (without any explanation!)... Les Trios appellent leurs voisins et ennemis les nègres Yuka: *i-toto*, mijn vijand; les Bakairi appellent le jaguar *utoto*...

¹ Cf. KOSSINNA, I. F. VII, p. 303 f.

² Cf. BIRT, *l. c.* passim.

Les Ouitotos Káime donnent le nom de *uidodo* au grand moustique." Mr. WATERMEYER's remark upon the *Kafirs* that the name they bear is no native name is true, inasmuch as the name is Arabic and means "infidel". *Hottentot* means stammerer (cf. Trans. of Phil. Soc. 1866, p. 16 ff.). The *Masweni*, a South African tribe, are called by the real Zulus *Maholis*, i. e. outsiders (BRYCE, *l. c.* p. 219). CHAMBERLAIN (Soc. d. Am. 10, 1913) gives in his 'Nomenclature and distribution of the principal tribes... of the Arawacan linguistic stock' a tribal name *lyäine*, which is etymologically connected with *tyeime* = the worst evil spirit, the Demon. There can be no doubt that this name is a nickname, as it is not conceivable that a tribe should prefer to call itself by such a pejorative name, unless these Indian have the same habit as some South African tribes, who call their god *Molimo* (BRYCE, *l. c.* p. 92). Of this god a native said to a missionary: "If you want to speak about a good god, then give him a name from your own language, but do not say that our god, *Molimo*, is good" (KARSTEN, *l. c.* p. 48). Such a name as *lyäine* would then mean "the descendents of god", a rather uncommon name. In the same catalogue of tribes is to be noted a name *karútana*, *ko-rekarú*, "those who always say no", called so by their northern neighbours. A parallel is the Polynesian name for white men, *oui-oui*, because of the fact that the French first came there. TYLOR (*l. c.* p. 175) mentions some Australian tribes, *Gureang*, *Kamilaroi*, *Kogai*, &c., all of which are denoted by their word for "no". The same phenomenon is met with in Brazil (*Cocatapuya*, *coca*: no, *tapuya*: man). The French are even to-day divided into "langue d'oc" and "langue d'oïl", from which at least a province is called Languedoc. The Germans are called *nemci*, the dumb, by the Russians and Slavs in general, &c. &c.

Totemism as it is mirrored in tribal names, is a very important factor in name-formation; only it is to be noted that totemism is not universal. When MUCH (in HOOPS' *Reallexikon*) and KOSSINNA (I. F. VII, p. 304) believe OE. *hronas*, whales, to be a real name, MUCH, too, mentioning it as an instance of Teutonic totemism, I think they are quite mistaken¹. As far as my knowledge goes, there is no evidence for ascribing totemism to Teutonic Antiquity. There is another feature in Totemism that seems to have been overlooked when comparing totemistic methods of name-formation with the formation of tribal names proper. The totemistic names refer, as a rule, not to tribes, but to clans, i. e. smaller communities with their resp chiefs. The totem varies. To quote P. JONES, *Hist. Ojebways* (1861, p. 138): "Each 'nation' is subdivided into a number of tribes or clans called 'toodaims', and each tribe is distinguished by certain animals and things, as for instance: the Ojebway nations have the following toodaims: the Eagle, Reindeer, Otter, Bear, Buffalo, Beaver, Catfish, Pike, Birchbark, White Oaktree, Bear's liver, &c. &c. The Mohawk nation have only three divisions or tribes — the Turtle, the Bear, and the Wolf²." It is not necessary for me to enter upon the problem of Totemism,

¹ Cf. ROUND, *The Commune of London*, p. 23f. Cf. besides, below p. 303.

² Cf. TYLOR, *Prim Cult II*, p. 213f.

so exhaustively discussed by prominent ethnographers, but TYLOR's comparison with a crest, i. e. a heraldic symbol appears very acceptable to a layman. Cf. the names above. For my purpose, however, it is not necessary to analyse totemism, as it is certain that it did not exist in Teutonic tribes.

From the instances quoted here we get the following division of tribal names:

1. The people;
2. we, our own, the confederates;
3. toponymical names;
- [4. patronymical names, transferred];
5. totem names;
- [6. nicknames].

Of these, number 4 and 6, are not real tribal names, but are used by ethnographers or neighbouring tribes. They are classified as tribal in ethnographical literature, though wrongly. It would be dangerous to say that no other types of tribal names exist; our material is too scarce to allow us to pass such a general judgment. Still it seems puzzling that in the material I have gone through, no instances of ERDMANN's B. and C. groups are found. [ERDMANN's C. group is evidently not to be conceived as a group of nicknames.]

In CHAMBERLAIN's onomatological index, just quoted (vide p. 301). 170 South American tribal names are recorded. On account of the fact that many tribes appear under several names, the number must be reduced. Thus I do not count as different names such different renderings of one and the same names as in the instances given below. The normalized form *Arawak* appears as *Arawack*, *Arawaak*, *Arvac*, *Aroaco*, *Aroaqui*, *Arowak*, *Arrowak*. *Arroaque*, *Arrowack*, *Allouague*, *Arovaco*; *Banivas* are not infrequently written *Manivas* or *Manitivas*; *Echoaladi* are identified in *Chualas*, *Echenoana*, *Chabarana*, *Chaavaaranee*. Further examples of confusion are given in *Atorai*, with competing names as *Aturahis*, *Ataynarü*; *Cadanapuritana*: *Katapolitana*; *Guariquéna*, also appearing as *Arequéna*, *Areguéna*, *Ariguare*, *Uarequéna*, *Uerequéna*, *Uaréca*; and finally, *Nequecagatemi*, also recorded as *Niquicaetemia* or *Nicatisivee*. Note also such differences in primitive tribes: "Ba So't'ho (a South African tribe) is in strictness used for the people; Se So't'ho for the language; Le So't'ho for the country: but in English it is more convenient to apply Basuto to all three" (BRYCE, *l. c.* p. 323)¹.

But except for these different spellings, which are regularly put under one heading, one tribe may be recorded with its real name and with one (or several) nickname(s). Thus reduced, the number is 95. A study of this catalogue with regard to the meaning of the names gives the following result:

Of 170 (95 resp.) names, 37 are explained and are divided according to the table above (p. 302):

¹ Compare these spellings with Teutonic tribal doublets, such as Burgundiones: Frugundiones; Cugerni: Cuberni; Sugambri: Gambrivii; Naristi: Varisti; Fundusloi: Eudoses, Sedusii; Euthiones: Nuithones; &c.

Group 1	represented by	1 name
" 2	" "	1 "
" 3	" "	2 names
" 4	" "	1 (?) name
" 5	" "	23 names
" 6	" "	9 "
unexplained	" "	133 (58 resp.) names

The high percentage of unexplained names here beats the record of distorted and not etymologised Teutonic tribal names in classical writers. The result of these statistics may appear to be dangerous to our theory, but then it must be borne in mind that totemism is a most characteristic institution in Indian tribes, so it is no wonder that such names are in the majority. The next largest is that of nicknames. I think that groups 1, 2 and 3 have several representatives among the unexplained names, since they are, no doubt, more difficult to explain for the aborigines and more difficult to be understood, if not uninteresting in the overwhelming effort to get at only totemistic names, for the ethnographers. Perhaps some of the totemistic names are nothing but nicknames; when, for instance, jaguar indians are recorded as being named totemistically, it is to be noted that the jaguar is sometimes called *outoto*, meaning enemy! We have perhaps a similar case here. Judge WATERMEYER also says (*l. c.* p. 17) when discussing the Hottentot and similar names: "These names, [Gorinchaicon, called by us *strandlopers* or *fishermen*; Goringbaigua, *cape men*(!); Goraehougua, *tobacco thieves*(!); Cochogua, *under two chiefs*, &c.; in RIEBECK'S Instructions to Wagenaar in 1642], are, of course, badly represented and absolutely misunderstood, where the translation or English meaning is quite new, only a vulgar, common name among the white men."

* * *

By applying the experiences gained from investigating a list of tribal names of modern savages to one of Teutonic tribal names, some of the former mistakes about these names might at once be corrected. MUCH'S theory of double names for some tribes, one flattering, the other pejorative, must be due to his *furor etymologicus*, in spite of all that can be advocated for it; the double names are only due to confusion (Naristi: Varisti). One has always to suppose that there exists in Teutonic tribal names a high percentage of corrupt names, the etymology of which it is not possible to find; quite a lot of nicknames; and a small number of real names. Nicknames do not give us any information of tribal names; and all pejorative names are eo ipso to be considered as nicknames. Nothing hinders us from supposing that a tribal nickname could be used even by the members of the same nicknamed tribe when they were conversing with foreigners, i. e. the Romans or some of the peoples subjugated by these (cf. Judge WATERMEYER'S remark upon the word

¹ Cf. KOSSINNA, *l. c.* 303f. — Note, besides, that "Kranich-leute" is an ellipsis of "Kranich-fluß-leute".

kafir). There is no reason to believe that kafirs would use a word meaning "infidel" as their tribal name among themselves; when they use it in conversation with foreigners, they use it for the sake of convenience. It seems to me, therefore, that whenever we meet such false names in classical writers or chroniclers in Latin, said to have been used by members of the nicknamed tribe in question, we have to acknowledge them as current and practical names, used for convenience, but not as real tribal names, used by the members *inter se*. For instance, Germani, though its etymology is still doubtful¹, is surely never used by the ancient Teutons *inter se*; if this collective name is not a Roman invention², or Celtic, as it has been supposed, it is at all events not a native collective name, used by the Teutons among themselves.

Concerning the etymologizing habit in regard to Teutonic names, MUCH, who is himself a very active contributor, has (in Hoops' Reallexikon: Völker-namen) criticized the frequent attempts to solve these name riddles by saying that the practical results of them have been next to nothing. The only thing he would perhaps approve of in MÜLLENHOFF is his conjecture that Teutonic *Ubi* is identical with OHG. *uppi*, maleficus. I will not dispute the etymological connexion between these two words; but then the name must be a nickname and not a proper tribal name. Or if it is considered as a proper tribal name, the etymology must be rejected for purely logical reasons (cf. *outoto* above). MUCH, who, in his several writings, criticizes his etymologizing predecessors, does not object, however, to introducing totemism into Teutonic antiquity in order to explain some tribal names, pointing out that personal names, such as *Horsa*, *Hengest*, *Ibor*, would indicate this. KOSSINNA (*l. c.*) also thinks this theory correct. Every such attempt must be rejected, since there is no evidence for such theories³. MUCH himself only mentions *hronas*, whales (in Widsith), and leaves it open to explain it as a nickname. Here O Icel. *rosmhweligr* < Rosmhwalanes, Icel., ought to be remembered, where, granted that the place-name *Rosmhwalanes* were not recorded, an ardent etymologist would easily deduce a totemistic origin. That this custom of giving nicknames is rather old is proved by the fact that the Swed. King Ottar Vendelkråkā (Vendel crow), who dies and was buried at Vendel (Upland, Sweden) in the 6th cent. A. D., got his second name from the locality where he lived (Vendel) and where the inhabitants are called even to-day by neighbouring villages and parishes "Vendels Kråkor" ("Vendel crows"). [Concerning the consequences of this opinion I refer to SAHLGREN (*Västgötska ortnamn av typen Kölingared*, LUÅ. 1918), who has a long list of such instances as well as Schütte (in Norw. *Historisk Tidsskrift* 1917).]

¹ Cf. the latest explanation by BJÖRN COLLINDER (Upsala): Germani a Latin translation of Suebi (yet unpublished).

² Cf. BIRT, *l. c.*

³ Cf. HIRT, P. B. B. 21, 135; who writes as follows about a totemistic interpretation of *Helvecones* (by MUCH): Dann wird aber auch *Helvi*, *Helvii*, *Helvetii*, *Helvecones* den Namen eines Wildes enthalten, wenn es auch nicht auszumachen ist, ob den des Elchs, des Hirsches, des Rehes oder einer anderen Wildart! HIRT finishes by saying derisively that it might be compared with *elw*-, Aryan for *lion* as well.

HIRT, himself an enthusiastic etymologist, specially fond of looking far back into prehistoric times, has in a short paper¹ shown the deficiencies of MUCH's etymologies and his lack of a sense of realities. I can not refrain from quoting some of his passages, as they are very illuminating for this question: "MUCH versucht eigentlich jeden namen zu erklären, und stillschweigend setzt er bei seinen untersuchungen voraus, daß im grunde jeder name deutbar sein müsse... Es ist an und für sich nicht wahrscheinlich, daß wir alle volksnamen jemals werden verstehen können, da nicht einmal alle worte der germanischen sprachen, die uns mit einem bestimmten Sinn bekannt sind, einer etymologischen analyse zugänglich erscheinen... Daß man in der art, wie MUCH etymologisiert..., schließlich für jeden namen auf germanischem sprachgebiet eine germanische "wurzel" finden kann, das gebe ich zu. Nicht einmal so viel wert... haben MUCH's erklärungen von *Bructeri* und *Tencteri*, weil wir ja die bedeutung dieser namen nicht kennen, wobei noch davon abzusehen ist, ob eine bedeutung wie 'die aufrührerischen' oder 'die widersetzlichen, abtrünnigen' für einen volksnamen paßt..." In this paper, which deals with fundamental questions of the problem of Teutonic tribal names, HIRT succeeds very well in crushing MUCH with his common sense criticism, but when he suggests some positive contributions towards the interpretation of such names (cf. P. B. B. 18, 511 ff; and *Die Indogermanen*), he often fails. His pet idea "proethnos", viz. that peoples with the same or almost the same names, whether in Italy, Great Britain or Poland are "proethnically" united and bear the identical name², seems to me very fantastic in spite of all that can be advocated in favour of it. Thus, the Venedi of Pomerania, and the Veneti of Lombardy, are, although of Slavonic and Italic stock, of the same lineage and parentage from times immemorial, although separated later by Fate! This is proved by their names³! As a general impression I must confess that these etymologists, when carrying out their theories, readily lose contact with realities and construct quite rashly. A special sign of this is the extravagance with which prehistoric periods are treated. MUCH, for instance, thinks it feasible to state that names such as "Schwaben, Sachsen, Friesen, Götar, Svear... können auch 2000 Jahre vorher (= vor der Römerzeit) schon bestanden haben..." One must be careful when drawing conclusions as to the age, permanence, and productivity of common words during the different centuries of the OE. period; one has to proceed with the utmost care when dealing with later different epochs of linguistic development as well. Is it advisable to lose this quality when regarding tribal names from a period, of which our knowledge is mostly guesswork? The chronicles show us, besides, that tribal names are not constant; *Franks* were earlier called *Chauki*; *Longobards* were earlier called *Vinnili*. How is it then possible to admit of such a constancy as MUCH and HIRT assume?

¹ Cf. BREMER, p. 903, § 71, foot-note; he rejects the theory; cf. also comparisons between Lat. Umbri and Widsith's Ymbre!

² P. B. B. 1896, 21, p. 125 ff.

³ Cf. HOOPS' Reallexikon II, p. 179, where MUCH is much attracted by this theory.

Turning to ERDMANN's four categories, I have already pointed out that categories *A* and *D* must be admitted. Category *C*, however, contains "eine geistige Eigenschaft" as a principal cause of tribal name-formation, and ERDMANN adds: "ist ursprünglich ein ehrender Beiname gewesen." These last words make the category probable, but only as a sub-category of nicknames. For it is not to be expected that such abstract notions as "shining, brilliant, bold, valiant, &c. (cf. ERDMANN, *ATS*. XI, 34) would be applied to tribes as names. It is true that we meet such oppositions as "Charles the bold", "Louis the wise", but from this habit to that of naming a whole people the gap is too great. Now it cannot be disputed that *Skiri* is one of the earliest recorded Teutonic tribal names (200 years B. C.); it cannot perhaps be denied either that *Skiri* is to be associated with Gothic *skeirs*¹, consequently *sktri* = the brilliant (tribe). But supposing that this word in the Greek text is, if not a corrupt form, a confused form? The *Skiri* must have formed a rather thin wedge in the Galatians; thus it is to be expected that, if not a Galatian word, it is a word misinterpreted by the Galatians, who probably transmitted it to the Greeks at Olbia. One could easily suppose a conversation between deputies of the *Skiri* and those of the Galatians, during which the former said: "We, the deputies of the brilliant tribe of...", and then this tribe got the name *Skiri*². All the instances, quoted by ERDMANN (*l. c.*) cannot convince me that there is any real principle; it is more probable that these names are to be conceived as sympathetic nick-names. Thus Widsith's *Þrowendas* does not originate from a meaning "those who thrive", "the prosperous", but from Trondhjem "the fertile soil" [cf. NOREEN in SCHÜCK, *Folknamnet Geatas*, p. 5, foot-note]; *Þrowendas* consequently means "those from Trondhjem". — The question can, however, not be positively solved by me; I prefer not to utter any categorical opinion about it.

ERDMANN's Category *B*, names "von der Hauptwaffe des Stammes oder einem äußeren Characteristicum der Stammesmitglieder hergenommen" is just as little, if not less convincing than the former. *Longobards* I treat as a nickname, "longbeards"; *Vandali* those from (a) Vendel; *Chattuarii*, men from the district of Chatti, a name left by early Celtic inhabitants³; *Arma-lausi* a clear nickname, &c. &c.

Such a name as *Saxones* would, according to the general opinion, mean "sword-men". But is it really possible to imagine one people as possessing special swords in Teutonic antiquity? Tacitus says when dealing with Scandinavian tribes: "*omniumque harum gentium insigne rotunda scuta, breves gladii...*" And is it possible, then, that the Saxons should have had short swords of such a striking appearance that they should be called Saxons on

¹ Cf. HIRT, *l. c.* p. 131.

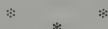
² *Skiri* can also be explained just as *Wederas* < *Wedergeatas*, by elliptical formation. One might explain in that way names, interpreted by some authors as "the free" (Franks), "the brilliant" (*Tungri*, *Skiri*), "the high" (*Chauki*). Cf. BREMER (*l. c.* p. 923): *Ermin* < **Ermin-Swā-bōz*; GRIENBERGER, *I. F. Anz.* 32, 53, **Irminþeod*.

³ Cf. HIRT, *Die Indogermanen II*, p. 610: Völkernamen, die an einer Gegend haften, werden nur zu leicht auf ganz fremde Völker übertragen.

account of this? It does not seem probable that the weapons of that past period could be so different that they could inspire tribal names.

The importance of the topography of a locality, where a tribe lived, has not yet been recognized. All the extant encyclopaedias produce the same old-fashioned etymologies, which, sometimes, did not suit even MÜLLENHOFF. SCHÖNFELD (from 1911) and MUCH (in HOOPS' Reall. 1913) offer the same wild etymologies. Still SCHÖNFELD admits that "ein wichtiger Teil der Völkernamen geographischer Herkunft ist" (p. XIII; cf. also KARSTEN, Germ.-finn. Lehnwörterst. pp. 7, 22f.), but GRIENBERGER, when reviewing SCHÖNFELD (I. F. Anz. 32, 42ff.), points out that "SCHÖNFELD die so sehr überwiegende Bedeutung der geographischen Orientierung und der Bodenverhältnisse für die Schöpfung der Völkernamen nicht hoch genug einschätzt". The same opinion has been expressed, more or less categorically, both by HIRT and KOSSINNA (cf. also WIKLUND, I. F. 38, 1917).

We have further support for this opinion in the early descriptions of Scandinavia by JORDANES. Every tribal name mentioned there seems to be of a geographical origin, except Scridefinnas, which is a nickname¹. If, consequently, I make attempt in the following pages to show how far it is possible now to explain old Teutonic tribal names as *toponymical*, or to identify in them local or geographical elements, I may add that I regard this tentative way of interpretation as quite legitimate.



The toponymical, or supposed to be, formations among tribal names are collected here. For literature I refer the reader to HOOPS' Reallexikon der germanischen Altertumskunde, as well as to SCH(ÖNFELD), Wörterbuch der altgermanischen Völker- und Personennamen (Heidelberg 1911), where the different names are put in alphabetical order. Sources that are not mentioned by these authors (MUCH in HOOPS', and SCHÖNFELD) are given by me (vide infra). Names, the formation of which is not disputed, at least not by philologists of to-day, are only recorded without any comment:

Aestii. The etymons, given by MUCH, do not include the one given by GRIENBERGER, I. F. Anz. 32, 50: "Grundlage topisch, enthalten in an. Eistland, dessen erster Teil Erweiterung von an. *eid*, N. 'Isthmus', wobei an die Nehrungen der Ostsee zu denken ist. Der Bildung nach **aista* : **aida*- wie aschwed. *Thiust* : Got. *ṭsiuda*". — It may be noted, however, that v. FRIESEN (Upsala) derives JORDANES' *theustes* from an old name of a lake in that district: *Tjóstr* "the roaring"; communicated to the author personally. Then this analogy is at fault. — Besides, note ERDMANN, Die Angeln, p. 86ff.; KARSTEN, *l. c.* p. 206ff.; WIKLUND I. F. 38; NOREEN, Fornvännen 1920, p. 35.

¹ Cf. HIRT, P. B. B. 21, 1896, and KOSSINNA I. F. 7, MÜLLENHOFF (Die Germania des Tacitus, Berlin 1900, 395) rejects such names as "Flußbewohner" as too indistinctive(!); cf. however, such names as Sjukarby (< Siokarla by, the village of "lake-men"), &c. One ought to study in this connexion what BRUGMANN says about rivernames (*l. c.* III, 93) and country-names (*ibid.*, 94) as well.

Albingi (North-), Saxones Transalbiani. < Albiz, a river, mn. Elbe.

Ambrones. NOREEN (Fornvännen, Stockholm 1920, p. 27f.) thinks it reasonable to assume that this name is derived from the island of *Amrum*, off the coast of Jutland. [Cf. MUCH, Sch.]

Amsivarii, < Amisia, the river Ems.

Anglevarii, dwellers at Ongul.

Anglii, idem. Cf. NOREEN, Fornv. 1920, p. 38.

Angrivarii, cf. OHG. *angar* ("pratun") + *varii*.

Aviones, islanders.

Bergio, This problem has been finally settled by SVENSSON (p. 19ff.); he explains it as: the dwellers of the mountains, i. e. *Biærghæ hæret*, South Sweden. (Cf. literature mentioned there.)

Boioarii. It has been generally acknowledged that a Celtic tribe Boii has been expelled from mn. Bohemia, where a Teutonic tribe took possession of power, although conserving the old name Boio in Boi(o)haemum > Bohemia. haem[um] is left out in compound; it often happens that "bei der neuen Komposition eines Kompositums der zweite Wortstamm weggelassen wurde" (HOOPS, I, 150).

Boructuarii is brought together with

Bructeri. Cf. GRIENBERGER (*l. c.*). I infer from the suffix *-uarii* that the first member of the compound must be a local name. Cf. BREMER, p. 903 and p. 869, § 150.

Bucinobantes, see HOOPS. If there is the possibility to combine the last element with that of *elibenzo* (foreigner), one would be inclined to accept this name as well as *Tubantes* (cf. Celt. Tricori, -cassi; Mn. Brabant) and also *Tuihanti*, as Teut. toponymical names.

Burgiones, cf. HOOPS; = Gothic Baurgjans.

Burgundii, -iones. Cf. KOSSINNA, I. F. 1897, p. 282; v. GRIENBERGER, I. F. Anz. 32, p. 51, who both agree as to its geographical origin; see also NOREEN, Fornv. 1920, p. 31. Cf. SCH. who favors the interpretation "erhabene, stolze Männer"!

Dani, < Danmark, Denmark. According to NOREEN (vide SCHÜCK, *Folknamnet Geatas*, p. 5, foot-note, and in Fornv. 1920, p. 41) people from Denmark; i. e. the flat wooded plateau; skog på jämn och fast mark (cf. v. GRIENBERGER *l. c.*). Cf. WADSTEIN, N. D. A. 17/3 1919, and NEUHAUS, N. T. f. Fil. 1918, p. 54ff.

Daukiones. CAMDEN (CCV.) says about this name: "For my part I have always thought that they (the Danes) were the posterity of the Daukiones, plac'd by Ptolemy in Scandia (who by the change of a letter, are in some copies call'd Dauciones)"; cf. NOREEN, Fornv. 1920, p. 42. — SVENSSON (p. 54, foot-note) starts also from a form, spelt with *n* instead of *u*, explaining it as ajan-derivation of *dank*, a district in Småland, now Möre. Cf. also SCHÜTTE, *Saga book of the Viking Soc.* 1913, p. 73, who emends "Danciōnes or Danniones" = Danes!

Euthiones, u-stem to *eutii, OE. Yte, Tac. Nuithones (cf. KOSSINNA, I. F. 7, 293). For the explanation see NOREEN (in SCHÜCK, *Folkn. Geatas*): *Vēud*,

Vēut, water, the people near the water. Cf. NOREEN, Fornv. 1920, p. 40f.; and BJÖRKMAN, E. St. 39, 356 ff.

Falchovaril (Falahi), plain-dwellers.

Fauonae. v. GRIENBERGER (*l. c.*) "...oder aus einem Landschaftsnamen Fawa abstrahiert".

Fervir (cf. LÄFFLER in SVENSSON (p. 29): "<*fervō, Icel. *fiare*, the part of the shore that is flooded by tides." — One ought perhaps to compare Aestii with this word and assume this name to be a translation loan. [cf. Lat. *aestuarium*; *aestuo* (vom Wasser, wallen, wogen), *aestus* (*aestuum recessus et accessus*).])

Finnaithae, those from Finveden; cf. NOREEN, Fornv. 1920, p. 39.

Franci. v. GRIENBERGER (*l. c.* p. 51): "Adjektivbildung mit *ka*, in der Wirkung von *-ska*, aus Adv. *fram*, ἔμπροσθεν; griech. *πρῶμος* 'der Vorderste'; topisch, vermutlich mit bezug auf die Rheingrenze 'Vorländer'."

Frisii. v. GRIENBERGER (*l. c.* p. 51): "Abstraktion aus einem Landnamen: Nordseeküste zwischen Rhein und Ems; lokaler Bedeutung: vorderstes, am Meere gelegenes Land, Küstenland." — Frisaevones is explained by KOSSINNA (*l. f.* 1897, p. 307) as a Roman extension; Frisiavi a Celtic adaptation. Cf. FEIST, P. B. B. 44, 336 f.

Gautoi, people from *Gautland*, i. e. the country of the river *Gaut*. (NOREEN, vide SCHÜCK, Folkn. Geatas p. 5, foot-note, and Fornv. 1920, p. 44.) Cf. ERDMANN, ATS. XI, 4, 12; GRIENBERGER, Z. f. d. Alt. 46, 158.

Grannii, "people from Grenland", Norway. Cf. NORREN, Fornv. 1920, p. 45.

Greutungi. MUCH: "Man könnte an Bewohner sandiger Ebenen oder — wegen der im AS., Fri., Ahd. auch vorliegenden Bedeutung 'sandiges Ufer' — an Uferbewohner denken. Anord. *grjöt* bedeutet nur 'Stein'." SVENSSON (*l. c.* p. 30 ff.) emends *evagreotingi* to **auragreotingi* which he identifies with people from (Mn. Swed) *Örgryte*, a parish close to Gothenburg, a very ingenious explanation.

Chabiones. MUCH: "Seeanwohner, Seeleute... got. **habjans*, von germ. **haba* (Meer) abgeleitet." Provided that the etymology is possible from a linguistic point of view — taking into consideration varying spellings; cf. HOOPS — we have one exact parallel in *enkad-lin*, vide supra.

Chaldeinoi, universally accepted as ON. Hei(d)nir (vide NOREEN, SCHÜCK, Folkn. Geatas, p. 5, foot-note), and, besides, Fornv. 1920, p. 39, where the old supposition < Heidmork (Norway) is rejected. Still a topical name.

Helmil. SVENSSON (p. 25 ff.) emends to a(utem) **hainir* = "people from Heinyflæ" county, now Himle, Sweden, and identifies Beow. 1983 *hænum to handa* with this tribe. Note LANGENFELT, Toponymics p. 4, foot-note 3.

Hallin. NOREEN (vide SCHÜCK, Folkn. Geatas, p. 9): < *hall*, *berghäll*, rock, "people from the rocks", and Fornv. 1920, p. 43.

(*H*)*adogit* vide SVENSSON (p. 11): MÜLLENHOFF: *halogii*, ON. *haleygir*; BUGGE. *andogii*, people from Andö, Norway. Vide NOREEN, Fornv. 1920, p. 46:

Harudes, MUCH: < Harthesysæl (Jutland); GRIMM: *silvicolæ*, < OHG. *hart*, O. Sax. *hard*, wood. Also in Norway: *Hordar*, *Hordaland*. Cf. OLSEN, Stednavnest. p. 10 ff., and NOREEN, Fornv. 1920, p. 27.

Chasuaril, < the river Haase, Germany.

Chattuaril. It seems to me as if the explanation given by MUCH (HOOPS): Namen der *Chattuaril*... zu *Chatti* tatsächlich in demselben Verhältnis steht wie *Baioarii* zu *Boii*. Dann bedeutet er "bewohner des Chattenlandes"... has to be admitted. Combinations with Teutonic **xattúwarjōz* (ERDMANN, p. 82), meaning "helmet-men", "hat-men", founded on the supposed analogy between OE. *hatware* and OE. *sweordweras*, (Wi. 63) "swordmen", are not successful, first because OE. *-weras* and *ware* do not represent the same word (cf. LINDROTH, *Namnoch Bygd* 6, 41), and secondly, because *-ware (-vari)* as a rule is a suffix added to names of localities.

Chauki. SCHÖNFELD gives, among other suggestions, "die auf künstlichen (!) Hügeln¹ Wohnenden". MUCH combines through "Ablaut und gramm. Wechsel" Hugones, OE. *Hugas* with *Chauki*, provided Teut. **hauha* enters into *Chauki*. Cf. also BRATE, *Z. f. D. W.* 12, p. 109ff. who tries to identify the *Huns* with the *Hugas*; cf. also HOOPS' "Hunnen und 'Hünen' in Germ. Abhandl. H. PAUL dargebracht Straßburg 1902, p. 167ff.

Helysii, MUCH: a derivation from the river *Olsa*. (?)

Kimbri, < Himbersysael, now Himmerland. Denmark. Cf. NOREEN, *Fornv.* 1920, p. 23.

Holtsāti (Holceti), the dwellers in the wood. Cf. the Gallehus horn (3rd century A. D.) *Holtijar*, "the man from the wood" (cf. OLSEN, *Stednavnest.* p. 20.)

Liothida, vide SVENSSON (p. 18), **hliupidōr*, the people at the river **Hleuþo* (mn. Löddeå, Sweden). Cf. NOREEN, *Fornv.* 1920, p. 43.

Levonoi (Lemovii), vide LINDROTH, *NoB.* 6, p. 72), who identifies it with *ljona* bagi in *Ynglingatal*, Wi. *Leonum*, < *Ljuna*, Hogstad, Sweden. Cf. also Ljunits härad Skåne. KARSTEN (p. 205) derives the name from prim. Teut. **(s)leiþa-*, meaning something akin to "plain, valley". (< Livonia.) Cf. LUNDSTRÖM *Sv. Hum. Tidskr.* 1917, p. 27, and NOREEN, *Fornv.* 1920, p. 37.

Lugil, SCHÖTTE (Norw. *Hist. Tidsskr.* 1917, p. 15f.) sees in it ablaut to **Lauhir* on the analogy of *gautar*: *guttones*; *chauc(h)i*: *hugones*. **Lauhir* (or **Laugir*) would mean "people from the wood". Cf. Swed. *Lyhundra*, "the parish of Lyiar", < *Ló*, wood, cf. *Lohärad*.

***Marah-warjōz** (> Mähren, sc. Moravia).

Markomanni, borderers.

Nicriones (Incriones), "people at the river Neckar"; cf. KOSSINNA *P. B. B.* 20, 280.

Peukinoi, < the island Peuki in the Danube, a Celtic name, vide SCH.

Raetobarii, people from (the frontiers of) Raetia.

Ragnaricii, people from Ránrike, Sweden; see NOREEN, *Fornv.* 1920, p. 45; and GRIENBERGER *Z. f. d. Alt.* 46, 162.

Raumariciae, people from Raumariki, Norway. Cf. GRIENBERGER *Z. f. d. Alt.* 46, 160; NOREEN, *Fornv.* 1920, p. 45.

Reudigni, MUCH tries to connect this with ON. "*riodr*, Waldlichtung", OHG. "*reod*, *riuti*, Rodung".

¹ Why? Cf. FICK.

Ripuarii, "shore dwellers, coast dwellers". Cf. FEIST P. B. B. 44.

Rugii, generally explained as "people from Rogaland" or "rye-people" (a nickname; cf. MUCH). See NOREEN, Fornv. 1920, p. 36.

Sabalingoi, SCHÜTTE (Saga Book of the Viking Soc. 1913, p. 68): "The present Sallingboer in Saling Sysael. The identification is a little inexact, both in spelling and localisation, but the whole surroundings make it overwhelmingly probable (!)" MUCH's words in HOOPS must be added: that SCHÜTTE brings these names together "ohne sich aber über das Lautverhältnis beider Namen auszusprechen". Cf. HOOPS: < Abalia &.

Salii, KOEGEL (I. F. 4, 315) attempts to find a Teut. correspondence to Lith. *sola*, Lat. (in)sula, island.

Saxones. The explanation "sword-men" is generally accepted. As I have already pointed out above there is little likelihood for believing, with MUCH, that this and similar names (Fresan, Suebi &c.) may have existed two thousand years B. C. But if so, is MUCH ready to accept the same etymology? Surely swords were then very embryonic, if weapons of that kind existed at all. I cannot, however, admit of such a formation of early tribal names. Another explanation must be sought.

We have been reminded several times that Teutonic tribal names (e. g. *evagreotingi*, *hallin*, &c.) are explained as "dweller on (or in, or at) the rocks"! The localities must not necessary be large and extensive; small places are enough for the creation of names. I am, therefore, inclined to admit a similar etymology in *Saxones*, **sahsans*¹ (= OE Clifware, dwellers on the rocks), where *sahs-* is the name of a region. KARSTEN (Studier i Nord. Filol. II, p. 19 ff.) has given several examples of placenames, in wich "*sax*" enters as an element meaning *rock*. The mountain *Aavasaksa* is explained by him as "the mountain with a wide view" (from Prim. Scand. *saksa*, rock, cliff; cf. OE. *Seax*, cliff; Lat. *Saxum*) From Sweden there are among other names recorded, such as *Saxe knut*, a high mountain; *Gladsax*, a very high situated farm. Cf. also HELLQUIST "Svenska sjönamn" under *sax*-; further N. Tdskr. f. fil. 17, J. JABOBSEN, Strejflys over faeröske stednavne p. 70 f. "*Sax*" as an appellative for *sword* originates, of course, from the time when weapons were made of stone. Later eponymics und popular etymologies ad hoc (cf. SCHÖNFELD) are not decisive.

Semnones, vide supra p. 297.

Sithones, LUNDSTRÖM (Xenia Lideniana p. 266) shows quite plausibly that TACITUS meant the people on the coast of Finland: a derivation from **sídon*, coast. Note that the coast of Finland is called, in Old Norse literature, *Balagards sida* (PIPPING NoB. 1, 21 ff.); cf. also, later toponymics as "*Sidu-menn*", the men of the district Sida, Iceland. See, besides, NOREEN, Fornv. 1920, p. 33.

Silingae, cf. SCHÖNFELD, NOREEN (vide SCHÜCK, Folkn. Geatas p. 6, footnote, and Fornv. 1920, p. 38): people from Selund, mn. Sjælland, Denmark. Cf. KOSSINNA, I. F. 7, 301, and OLSEN Stednavnest. p. 49 ff.

¹ Cf. BRUGMANN 2, 305.

Teutones, < Thysysæl < Thythesysæl; cf. NOREEN, Fornv. 1920, p. 26.

Theustes, Rejecting v. GRIENBERGER's theory about **piud-sta-iz*, "the people from the settlements" (vide SVENSSON p. 57), v. FRIESEN derives the name from the lake Tjöstr, "the roaring", in the present district of Tjust, Sweden; cf. NOREEN, Fornv. 1920, p. 42.

Teuriohaemae, "Die germanischen Bewohner des früher von den Keltischen Teurii bewohnten Landes" (SCHÖNFELD). Cf., however, v. GRIENBERGER, I. F. Anz. 32, 52. Vide *Thuringi* (SCHÖNFELD).

Texuandri, v. GRIENBERGER (I. c.), "Die Rechtser, effektiv wahrscheinlich Südleute".

Ubii, v. GRIENBERGER (I. F. Anz. 32, 52): "Ursprünglich am rechten Rheinufer wohnend. *jo*-Ableitung aus got. *uf* 'unter', vielleicht Abstraktion aus einem mit *uf* zusammengesetzten Gegendnamen, etwa 'Unterland' (!?). An Relation stromabwärts zu stromaufwärts kann man denken."

Vandali, probably derived from a locality, called *Vendel*¹, a place (a frontier, an end), where one has to turn. Cf. Swed. *Vendel*, Dan. *Vendel*, OHG. *vindel* "turning, bend". (Vide O. v. FRIESEN, Upsala Nya Tidning, Xmas 1915, and NOREEN, Fornv. 1920, p. 28.)

Vangiones, "Wiesenbewohner".

Vidivarii, "people of the wood" (HOOPS); Wid(semne) + varii (SCHÖNFELD; cp. Ripvarii, Raetobarii).

Vinoviloth, cf. GRIENBERGER, Z. f. d. Alt. 46, 163: People from the pastures (!).

* * *

To these toponymics may be added some names that appear in a very corrupt state.

(*O*)*bivantavarioi*, where I agree with MUCH in so far that I regard it as a compound with *-varii*. I do not enter upon the etymology; **vibant* seems, however, to contain the same second element, as *Bucinobantes*, *Tubantes*.

Chaitouroi (Ptolemy), and

Chrepstinivarii, which are both to be interpreted in the same way.

Those which are compounded with *-vali* (*Nahanarvali* and *Victorvali*) ought, according to the Teutonic custom of name-formation, to be considered as non Teutonic tribes; cf. OE. *Galwalas*, *Bretwalas*, OHG. *walah-*, ON. *Valland*, *vålscr*².

As more or less Celtic names I reckon (on good authority) *Chatti* (?), *Batavi* (?), *Chamavi* (?), *Marsaci*, (*Marsi*, *Marsigni*), *Mattiaci*, *Canenefates* (?), *Nemetes*, *Usipetes* (*Usipi*); and *Triboci*, possibly *Tungri*, too.

Teutonic clear nick-names are *Armalausi*, *Longobards*, *Oxionas*. (Cf. v. GRIENBERGER, I. F. Anz. 32, 52.)

Hasdingi and *Torcilingi* are, no doubt, patronymic formations in a transferred sense.

In the sense *socii* (more or less) the following are explained: *Alamanni*, *Eruli* (cf. *Khoi-Khoin*, an intensive form); *Eudoses* (*Fundusioi*) and *Ju-*

¹ Cf. KOSSINNA, I. F. 7, 281.

² Cf. POGATSCHER, E. St. XIX, 347.

thungi, < *eupō*, O. Icel. *iōð*, proles; *Suebi*; *Tencteri*, "crowd of people", cf. v. GRIENBERGER, I. F. Anz. 32, 52.

Besides a few, not mentioned here, the following have not so far been explained: *Bastarnen*; ascribed to the Celts by some; *Cuberni* (*Cugerni*), possibly a nickname; *Helvecones* (?); *Fosi*, cf. SCHÜTTE (Norw. Hist. Tidsskr. 1917, p. 14) "at the river Fusi" (!); *Gepidi*; *Harii*; *Cherusci*; *Manimi*; *Quadi*; *Skiri*; *Sturii*; *Tulingi* (cf. NOREEN, Fornv. 1920, p. 25 f.); *Varini*; *Suardones*; *Sugambri* (*Gambrivii*, *Gemabronoi*); *Naristi* (*Varisti*). If such names as *Quadi* are to be interpreted "hideous" (cf. MUCH), we have the right to consider them as nicknames.

The value of every new etymology is not to be measured in itself, but in connexion with the whole study. It is to be hoped that every new treatment of these ancient names will help to throw light upon the problem as a whole. For my purpose, I have restricted myself to the toponymics. Even if some of those here indexed are very doubtful as to their etymology and toponymical origin, the fact remains that Teutonic tribal names are, almost as a rule, derived from place-names (in a wide sense), a fact that is supported by instances from later periods of Teutonic society.

Bibliography.

Here are included only those works that have not been quoted in full in the present paper or are supposed not to be more closely known by a wider public:

ATS = Antiquarisk Tidskrift för Sverige.

CAMDEN, Britannia.

LUÅ = Lunds Univ. Årsskr.

NT. f. Fil. = Nord. Tidsskrift för filologi.

Namn och Bygd (periodical), Upsala (NoB.):

NOREEN A., Spridda Studier I, II, III.

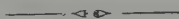
OLSEN M., Stedsnavnestudier, Kristiania 1912.

SCHÜCK, Folknamnet Geatas i den forn-engelska dikten Beowulf (Upsala Universitets Årsskr. 1907).

SVENSSON, De sydsvenska stamnamnen hos Jordanes. Karlstad 1913.

YMER, Svensk tidskrift för geografi.

Upsala, August 1919.



Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternehmen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

TEIL I.

Reiseeindrücke und Ergebnisse.

Kapitel I: Erlebnisse.

Der ethnographische Forschungsreisende kann insofern leichter einem Mißerfolge ausgesetzt sein als andere Forscher, weil seine Studien ganz von dem Charakter des Stammes abhängen, den er studieren will. Einen mit den Weißen auf Kriegsfuß lebenden Stamm aufzusuchen, verspricht keinen Erfolg, und lediglich eine Sammlung von diesem zusammenzubringen, ist mehr Sache eines Abenteurers als eines Forschers. Glücklicherweise gibt es in Amerika nur sehr wenige feindliche Indianer, im Gegenteil ist der Reisende unter den meisten sicherer als in irgendeiner Gegend Deutschlands. Umgekehrt bildet gerade die Furcht der Indianer vor dem Fremden das Haupthindernis der ethnographischen Studien. Einen langen Aufenthalt unter ihnen, wie er unbedingt für genauere Untersuchungen notwendig ist, möchten sie verhindern, und namentlich das beharrliche Eindringen in ihre Religion und das Trachten nach dem Besitz ihrer Kultgeräte erweckt ihr Unbehagen, weil sie fürchten, in ihrer Gesundheit und in ihren Lebensbedingungen geschädigt zu werden. Bei allen von mir näher untersuchten Indianerstämmen, sowohl in der mexikanischen Sierra Madre, wo ich etwa 19 Monate ununterbrochen mit den Cora, Huichol und den aztekisch sprechenden Mexicanos lebte, wie bei den Uitoto des Ortegusa, eines Nebenflusses des Caquetá, und bei den Kágaba ist mir diese Tatsache zum Bewußtsein gekommen. Das Äußerste darin leisteten aber die letztgenannten, da sie einfach mit ihren sämtlichen Haustieren ausrissen, nachdem sie meine Absichten erkannt hatten. Auch war es ausgeschlossen, sie bei ihren Festen zu überraschen, da sie diese dann sofort abgebrochen hätten, ganz abgesehen davon, daß der Fremde bei der Fortbewegung oft auf die Hilfe der Indianer angewiesen ist.

Das sind aber noch immer nicht die Hauptschwierigkeiten, die sich dem Ethnographen entgegenstellen. Denn wenn er sie überwunden hat, wenn er Augenzeuge von den ihm wichtigen Vorgängen ist, kann er nicht annähernd ein Bild von den Sitten, ihrem Wachstum und den so überaus wichtigen, in alle Verhältnisse eingreifenden religiösen Ideen erhalten, so lange er nicht kundige Indianer dazu bringt, ihm die Gesänge, Überlieferungen und Erzählungen des Stammes in der Ursprache zu diktieren, und wenigstens einen unter ihnen findet, mit dem man sich in einer Vermittlungssprache verständigen und die wörtliche Übersetzung des Niedergeschriebenen vornehmen kann.

So zieht der Forscher immer wieder mit einer gewissen Erregung zu seiner Arbeit hinaus. Vor ihm liegt hinter einem Schleier die Seele eines

Volkes. Kann er ihn nicht beiseite schieben, so ist er auf die schattenhaften Umrissse angewiesen, die durch kühne Vermutungen nicht zu unzweifelhaften Erkenntnissen werden, und muß sich mit der Technik gewisser Geräte begnügen, die ihm der Zufall in die Hand spielt. Launenhaft genug kann das Geschick dem Forscher mitspielen, alle Geschicklichkeit in der Behandlung der Eingebornen, alle Ausdauer und Geduld kann an den Verhältnissen zuschanden werden. Noch stets war es mir bisher gelungen, meine Ziele zu erreichen, aber stets gab es auch in einem Augenblick die bange Frage, ob es nicht besser sei, den Wanderstab weiterzusetzen, ehe zu viel Zeit verloren sei.

Deshalb war es mir ein tröstlicher Gedanke, für alle Fälle andere Stämme in der Nähe zu wissen, die man im Falle eines Mißerfolges besuchen konnte. Da waren die hochgewachsenen Goajiro, die Bewohner der Goajirahalbinsel, mit denen ich in Riohacha Beziehungen anknüpfen konnte, und die allem Anschein nach schon ein paar Tagereisen nach Osten ein günstiges Studienobjekt abgegeben hätten. Etwa fünf Tagereisen im Süden von Riohacha kam man zu den Motilone, die ein Karaibenstamm sind. Diese waren insofern besonders verlockend, als sie bis dahin als feindlich galten, nun aber die Kapuziner von Riohacha vor wenigen Monaten in dem Dorfe Codazzi (Espíritu Santo) in friedliche Berührung mit ihnen getreten waren. Augenblicklich weilte sogar der Bischof von Riohacha, NICORIO T., dort, an den ich eine Empfehlung hatte. Ich wollte daher später auf alle Fälle einen Abstecher dorthin machen, in der Meinung, daß ein längerer Aufenthalt unter ihnen vorderhand untunlich sein würde, weil sicher noch kein Motilone der spanischen Sprache soweit mächtig sein werde, um für eingehende Untersuchungen als Dolmetscher dienen zu können¹.

Weiter boten sich südlich von dem Kamm der Sierra Nevada de Santa Marta die Verwandten der Kágaba, die erheblich abweichende Dialekte sprechenden Indianer von Marokasa, Atanquez und San Sebastian, die ihre Religion und damit ihre bedeutsamste Eigenart größtenteils bereits verloren haben, aber einem beharrlichen Forscher wohl noch manche Ausbeute und namentlich eine Menge Erzählungen bescheren würden. Drei solche schrieb ich bei den Kágaba von einem unter diesen wohnenden Indianer aus Marokasa in seiner Sprache auf. Schließlich kamen auch noch die Reste der Chimila im Tal des Rio Ariguaní, eines Nebenflusses des Rio Cesar, für einen Besuch in Betracht, die zugänglich sein sollen, und von denen man soviel wie nichts weiß².

Man sieht daraus, wie reichhaltig das Arbeitsfeld selbst auf diesem kleinen Raume ist, wofern man sich vornimmt, genauer zu forschen. Die ethnographischen Reisenden müssen den Mut haben, überall da hinzugehen, wo schon andere flüchtig gewesen sind, d. h. zu fast sämtlichen Stämmen Südamerikas, und auf den Ehrgeiz verzichten, nur bisher unbesuchte Indianer oder gar solche aufzustöbern, die noch keinen Weißen gesehen haben. Denn solche gibt es

¹ Siehe über die Motilone neuerdings GUSTAF BOLINDER, *Det tropiska Snöfjällets Indianer*, Stockholm 1916, S. 181. Derselbe, *Zeitschr. f. Ethnol.* 1917, S. 21 ff.

² Siehe neuerdings GUSTAF BOLINDER, *Det tropiska Snöfjällets Indianer*, S. 227.

kaum noch. Was für die Heroen der Amerikaforschung ein Ruhm war, der auch heute und niemals geschmälert werden kann, das erlaubt die veränderte Zeit und die veränderten Anforderungen der Wissenschaft nur noch ausnahmsweise nachzuahmen, soll nicht die Ethnographie die besten Gelegenheiten methodischer Forschung versäumen und ihr starker Strom in tausend kleinen Rinnsalen verkümmern.

In Santa Marta war ich, vom Magdalena kommend, am 22. November 1914 angelangt, also gerade zu einer Zeit, wo ich hoffen durfte, trockenen Fußes sowohl die Hin- wie die Rückreise zu machen, da die trockene Zeit von Anfang Dezember bis Ende März zu dauern pflegt, soweit sich das in Kolumbien voraussagen läßt. Es ist überhaupt schwer, bei dem mehrmaligen und dazu unregelmäßigen Wechsel von Regen- und Trockenzeit immer die beste Zeit für seine Arbeiten auszusuchen. Die Lösung des Problems beruht darin, daß man möglichst die unvermeidliche Regenperiode in den Hütten der Indianer ausnutzen muß, da das ethnographische Studium im wesentlichen Stillsitzen erfordert, während Reisen und archäologische Ausgrabungen mehr in die trockene Zeit zu verlegen sind. Dementsprechend hatte ich Dezember 1913 bis März 1914 mit Ausgrabungen bei S. Agustin am oberen Magdalena verbracht, saß von April bis Mitte Juli jenseits der Ostkordillere im sumpfigen Tal des Orteguasa in den Hütten der Uitoto, besuchte mit Anfang der besseren Zeit die Coreguaje und Tama flußabwärts und reiste über Ost- und Westkordillere nach dem südlichen Kolumbien, wo ich von Mitte August bis Ende September in der Umgegend von Bolivar und im glühend heißen Tale des Rio Patia mit archäologischen Reisen und Ausgrabungen beschäftigt war. Leider hatten mich weitere Geldmittel aus Anlaß des inzwischen ausgebrochenen Krieges nicht rechtzeitig erreicht, so daß die Arbeiten dort vorzeitig abgebrochen werden mußten und die weite Reise dorthin nicht recht ausgenutzt werden konnte.

Nun befand ich mich am Ausgangspunkt einer neuen Reise, der letzten, die ich auf meine Liste von Untersuchungen gesetzt hatte, und hoffte, daß im Mai 1915, wo ich in Deutschland zurück sein wollte, auch der Krieg ein ruhmreiches Ende erreicht haben werde. Wie immer auf meinen Fahrten, war mein einziger Begleiter mein zuverlässiger und gewandter Junge Telesforo Gutierrez, der am Schlusse der Reisen mit mir ins zweiundzwanzigste Lebensjahr trat, ein ebenso geschickter Koch wie Maultiertreiber (Abb. 1). Meine Tiere aber, die mich überall, ausgenommen die Kanufahrten auf dem Orteguasa, begleitet hatten, mußte ich zu meinem Schmerze in Purificacion oberhalb Girardot, dem Hafen von Bogotá am Magdalena, zurücklassen, da sich der Transport flußabwärts nicht gelohnt hätte.

So gern ich wenigstens mein Reittier, eine schwarze, beim Kauf wenig über drei Jahre alte Mula, die bisher unter dem Sattel noch ständig gewachsen war, auf den schwierigen Wegen der Sierra Nevada beibehalten hätte, so war ich doch andererseits froh, den Zugang zum Gebirge so wählen zu können, wie es meiner Aufgabe entsprach. Die Hauptbedingung für ein gutes Gelingen ist, den leichtesten und meist begangenen Weg zu finden, um Nachschub erhalten und Sammlungen zurücksenden zu können, ohne selbst dabei eingreifen zu müssen. Wenn ein Stamm wie die Kágaba noch im Tauschverkehr lebt,

so braucht man bei längerem Aufenthalt so große Mengen an schweren Tauschwaren zur Bestreitung von Löhnen, Sammlungsgegenständen und Nahrungsmitteln, daß die gleichzeitige Beförderung von allem die Bewegungsfreiheit aufs äußerste hemmen, ja die ganze Unternehmung gefährden könnte, zumal man den Bedarf, die besonderen Wünsche der Indianer im voraus gar nicht recht übersehen, auch nicht wissen kann, was an Nahrungsmitteln an Ort und Stelle erhältlich sein wird.

Von Santa Marta aber gibt es keine regelmäßig begangenen Pfade zum nördlichen Teil der Sierra. Natürlich kann man von dort unter großen Kosten einen Einbaum zur Fahrt über See nach Dibulla, der Eingangspforte zur Sierra (siehe die Kartenskizze), bekommen, ebenso in Dibulla einen Einbaum zur umgekehrten Fahrt. Auch führt ein allen Angaben nach halbschwerer Pfad von Santa Marta unweit der unbewohnten Küste über steile Hänge und dann am flachen Strande durch zahlreiche Flußmündungen nach Dibulla. Aber die Post und alles, was nach Dibulla soll, gelangt auf kleinen Schonern (*goletas*) zunächst nach Riohacha, und von da besteht eine rege Verbindung auf großen Einbäumen aus dem Holz des gewaltigen Caracolibäum¹ mit Dibulla, das die Stadt mit den Erzeugnissen der Sierra versieht. Die Kágaba von Palomino; die zuweilen Santa Marta besuchen, haben eine nur für Fußgänger gangbare Verbindung nach Westsüdwest über den Oberlauf des Rio Don Diego und den Paramo von Mukuamalakeka zu einer von Palomino aus vor etwa 20 Jahren gegründeten kleinen Ansiedlung San Andres, die in der Nähe des Rio Frio schon im warmen Klima liegt, und von dort nach Rio Frio².

Da es also von Santa Marta keinen brauchbaren Zugang zur Sierra gab, konnte ich mich unbedenklich schon nach zwei Tagen auf dem ersten nach Riohacha abgehenden Schoner, der winzigen „Goleta Margarita Sofia“, einschiffen. Noch vor Tagesanbruch setzte es die Segel und gelangte bei günstigem Winde in flotter Fahrt aus dem im Dunkel liegenden öden Hafen aufs hohe Meer, vorbei an einem infolge des Krieges zur Ohnmacht verurteilten Dampfer der Hamburg-Amerika-Linie und dem die Einfahrt sperrenden hochragenden Inselchen El Morro, während in weiterer Entfernung in einer Ecke des Hafens, dicht am Lande ein weißer, schlanker Dampfer der United Fruit Company seiner Fracht an Bananen und anderen Erzeugnissen des Landes entgegen sah. Bald waren wir außer Sicht des Landes. Es war eine köstliche Fahrt nach der erstickenden Hitze der von Moskitos erfüllten Stadt, die mir heißer erschien als andere Küstenorte, nur die immerwährenden Spritzwellen beeinträchtigten die Freude und nötigten bald, den etwa 80 cm hohen, schmalen Kasten neben dem Steuer aufzusuchen, meine „Kajüte“, in der man sich durch rechtzeitiges Schließen der Schiebetür, der einzigen Lichtquelle, vor ihnen schützen konnte. Im übrigen hatte man darin nur die Aussicht auf die nackten

¹ *Anacardium rhinocarpus*. Die wissenschaftlichen Bezeichnungen stammen aus SANTIAGO CORTÉS, Flora de Colombia, Vol. I, Bogotá 1898.

² Genauer wurde der Weg folgendermaßen angegeben: Palomino—Noavaka—Carataca—Rio Don Diego—San Andres—Cienaga. Nur zwischen Carataca und Rio Don Diego sei der Gebrauch von Ochsen ausgeschlossen. Von San Andres nach Cienaga sei eine bis eineinhalb Tagereisen.

Beine der Mannschaft, die sich in Ermangelung anderer Stützpunkte darauf lehnte. Auch bei ruhiger See wäre ein Ergehen auf dem Schiffchen unmöglich gewesen, weil kein Platz dazu vorhanden war, aber das ist ja bei einer Tagereise auch durchaus nicht notwendig. Schon am Abend tauchte wieder die Küste auf und morgens lagen wir weit draußen auf der Reede von Riohacha vor Anker.

Nicht immer freilich verläuft die Fahrt auf einer Goleta so gut. Auf der Rückreise an Bord des „Gouverneur Brandhov“ dauerte die Reise infolge von Windstille und westlichen Gegenwinden vier Tage, die Nahrungsmittel gingen am zweiten Tage zu Ende, und wir waren für alle Mahlzeiten, morgens, mittags und abends, abgesehen von Kaffee, auf die Fische des Meeres angewiesen. Da wir dieses Mal immer Land in Sicht hatten, von wo z. B. die wunderbaren Schneeberge der Sierra, meine ständigen Genossen von Palomino, zum letztenmal herübergrüßten, so konnten wir öfters feststellen, daß wir im Laufe einer Nacht, trotz allen Kreuzens, nicht vorwärts-, sondern zurückgekommen waren. In diesem etwas größeren Schiffe war sogar eine Kajüte mit vier kastenartigen Schlafstellen in den Wänden für beide Geschlechter vorhanden, während die übrigen darunter oder sonst auf dem Fußboden lagen, die meisten bleich und unter Spucken und Würgen stöhnend: „Ay Dios madre, mi madre, mi mama, me muero.“ Aber der Raum diente zugleich zum Verteilen und Essen der Speisen und zu den entgegengesetzten Unvermeidlichkeiten des Lebens, soweit Mutige nicht die schwankende Bordwand vorzogen. Auf Deck suchte man sich ein Plätzchen auf dem Fußboden im Schatten der Segel, die jedoch jeden Augenblick umgestellt wurden, oder der Bordwand inmitten der reichen Beute an ellenlangen Fischen, die ausgenommen wurden und in Santa Marta verwertet werden sollten.

An allen diesen Szenen nahm niemand den geringsten Anstoß. Weder beklagte sich einer, noch sah er etwas Komisches darin. Der Kolumbianer ist namentlich auf Reisen in diesem Lande der weiten Entfernungen und schwierigen Beförderung daran gewöhnt, alles zu ertragen und die denkbar geringsten Ansprüche zu machen. Und selbst wenn er etwas an einem anderen erheiternd finden sollte, verbietet ihm seine Höflichkeit, es zu belächeln oder durch übermäßige Neugier lästig zu fallen. Nicht nur der geringste Mann aus dem Volke, sondern merkwürdigerweise selbst der seiner Sprache und seinen Sitten treu gebliebene Indianer scheint diese Eigenschaft mehr als in anderen Ländern zu besitzen.

Auf der Reede von Riohacha war es nicht viel reger als im Hafen von Santa Marta. Ein paar Goletas lagen da, die nach Curaçao und nach der Goajira zur Perlfischerei abgehen sollten, ab und zu ein paar Einbäume von Dibulla oder Camarones, einem anderen Küstendorf. Dampfer sieht man hier überhaupt nie. Die Stadt war mehr durch armes Volk, die malerischen Goajiro Indianer und Neger belebt, als daß man den Eindruck regen Handels und Verkehrs gewann. Einigen stattlicheren Bauten nahe am Strande, die die Stadt von der Reede aus ganz anziehend erscheinen lassen, schließen sich ausgedehnte Straßen elender Hütten an. Das unmittelbare Hinterland, ebenso die Strandzone zu beiden Seiten mit ihrer Kaktusvegetation machte den Eindruck trostloser Öde.

Eine charakteristische Färbung geben die Goajiro der Stadt, die jeden Tag in Scharen dorthin vom östlichen Strande kommen und sie mit Fischen, Rindfleisch und Milch versorgen. Auch unweit des Meeres an der Stadt sieht man an vielen Stellen ihre mehr als einfachen Unterschlupfe unter ein wenig bedecktem Strauchwerk, die lediglich die Sonne abhalten sollen, denn in Riohacha regnet es äußerst selten. Viele sind zur Aushilfe in den Häusern tätig, sie ziehen auf den Straßen an einem Stricke die rollenden Wasserfässer, die das Wasser für alle Zwecke von außerhalb herbeischaffen, und betteln, behalten dabei aber immer einen gewissen Anstand. Die Frauen sind mit langem, losem, hemdartigem Baumwollgewand bekleidet, das bis zu den Füßen reicht. Wenn sie es beim Gehen aufheben, sieht man über den Knöcheln meist schwarz-weiße Perlenketten. Perlenschnüre zieren auch den Hals. Der Oberkörper der Männer ist nackt oder mit einem Hemd verhüllt, das von einem breiten gewebten Gürtel um die Hüften zusammengehalten wird und öfters hinten etwas herabhängt. Stets tragen sie ein Hüfttuch. Sehr malerisch wirkt bei manchen ein geflochtener Kopfreif, der mitunter über der Stirn drei Schwanzfedern des roten Arara oder auch einen rhombenförmigen Aufsatz trägt, dazu die schwarze Gesichtsbemalung beider Geschlechter, namentlich in der Gegend der Augen. Öfters ist der Kopfreif durch ein Tuch ersetzt (Abb. 2, 3 a, b).

Die Not unter ihnen soll während der letzten Jahre der Dürre, die ihren Viehherden die Weide verkümmerte, diese Indianer immer mehr unter die Bevölkerung Riohachas getrieben haben. In Dibulla und längs der Küste bis dahin trifft man sie ebenfalls. Vom ethnographischen Standpunkt ist ihr Anblick ein großer Vorwurf, weshalb sie nicht schon längst eingehend studiert worden sind. Schilderungen nach dem, was man sieht, tun es nicht allein, ebensowenig das Erstehen ihrer Geräte oder Grammatik und Vokabulare im Stil des Pater CELEDON, die, so gewissenhaft sie sind, doch durch die gedrängte, schematische Zurückführung auf Regeln und durch den Mangel an Kontrolle auf der Grundlage von Texten den heutigen Ansprüchen nicht genügen. Freilich gebührt ihm und allen, die über die Goajiro geschrieben haben, unser Dank und unsere Anerkennung nicht nur dafür, daß man durch ihre Anstrengungen überhaupt etwas weiß, sondern auch unter Berücksichtigung der damaligen schwierigeren Verhältnisse, der wissenschaftlichen Anschauungen und der kaum erschwinglichen Kosten für lange, streng wissenschaftliche ethnographische Veröffentlichungen. Ja noch gegenwärtig müssen wir für jedwede vereinzelte Bereicherung unserer Kenntnisse dankbar sein, nur muß der Ethnograph von Fach sich stets gegenwärtig halten, daß er eine genauere Untersuchung eines einzelnen Stammes einem flüchtigen Besuche von mehreren vorzuziehen hat, oder daß er wenigstens das letztere nicht ohne Erledigung der ersten Aufgabe tut.

Machte Santa Marta vermöge seiner stattlichen Bauten noch den Eindruck einer fürstlichen Residenz, fühlte man dort noch durch die tägliche Verbindung nach Barranquilla mittels Eisenbahn und Binnenschifffahrt und vermöge der Dampfer im Hafen den Pulsschlag des Weltverkehrs, so war man in Riohacha der urwüchsigen Lebensweise und der Abgeschlossenheit,

der man entgegenging, schon erheblich nähergerückt. Dort gab es noch Hotels und Zeitungen aus Barranquilla, dort konnte man noch täglich die Kriegsberichte einsehen, die der deutsche und englische Konsul erhielten, hier dagegen traten Mitglieder der großen Nationen nur noch zufällig in die Erscheinung, und die neuesten Nachrichten sollte ich geben, nicht empfangen. Ich konnte aber die wilden Gerüchte, daß Calais von den Deutschen genommen sei, nicht bestätigen. So war ich nun wieder auf die in langen monatlichen Abständen eintreffende persönliche Post angewiesen, die mir in der Bogotaner „Unidad“ deutsche, drahtlos nach Sayville gesandte und von dort nach Buenaventura gekabelte Nachrichten überbrachte. Immerhin war das besser als die kargen, sich widersprechenden allgemeinen Kabel, die mich auf meinen Reisen in der Umgegend von Bolivar in der alle acht Tage erscheinenden Zeitung von Popayan viele Wochen später erreichten. Seit ich am 11. August 1914 gerüchtweise vom Ausbruch des Weltkrieges hörte und eine telegraphische Anfrage beim deutschen Gesandten in Bogotá die Nachricht bestätigte, bedurfte es meiner ganzen Energie, um meine, den großen Ereignissen gegenüber zu einem Nichts zusammenschrumpfenden wissenschaftlichen Pläne unentwegt fortzuführen.

Eine Art Hotel war übrigens in Riohacha vorhanden, in dem ich der einzige Gast wurde. Als ich im April wieder kam, hatte es aber bereits den Betrieb eingestellt. Es gibt aber in den meisten Städten Kolumbiens irgendeine Familie, die sich mit der Beköstigung abgibt, oder eine kleine Speisewirtschaft, und ein Raum zum Wohnen ist auch stets für etwa 50 bis 80 Pfennig aufzutreiben. In den Dörfern und einzelnen Hütten geht die Gastfreundschaft soweit, daß man nach höflicher Anfrage nie eine abschlägige Antwort erhält, selbst wenn schon ein halbes Dutzend Personen in dem einzigen Zimmer hausen sollte. Niemand denkt daran, dafür etwas zu fordern, nur auf Nahrungsmittel darf man nie rechnen. In Riohacha speiste ich sehr gut in einer etwa 5 m² großen Bude, in die bei Regenwetter noch die Küche von draußen verlegt wurde. Eine freundliche, noch jugendliche Negerin, die Zigarre wie eine Schreibfeder hinter dem Ohr, führte dort das Küchenzepter und verstand es ausgezeichnet, die vielen schwatzenden Personen darin, sämtlich Neger, in Zucht zu halten und für den gerade zum Essen Kommenden durch plötzliche Entfernung überflüssiger Kinder, Hunde und Erwachsener Platz zu schaffen.

Es galt nun, die letzte Hand an meine Ausrüstung zu legen, namentlich Maultiere, Tauschartikel und die notwendigsten Nahrungsmittel zu kaufen und den späteren Nachschub vorzubereiten. Einige wenige Eisenwaren und Kleinigkeiten hatte ich schon von Barranquilla mitgebracht, und auch jetzt kaufte ich mit Maß nur das sicher zu Verwertende, da ich ohnehin auf Nachschub angewiesen war. Das Geschäft von C. FUENTES, an das ich von der Bremer Firma G. FEHRMANN y Co. in Barranquilla, meiner Hauptstütze in Kolumbien, empfohlen war, war bereit, für alle späteren Wünsche zu sorgen, auch drei Maultiere zu beschaffen, da gegenwärtig nichts preiswert zu haben war. Diese sollten besonders meine Bewegungsfreiheit für Ausflüge innerhalb der Sierra sichern, für alles andere gedachte ich jeweilig Ochsen von Indianern und anderen zu mieten. Für einen Stützpunkt in Dibulla wandte ich mich an die

Kapuziner, die so liebenswürdig waren, mich an einen Italiener Antonio Ragonesi zu weisen, den Neffen des damaligen päpstlichen Gesandten in Bogotá, den König der Sierra, wie der Obere der Kapuziner sich in dem für beide Teile gleich schmeichelhaften Schreiben an ihn ausdrückte. Dieser König sollte fünf Ochsen am bestimmten Tage bereithalten und sagte es auch zu.

Als wir aber nach einer köstlichen Nachtfahrt im Einbaum über das Meer in den Fluß Dibulla einliefen und uns der ebenso liebenswürdige wie geschwätzige Ragonesi, ein breitschultriger hübscher Bursche, in Empfang nahm, war nichts bereit. Er hatte aber — wie sich später herausstellte, mit teilweisem Erfolg — nach Pueblo Viejo, zwei Tagereisen ins Innere, zu seinem Schwiegervater Valdeblanquez, einem ehrwürdigen Neger, geschickt, ein paar Ochsen wurden dann noch mit Ach und Krach in Dibulla selbst aufgetrieben, und am vierten Morgen konnten wir endlich mit drei Ochsen unter Mitnahme des Allernotwendigsten aufbrechen. Tags vorher am Nachmittag waren es noch vier gewesen, dann liefen zwei wieder fort, von denen einer spät abends zurückgebracht wurde. Ich aber saß nun erwartungsvoll und zufrieden wieder auf einem noch dazu an die Sierra gewöhnten kräftigen Maultier, das ich für 115 Dollar, 25 Dollar über den eigentlichen Preis, gern gekauft hatte, denn die von Riohacha eingeführten Tiere können leicht Krankheiten erliegen. Auch wäre mir der Weg hinauf zu Fuß unbehaglich geworden, da ich seit fast einem Monat durch hartnäckigen Darmkatarrh geschwächt war. Oben auf der Sierra hoffte ich mit Sicherheit die Wunderblume mit dem schönen Namen *escoba de puerco* („Schweinebesen“) wiederzufinden, deren Wurzeln mir einst in S. Agustín einen unfehlbar heilenden Tee gegen diesen verhängnisvollen Zustand geliefert hatten.

Nicht nur der Aufenthalt wider Willen, sondern die ganze Reise zu seinem Arbeitsgebiet läßt dem Forscher stets ungemein viel Zeit zu beschaulichem Dahinleben, wie sie ihm niemals daheim geboten wird oder selbst zur Zeit seiner Erholung erwünscht ist. Beim Verweilen sowohl wie in der Fortbewegung, sei es im Kanu oder zu Pferde, immer ist er einer Art ungewohnten Müßiggangs hingegeben. Nur der Fußmarsch, namentlich im Gebirge oder gar im gebirgigen Urwalde, erfordert stete Aufmerksamkeit und Kraftanstrengung, so daß zum Träumen keine Gelegenheit bleibt. Dieser erzwungene Müßiggang ist das, was von allen Eindrücken der ganzen Reise in ungewohnter Umgebung die meiste Wirkung auf ihn ausübt. Ich würde sagen, er wird dadurch ganz gebrochen, um dann als ein anderer Mensch wieder zusammenzuwachsen. Genauer wird aber der Zustand dadurch ausgedrückt, daß die bisherige Persönlichkeit ein zweites fühlloses Objektwesen aussondert, das für das eigentliche Ich alle Handlungen nach den bloßen Gesetzen der Folgerichtigkeit übernimmt. Nr. 1 zum Beispiel hat nie Reisevorbereitungen Wichtigkeit beigelegt und alles, was damit in Verbindung steht, als unangenehm empfunden, entrüstet hat sie Störungen seiner gewohnten Tätigkeit beseitigt. Nr. 2 dagegen beschäftigt sich nur noch mit allen Einzelheiten der Ausrüstung und sucht mit mathematischer Genauigkeit den schlauesten Entschluß unter den gegebenen Verhältnissen zu fassen. Ungeduld und Erregung gibt es für Nr. 2 überhaupt nicht, wenn sie auch nötigenfalls über den Brustton der Entrüstung

verfügt. Während Nr. 1 sich manchmal schrecklich langweilt und in einem Buch Vergessenheit sucht — während sie z. B. ob der Zerfahrenheit und der Windbeuteleien Ragonesi's, der u. a. als Unternehmer von den nach Ochsen ausgesandten Leuten fette Prozente erhebt, sich scheu zurückzieht und vor seinem Wortgeplätscher mit dem nach jedem fünften Wort wiederholten Refrain: *entiende como es?* (verstehen Sie, was es damit ist?) wie gelähmt dasteht, hat Nr. 2 ihn schon beiseite geschoben, das Brauchbare aus ihm herausgeholt, sich andere Leute besorgt und noch Zeit gefunden, Nr. 1 durch den Gedanken zu belustigen, welche Freude die italienischen Eltern Ragonesis beim Anblick der eben angefertigten Photographie des schwarzen Enkels empfinden werden, die ihnen der Vater voll Stolz übersenden will.

In diesem Stile geht die Reise der beiden Ichs weiter. Das zweite Ich ist gewissermaßen vom ersten ausgeschwitz, weil das erstrebenswert erscheinende Ziel es erfordert. Ohne solches Ziel, etwa zum bloßen Vergnügen, würden die Wunder der Natur und das fremdartige Leben der Menschen so weit hinter den Unbequemlichkeiten und Strapazen zurückbleiben, daß man keinen Genuß daran hat. So aber erhöht sich die Kraft sowohl im Ertragen und Überwinden wie im Genießen jedes Augenblicks.

Beim ersten Morgengrauen setzten wir in einem Einbaum mit dem Gepäck über die Mündung des Rio Dibulla, während die Tiere hindurchgetrieben wurden. Scharen von Negerfrauen und -mädchen — fast die ganze Bevölkerung von Dibulla besteht aus Negern und Mulatten — durchwateten den Fluß, die Kleider bis auf das Hemd über den Kopf gehoben, und zerstreuten sich weit am Strande, um in der See eßbare Muscheln zu suchen. Pelikane schoßen aus großer Höhe senkrecht wie ein Pfeil ins Wasser, um einen Fisch zu packen. Weiter vom Strande huschten große bläuliche Krabben beim Herannahen in ihre Erdlöcher. Glücklicherweise waren die Flußmündungen des Rio Sequion und Lagarto sowie die stagnierenden Wasser landeinwärts der verfallenen Hütte El Pantano, von wo der Weg nach Norden ins Innere abbiegt, leicht im Sattel zu durchqueren, obwohl die Regenzeit noch nicht ganz aufgehört hatte. Beim Rückweg im April 1915 hatten wir es nicht so gut. Der Rio Pantano war ein See geworden, den man nur entkleidet, bis zu den Schultern im Wasser, durchwaten konnte. Alles Gepäck mußte auf den Köpfen hinübergeschleppt werden, und das bei Anbruch der Nacht unter einem Schwarm von Stechfliegen und Moskitos. Der Rio Sequion, an dem wir bei vollständiger Finsternis ankamen, setzte damals unserem weiteren Marsche so nah an Dibulla ein Ziel, weil sich in der starken Strömung Alligatoren tummelten. Wir übernachteten damals in der Ziegelniederlage der Kokospalmenhazienda des Franzosen Dugand, glücklicherweise ohne daß ich von dem deutschfresserischen Besitzer bemerkt wurde.

Während wir damals beim Abstieg in einem Tage von Pueblo Viejo bis zum Meere gelangt waren, weil wir die Lastochsen unter der Obhut von Kágaba-Indianern einige Tage vorausgeschickt hatten, kamen wir beim Aufstieg erst am Mittag des dritten Tages in Pueblo Viejo an. Unterwegs hatten wir in zwei Schutzhütten mit offenen Giebelseiten und tief herabreichendem Dach mit Namen Quebrada Andrea und La Cueva übernachtet, die ebenso

wie der ganze Weg jeden Jänner von den Indianern ausgebessert werden müssen, obwohl diese ihn am wenigsten benutzen. Er ist durchaus nicht schlechter als die Wege in Kolumbien überhaupt, auch die Wege von Pueblo Viejo nach den Indianerdörfern S. Francisco, nach S. Miguel und weiter nach Takina und Makotama sind alle für Maultiere gangbar, wenn man auch ein oder das andere Mal besser absteigt. Nur der Weg nach Palomino erfordert streckenweise Fußwanderung. Die Vorliebe für Ochsen, die übrigens nur 75 kg tragen können und nicht sehr ausdauernd, wenn auch sicheren Ganges sind, schreibt sich daher, daß es Maultiere so gut wie keine in der Sierra gibt.

Hat man in etwa zwei Stunden die Küstensavanne mit ihren vereinzelt Palmen und wenigem niedrigem Gehölz hinter sich, so beginnt mit den Bergen ein Hochwald, wie er herrlicher gar nicht gedacht werden kann, und setzt sich fast bis Pueblo Viejo fort. Gerade weil der geöffnete Weg einen Ausblick in die gewaltige grüne Pracht über dem Haupte gestattet, die Seiten aber noch in undurchdringlicher Unberührtheit des Urwaldes mit seinem Gewirr hängender Lianen daliegen, tritt er dem menschlichen Gefühl etwas näher und erzeugt eine wehevollen Stimmung, als wenn man im Begriffe ist, jetzt bald des Wunderbaren teilhaftig zu werden, das das Ziel des Lebens ist. Das Schauerliche, das sonst wohl der Urwald bietet, wenn man sich auf engem Pfade Schritt für Schritt mit dem Buschmesser den Weg schlägt, die tiefende Feuchtigkeit einer gigantischen Fruchtbarkeit, die sich beklemmend um einen legt, ist hier nicht mehr vorherrschend.

Bleibt man aber nur einen Augenblick stehen, so sind auf einmal die tausend kleinen Plagegeister da und mahnen daran, daß hier keine Stätte des Verweilens ist, und in der Nacht hilft kein Moskitonetz gegen die Myriaden stäubchengroßer Jejenes. Das ist so in der Savanne bis hart am Wellensaume des Meeres und das setzt sich so fort bis oberhalb La Cueva, aber in Pueblo Viejo ist die Plage schon erträglich. Dieses ist das einzige, von Kolumbianern bewohnte Dorf auf dem Nordabhang der Sierra. Auch vereinzelt finden sich sonst keine Ansiedlungen von ihnen. Die tiefer gelegenen Teile im Urwalde und in der Savanne sind wegen Fieber und Insekten nicht ohne weiteres bewohnbar. Die ungeheure Fruchtbarkeit Kolumbiens, die meistens in den Flußtälern des tiefer gelegenen Landes herrscht, ist leider überall für eine europäische Kolonisation verloren, teils wegen des ungesunden und heißen Klimas, teils wegen der Entfernungen, die eine Verwertung der Produkte, abgesehen von Vieh, unmöglich machen. Nur das Großkapital könnte von Fall zu Fall vielleicht etwas erreichen. Der Nordabhang der Sierra ist schon manchmal als geeignet zur Ansiedlung betrachtet worden. Vor mehr als 30 Jahren ging bereits eine französische Kolonie in der Quebrada Andrea zugrunde, aber noch dieser Tage wurde in einer Bogotaner Zeitung die Gegend für eine spanische Kolonisation angepriesen.

Die Bevölkerung von Pueblo Viejo besteht aus denselben Negerementen wie Dibulla. Viele von ihnen leben abwechselnd an beiden Orten. Sie verhandeln namentlich die Erzeugnisse der Indianer, in erster Linie *panela*, die braunen Zuckerrohrziegel, und Kartoffeln, die nur in den höheren Teilen der Sierra gedeihen, auch etwas Vieh nach Dibulla und verstehen es meisterhaft,

den Indianern Gebrauchsgegenstände zu ungeheueren Preisen anzuhängen, wofür diese nach längerer Zeit ihre Waren als Bezahlung einliefern müssen. Halten sie die Lieferzeit nicht ein, so erfolgt eine Geldbuße, die wiederum ein Kolumbianer gegen ganz unverhältnismäßige Naturallieferungen bezahlt. Hilft das auch nichts, so wird dem Indianer ein Stück Vieh fortgenommen, das vielleicht den zehnfachen Wert der Schuld darstellt. Ebenso hat es der Regierungsvertreter, Inspektor, der die Indianer zu allen Arbeiten an Wegen, Brücken, Unterkunftshütten u. dgl. m. heranziehen kann und die Bußen verhängt, leicht in der Hand, sich einen hübschen Viehstand und sonstige Dinge billig zu „erwerben“. Dabei werden die Indianer am direkten Handel mit Dibulla ganz verhindert, und nur wenige kommen im Dienste der Dorfbewohner als Ochsenführer dorthin. Da die Kágaba von Palomino vermöge der entfernten Lage ihres Dorfes sich diesem Aussagesystem entziehen konnten, auch auf dem früher angegebenen Wege direkte Beziehungen nach Santa Marta haben und bis vor einiger Zeit zu Handelszwecken an die Mündung des Rio Palomino herabstiegen, so war es von jeher das Bestreben der Kolumbianer von Pueblo Viejo gewesen, sie alle zur Ansiedlung in dem nahen Santa Rosa, einer früheren Gründung von Palomino aus, zu zwingen, obwohl sie an ihrer alten Stelle im Überfluß lebten und in Santa Rosa unzureichende Lebensbedingungen vorhanden waren. Das war bis dahin freilich noch nicht gelungen, aber wenigstens mußten alle die Heiligenfeste in Santa Rosa besuchen, trotzdem keinerlei Gottesdienst dabei stattfand (denn es gibt keine christlichen Priester unter den Kágaba), bekamen hier Gelegenheit, sich an Rum zu betrinken, worauf sie in den Cepo¹ gesteckt wurden und mit kräftigen Bußen belegt werden konnten. Einer ähnlichen Szene wohnte ich in Pueblo Viejo bei, als ich im April 1915 in Begleitung Silvestre Lavata's, des Häuptlings von Palomino, eines Mannes von etwa 60 Jahren, dorthin zurückkehrte. Er betrank sich natürlich und rühmte sich dann seiner Heldentaten in den Revolutionsjahren um die Wende dieses Jahrhunderts, wo er das von Kolumbianern und Indianern bewohnte Dorf S. Antonio bei Pueblo Viejo niedergebrannt und einigen ins Jenseits verholfen hatte. Sofort war alles voll Entsetzen über die darin enthaltenen Drohungen, er wanderte in den Cepo, der Inspektor kühlte seine Erregung durch Verhöhnung des vor ihm am Boden Liegenden, und das Ergebnis war eine Buße von 10 Dollar, die dem Häuptling eine Kuh in dreifachem Werte gekostet haben wird.

Diese Verhältnisse waren meinen Plänen insofern nicht günstig, als man fürchtete, daß ich durch meine Tauschwaren die Preise verderben und die Aufnahmefähigkeit der Indianer verringern würde. Überhaupt machte die ganze Bevölkerung sowohl hier wie in Dibulla nicht einen so guten Eindruck wie etwa die arbeitsamen, unternehmenden und zuverlässigen Leute in San Agustín. Schon der Weg hier herauf erschien den Leuten in Dibulla als etwas Besonderes, und später wollte mich niemand nach Palomino begleiten, wohin von allen Bewohnern früher nur zwei gelangt waren. Selbst eine gute Be-

¹ Zwei schwere Balken mit einander entsprechenden Aushöhlungen, in die die Beine oder Arme des Missetäters gesteckt werden.

zahlung vermochte ihre Bequemlichkeit und Angst nicht zu brechen. Man ist daher auf die Indianer angewiesen, muß aber dabei berücksichtigen, daß jedes Dorf mit seinen zugehörigen Siedlungen trotz des Verkehrs untereinander ein abgeschlossenes Ganzes bildet, was z. B. auch in den Heiraten, die nur innerhalb der einzelnen Dörfer stattfinden, seinen Ausdruck findet, und daß die beiden Hauptgruppen, San Miguel einerseits und Palomino andererseits, in Feindschaft miteinander lebten. Mein Ziel war San Miguel, das die alten Gebräuche und Feste noch am meisten bewahrt zu haben schien. Auch der P. SEGISMUNDO, der im Jahre 1911 eine bemerkenswerte Reise von Dibulla bis San Miguel und über Palomino auf Indianerpfaden zum Rio Frio ausgeführt hatte, um die Sierra zum Zwecke der Kolonisation durch einen Weg von Santa Marta nach Riohacha zu erschließen¹, hatte mir brieflich in dankenswerter Weise dazu geraten, wie er mir auch sonst viele gute Ratschläge auf meine Fragen erteilte.

Der notwendige Ochsenwechsel kostete mich in Pueblo Viejo einen Tag. Für den Nachschub hatte ich Eudoxio Valdeblanquez gewonnen, den Schwager von Ragonesi, einen äußerst zuverlässigen und tüchtigen Viehbesitzer, der seine Landsleute bei weitem überragte und wie alle seine Verwandten auf keinem guten Fuß mit seinem italienischen Schwager stand. Nur die kleine Schwäche hatte die Familie mit allen gemeinsam, daß sie weißer erscheinen wollten als sie waren und nur ganz geisterhafte Photographien von sich als gelungen anerkannten.

Bis hierher waren wir im wesentlichen in südlicher Richtung landeinwärts gekommen, meist im Flußgebiet des Rio Volador, dessen Quellflüsse Quebrada Andrea und Santa Clara wir nach Westen überschritten, um über den Rio San Antonio, einen östlichen Zufluß des nächsten größeren Stromgebietes mit Namen Rio San Miguel oder Makotama, hinweg das nahebei gelegene Pueblo Viejo in einer Höhe von 920 *m* zu erreichen. Jetzt trennte uns noch ein fast ebenso großer Höhenunterschied vom Dorfe San Miguel mit seinen 1700 *m* Höhe. Nach Überwindung eines steilen Aufstieges in westlicher Richtung kamen wir in 1½ Stunden in Sicht des Rio San Miguel, den wir in geringer Entfernung auf dem östlichen Ufer bis kurz vor San Miguel verfolgten, wo der Weg auf die Westseite übergeht. Hier befindet sich eine der kunstvollen Eingebornenbrücken für Fußgänger. Alle diese Flüsse waren bequem zu überschreiten, nur früher am Rio San Antonio wurde ich bei der Tiefe des Wassers auf dem Tiere durchnäßt und mußte mich in Pueblo Viejo umkleiden. Der Weg war mitunter steil, aber erträglich, runde Hütten der Indianer tauchten bald hier, bald dort auf, aber nie sah man bei ihnen Bewohner, auch die sechs Hütten von Santa Cruz, das man ungefähr auf halbem Wege erreicht, waren wie ausgestorben. Der landschaftliche Charakter hatte sich mit einem Schlage geändert: an Stelle des dichten, den Blick gefangen haltenden Urwaldes war die weite Aussicht auf kahle, meist unbewaldete Höhenzüge getreten. Trotz unserer langsamen Fortbewegung zogen wir nach sechs Stunden Marsches durch das Tor von San Miguel ein² (Abb. 4).

¹ P. SEGISMUNDO DEL REAL DE GANDIA, La Sierra Nevada y los orfelinatos de la Goajira Bogotá 1912. Mit Kartenskizze. Vgl. S. 317, Amm. 2.

² Im Gegensatz zu SIEVERS, Reise in der Sierra Nevada de Santa Marta, Leipzig 1887, dessen Aufnahmen ich bestätigt gefunden habe, läßt P. SEGISMUNDO auf seiner schematischen

Im Dorfe herrschte gerade reges Leben. Aus Anlaß des Besuches des Inspektors der Sierra, Fernando Florez, der von Pueblo Viejo herübergekommen war, waren wenigstens 20 bis 30 Indianer gegenwärtig, während sonst selten mehr als ein halbes Dutzend zu gleicher Zeit anwesend ist. Auch ein paar andere Kolumbianer waren mit ihm zu Geschäftszwecken erschienen. Aber San Miguel besitzt für solche Besuche neben der stets geschlossenen, weiß-geputzten Kirche zwei rechteckige Häuser, in denen alle bequem unterkamen. Der ehrwürdige Häuptling José Maria Salavata¹ mit dem Beinamen Arregocé, der in diesem Jahre zugleich Regierungskommissär war, nahte mit seinem Stellvertreter und dem Gemeindevoten, alle mit ihren Amtsstäben in der Hand, und brachte als Geschenk Eier, Arracacha, Kartoffeln und Bananen und außerdem ein Huhn von seiner Frau, wofür ich ihnen ein Buschmesser, Perlenketten und ein paar bunte Tücher überreichte. Gegen Abend fand ein Rundtanz der Männer ohne Abzeichen vor meiner Hütte statt mit zwei Flötenbläsern in der Mitte und zwei Trommlern außerhalb. Die im Kreise Tanzenden hatten einander an der Hand gefaßt und hüpfen mit wechselndem Fuß in der Runde, die Arme bald hebend, bald senkend und die Körper bald nach einer und nach der anderen Seite drehend. Der Kreis verengerte und erweiterte sich abwechselnd. Von den Flötenbläsern hatte einer eine Flöte mit fünf Löchern, der andere mit einem Loch und letzterer zugleich eine Rassel in der Hand. Diese wiegten sich auf der Stelle, die Köpfe gesenkt und die Gesichter einander zugekehrt. Am wildesten gebärdeten sich die Trommler die ihre Instrumente gleichmäßig wechselnd mit zwei Schlägern bearbeiteten. Sie tanzten wie der ganze Kreis, aber mit heftigeren Bewegungen, drehten sich manchmal ganz um sich herum und sprangen mit beiden Füßen zugleich in die Luft. Nach 15 Minuten war der Tanz zu Ende. Dann klatschten alle in die Hände und stießen einen Schrei aus. Die Kalebasse mit Rum kreiste. Die Trommler gaben Einzeltänze zum besten, auch die Flötenspieler spielten ihre Instrumente für sich, bis bald ein neuer Tanz begann. Spät abends noch konnte ich mich vor den Duetten der Flötisten in meiner Hütte nicht retten. Dazwischen trug ein Indianer unter wieherndem Geheul meiner Leute das Glaubensbekenntnis und andere Stücke aus dem Katechismus vor. Endlich gelang es mir, sie zu entfernen, aber die ganze Nacht tönte die Trommel, die europäischer Art war, herein und verscheuchte lange den Schlaf.

Das ließ sich ja soweit ganz gut an. Bedenklich war nur, daß am folgenden Tage der Inspektor, an den ich nicht weniger als drei Empfehlungsschreiben von der Behörde in Riohacha und von einzelnen Personen übergab, aller meiner Beredsamkeit ungeachtet, vollkommen teilnahmslos blieb und dem Häuptling Arregocé gegenüber keinen Finger zu meinen Gunsten rührte. So war die günstige Gelegenheit seiner Gegenwart und unmittelbaren Einwirkung, die mir in ähnlichem Falle bei den Uitoto den Erfolg gesichert hatte, ganz nutzlos geblieben. Weder konnte ich vom Häuptling eine Zusicherung erhalten,

kartographischen Skizze Pueblo Viejo und San Miguel in verschiedenen Stromgebieten, Rio Ancho und Rio Negro, liegen, sagt aber S. 9 im Text richtig, daß der Rio San Miguel oder Alueshi (besser Alueizi) ein Zufluß des Rio Ancho ist. Die Höhenangaben sind nach SIEVERS.

¹ Über die Aussprache der Kágabaworte siehe im Beginn der Texte.

daß er nach einem geeigneten Dolmetscher schicken werde, noch schien er mehr zu begreifen, als daß ich Vokabeln aufschreiben wolle. Dazu erbot er sich selbst, und obwohl mir die Arbeit mit ihm wegen seiner gurgelnden Aussprache und der sehr dürftigen Kenntnis des Spanischen aussichtslos erschien, begann ich, um Zeit zu gewinnen, mit ihm die Arbeit im Verein mit einem jungen Indianer, Pedro Alberto aus Marokasa, der sich zwar mit den Kágaba einigermaßen verständigen konnte, aber die Worte ihrer Sprache durcheinanderwarf, dafür wenigstens ein bißchen besser mit dem Spanischen Bescheid wußte. Solche Leute gibt es namentlich in der Gegend von S. Francisco am oberen Rio San Antonio, wo ein reger Verkehr mit Marokasa herrscht und manche den fremden Dialekt verstehen. So schrieb ich gleichzeitig den Dialekt der Kágaba wie den von Marokasa auf. Wäre das Ganze nicht so traurig gewesen, so hätte man seinen Spaß an unseren Sitzungen haben können. Der Alte antwortete überhaupt kein Wort spanisch. Wenn ich mich mit ihm unterhalten wollte, um etwas vom Leben der Indianer zu erfahren, so gurgelte er irgendein Kágabawort hervor als Übersetzung eines anscheinend gefragten Wortes. Und Pedro wußte als Fremder über nichts Bescheid und log deshalb stets, so daß jede Frage meine Kenntnisse nicht vermehrte, sondern verwirrte.

Immerhin war ich der festen Überzeugung, daß es mir schließlich schon in der Sierra gelingen werde, wenn nicht hier, so doch anderwärts, und schickte deshalb, als sich der Schwarm der Kolumbianer am Tage nach meiner Ankunft verließ, einen langen Wunschzettel an C. FUENTES in Riohacha mit einem jungen Mann Nicolas Amasa, der angeblich sofort in eigenen Geschäften dorthin gehen mußte, aber noch zehn Tage später in Pueblo Viejo saß, ohne den Brief auch nur weitergegeben zu haben. Es waren die folgenden Tauschartikel, um die ich bat, nach Gruppen ihrer Wichtigkeit für die Indianer geordnet: 1. Buschmesser, Messer, Äxte, große, etwa 8 cm lange Nadeln zur Anfertigung von Tragtaschen, kleine rote und blaue Glasperlen, geräucherten Fisch (aus Dibulla), Rum; 2. Klappmesser, eiserne Spatenblätter, eiserne Kessel von 3 bis 6 Pfund Gewicht, Scheren, kleine dichte Kämme, rotbunte Tücher, Türschlösser, Pulver, Blei, Zündhütchen. Obwohl Rum einer der begehrtesten Artikel ist, tut der Reisende gut, ohne ihn auszukommen, aber als äußerstes Lockmittel kann er gute Dienste tun.

In vier Tagen war das Martyrium mit dem wohl fast 70 Jahre alten Arregocé, der immer bald Kopfschmerzen vorschützte und wohl auch hatte, zu Ende. Mit Pedro Alberto, der mir drei kleine Erzählungen zu diktieren wußte, dauerte die Arbeit noch drei Tage länger. Mehr wußte er nicht, und in seine Übersetzungen von spanischen Phrasen setzte ich zu großes Mißtrauen, um sie ohne die Grundlage einheimischer Texte fortzusetzen. Die Lage der Dinge hatte sich seitdem nicht geändert. Arregocé erschien jeden Tag freundschaftlichst mit Lebensmitteln, aber weder er noch die ab und zu eintreffenden wenigen Indianer wollten sich ungeachtet aller Vergütungen photographieren lassen, obwohl ich ihnen weißzumachen suchte, daß ich nur sehen wolle, wie groß sie seien. Meine Angriffe mit der Kamera, um wenigstens Augenblicksbilder zu erhaschen, mochten ihnen danach wohl unheimlich genug

erscheinen. Frauen namentlich sah ich nie näher als auf zwanzig Schritt Entfernung. Sie liefen sofort weg. Auf meinen Ausflügen in die Umgegend, die ich stets allein und ohne Waffen machte, fand ich die Hütten regelmäßig verlassen. Indianer, die zu sprachlichen Studien geeignet waren, stellten sich nicht weiter ein, Priester (*máma*) sah ich überhaupt nicht, und ich mußte nachträglich selbst über meine Zuversicht lächeln, mit der ich verlangte, daß dieser oder jener zum Dolmetscher vielleicht geeignete und mir mit Namen bekannte Indianer hieher geholt werden solle, um mit mir zu arbeiten. Wohnten sie doch in San Francisco oder gar in Palomino. Die des Spanischen angeblich Kundigen der Umgegend von San Miguel waren stets gerade in Marokasa oder sonst an einem entfernten Ort.

So hatte ich zwölf Tage nach meiner Ankunft jede Hoffnung, hier etwas zu erreichen, aufgegeben und wollte vor meinem Aufbruch nach Palomino nur noch die Tempel (*cansamaria*) von Takina und Makotama besuchen. Arregocé aber wollte mir klarmachen, daß ein Besuch unmöglich sei, weil der Priester von Takina Juan Vacuna seit Monaten in Curia weile und er selbst mich wegen Altersschwäche nicht begleiten könne. Darauf bedeutete ich ihm, daß ich allein gehen würde, wenn er keinen Begleiter stelle. Schließlich aber war Pedro Alberto am 23. Dezember beim Aufbruch zur Verfügung, und wir erreichten mit meinem treuen Gefährten Telesforo zu Fuß in zwei Stunden Takina (Abb. 5), das in 2140 *m* Höhe liegt, indem wir beständig auf dem westlichen Ufer des Río San Miguel hoch über dem Flusse dahinwanderten. Hier befand sich nur ein Wächter (Abb. 6), der mich nicht am Eintritt hinderte. Glücklicherweise sind die aus Rohrstäben bestehenden Türen der Tempel immer nur mit einigen Fasern zugebunden, im Gegensatz zu den oft mit einem Schlosse gesicherten schweren Holztüren der Wohnhütten, so daß ich mir mit Muße alles anschauen und das Notwendige draußen photographieren konnte. Ebenso verlief zwei Tage später unsere Reise nach Makotama, das in derselben Richtung über Takina hinaus liegen soll, nur daß ich auf meinem Tier ritt, nachdem ich den verhältnismäßig guten Weg kennen gelernt hatte, und daß wir infolge der Lügenhaftigkeit Pedro Alberto's zwei stattliche Tempel nebst anderen Hütten eine halbe Stunde hinter Takina für das gesuchte Makotama hielten. Erst Monate später erfuhr ich zufällig in Palomino, daß diese Hüttengruppe Nabuvakai heißt. Wie oft hatte ich an der Hand der Photographien meinen angeblichen Besuch in Makotama mit den Indianern erörtert. Jedermann wußte, daß das ein Irrtum war, aber niemand hatte je angedeutet, daß ich an einem falschen Ort gewesen war. Das ist echt Kágaba. Makotama soll übrigens dicht dabei liegen.

Bereitwillig wurden mir die Ochsen zur Reise nach Palomino von den Indianern versprochen, allerdings sollten sie nur bis Santa Rosa gehen, wo sie mir andere von bestimmten Indianern besorgen wollten. Meine Abreise hatten sie sogar absichtlich beschleunigen wollen durch die Mitteilung, daß in sechs Tagen ein Fest in Palomino gefeiert werden würde und daß sie deshalb einigen Festschmuck hinschickten. Das erstere war Lüge, wie ich später erfuhr. Eine solche Sendung aber erfolgte tatsächlich, das lange vorenthaltene Erbe des in Palomino lebenden Danemaco Vacuna, des Sohnes

des verstorbenen Fermin Vacuna und Neffen Juan Vacuna's, Priesters von Takina, und sie ließen es gerade jetzt durch Danemaco abholen, weil sie fürchteten, daß ich ihnen das widerrechtliche Gut fortnehmen wolle. So war wenigstens nachher die Darstellung der Leute von Palomino. Am 27. Dezember war alles zum Aufbruch bereit. Der 16tägige Aufenthalt in dem kühlen Bergdorf hatte doch auch sein Gutes gehabt. Das Wunderkraut *escoba de puerco* war gefunden und hatte mich von der langwierigen Darmkrankheit geheilt, die Malaria, an der wir beide seit der Orteguasafahrt litten, hatte sich nur schwach gezeigt. Aber ich verließ das Dorf nur zu gern, vor allem, weil ich das Versäumte anderswo nachholen wollte, aber auch weil man sich in dem 57 runde Hütten umfassenden, fast ganz von Bewohnern entblößten Dorf wie in einem Gespensterhause vorkam. Der schmale Raum zwischen dem steilen Absturz zum Flusse und den hochragenden Bergwänden im Westen, denen gegenüber auf dem anderen Ufer eine gleich hohe Mauer sich auf-türmte, das späte Auftauchen der Sonnenscheibe über den Bergen und ihr frühes Verschwinden — alles trug zur Dusterheit des Bildes bei und drückte dem Ort den Stempel eines Gefängnisses auf.

In fünf Stunden, einschließlich einer längeren Frühstückspause, trafen wir wohlgemut in Santa Rosa, am Ufer des Rio San Miguel, ein, nachdem wir eine halbe Stunde vorher den schon bekannten Weg nach Pueblo Viejo talabwärts verlassen hatten. Hier schlug die Heiterkeit angesichts des verlassenen Dorfes um. Nur der Regierungskommissär José Hándigua mit seiner koka-blätterpflückenden Familie war da, die Aussicht, Ochsen zu bekommen, erschien sehr bald fraglich und meine Forderung, daß Pedro Alberto und die Leute aus San Miguel unter diesen Umständen ihre Ochsen weiter nach Palomino führen sollten, wurde damit beantwortet, daß die ganze Gesellschaft fünf Minuten später in voller Flucht auf dem eben verlassenen Berge gesichtet wurde. Ich schickte nun zunächst Telesforo nach dem zwei Stunden entfernten Pueblo Viejo, wo ohnehin die Angelegenheit der in Riohacha bestellten Tauschartikel durch einen besonderen Boten erledigt werden mußte, und bat um Ochsen. Erst als weder dort noch in der Umgegend von Santa Rosa etwas zu erlangen war, entschloß ich mich schweren Herzens zur vorläufigen Übersiedlung nach Pueblo Viejo, erhielt von dort die nötigen Tiere und ließ mich am 30. Dezember in der leeren Hütte Ragonesi's häuslich nieder.

Noch trüber wurden die Aussichten, als mir der Inspektor Fernando Florez einen Brief von Trinidad Noivita aus Palomino zeigte, den dieser schriftkundige bis vor etwa 30 Jahren im Seminar des P. CELEDON in Santa Marta erzogene Indianer¹ an ihn gerichtet hatte. Diesen hatte ich als Dolmetscher nach San Miguel gewünscht, und der Inspektor hatte wider Erwarten an ihn geschrieben. Die Antwort darauf, die vom 27. Dezember datiert war, lautete folgendermaßen: „Mein sehr geehrter Freund! Vor sechs Tagen erhielt ich Ihren geschätzten Brief vom 16. d. M.; ich habe mich über alles unterrichtet. Um mich wegen der Beleidigungen des Herrn José Maria Arregocé zu rächen, wandte ich mich

¹ Er kam nach seiner Angabe im Alter von 24 Jahren von Santa Marta zu seiner Heimat zurück.

an ihn vermittelt eines Boten von hier, und er sagte mir folgendes: Wenn ich zu seinem Dorfe kommen müsse, so solle ich kommen, aber er brauche weder mich, noch sonst jemanden. Als (der Bote) aus San Miguel zurück war, wußten wir, daß dieser deutsche Herr gekommen ist, um alle Tempel zu untersuchen samt allen Tanzgeräten, Schmuck und Gold, Altertümern¹ und daß er (Arregocé) ihm angeben solle, wo die Mutter der Kleinodien oder Minen² und vor allem die Mutter des Goldes³ aufbewahrt sei. Auch (verlangt er), daß die Priester sich in der Weise kleiden, wie sie zum Tanze antreten und tausend Dinge von diesem Herrn (berichtete der Bote). Die Leute von San Miguel sind entschlossen, alle ihrer Wege zu gehen. Sie fliehen, wir wissen es bestimmt, damit er sehe, daß keiner da ist⁴. Sie reden sehr viel über diesen Menschen, er ist der Gegenstand des Schreckens und der Furcht. Mit Gift etc. etc.⁵. Aus diesem Grunde haben wir vor diesem Herrn wegen gewisser Drohungen, die man ihm nachsagt, Angst, und wir werden (wenn er kommt) alle unserer Wege gehen.“

„Fernando, ich will meinen Körper beruhigen (der unruhig ist), weil ich in großer Feindschaft mit den Leuten von San Miguel lebe und sie mir mehr von unten⁶ viele Bosheiten zugefügt haben, und stets lebe ich mit einem Schmerz am Magenmund. So etwa geht es mir heute, und niemals lebe ich ein ruhiges Leben. Ich bin hierher mit vieler Mühe herabgestiegen⁷. Fernando, ich sende Ihnen eine Anmerkung zu Ihrer Kenntnisnahme, damit Sie Arregocé herbeirufen, und daß Du die Briefe prüfen möchtest, die ich (angeblich) nach Frankreich⁸ etc. etc. schreibe⁹.“

„Weil ich in großer Feindschaft mit Arregocé lebe, bitte ich den Herrn Inspektor mit größtem Interesse, daß er die Güte haben möchte, den Eingebornen José Maria Sarabata¹⁰ vorzunehmen und bei ihm nachzuforschen, wie viele Male ich die Franzosen und alle Fremden herbeigerufen habe, damit sie die Priester dieser Sierra besuchen kommen.“

„Herr Inspektor, noch mehr Reden führt dieses Individuum¹¹, indem es von hinten Anwürfe macht und (vorwirft), daß dieser Herr auf meine Veranlassung gekommen ist, weil ich ihn vermittelt eines Schreibens an den Kaiser von Deutschland gerufen habe, und so (sei es) mit allen, die herkommen. —

¹ Objetos de bailes, prendas antigüedades como oro.

² La madre de las prendas o minas.

³ Der Gedanke entspricht etwa der Vorstellung, daß die Allmutter die Mutter aller Dinge, auch der leblosen ist. Vgl. die Erzählung 1, 1 ff. Wenn man die Mutter eines Dinges hat, so verfügt man über alle diese Dinge.

⁴ Se huyen lo sabemos de positivos: de ver que no están allí todos.

⁵ Es un terror de miedo; con soliman etc. etc.

⁶ Mas por de bajo, das bedeutet: mehr heimtückisch (als offen).

⁷ Nach Palomino. Der Schreiber wohnt weit höher in der Gegend von Noavaka.

⁸ Dieses bezieht sich darauf, daß der Graf JOSEPH DE BRETTE 1903/04 in Palomino sich aufhielt.

⁹ Folgt Schlußformel und Unterschrift.

¹⁰ Name Arregocé's. Die Schreibweise der Namen wie im Original.

¹¹ Mas son las lenguas de este sujeto.

Wenn die Konservativen das Amt eines Inspektors bekleiden, so ist es dasselbe, als wenn ich die Regierung (selbst) bitte¹."

"Don Fernando, möchten Sie doch einen Besuch in dieser Ansiedlung machen. Wegen Sarabata gehe ich nicht nach San Miguel. Ich habe Angelegenheiten genug mit den Leuten von San Miguel (zu ordnen), und wenn Silvestre Labata² dorthin³ geht, wird er von mir und den Angelegenheiten Bericht erstatten⁴."

"Fernando, fragen Sie den Herrn Antonio⁵, ob es feststeht, daß er eine Urkunde für Fermin Vakuna über gewisse Tanzgeräte des Tempels und über den Landbesitz⁶ angefertigt hat⁶. Jetzt hat Juan Vacuna diese bestimmten Gegenstände nicht herausgeben wollen und die von Herrn Antonio als Sekretär angefertigte Urkunde wurde auf Befehl Arregocé's vernichtet, damit die Söhne nicht die Macht hätten, die Geräte ihres Vaters einzufordern."

Dieser lange Brief scheint nach der Rückkehr Danemaco's, des erbberechtigten Sohnes Fermin Vacuna's, von San Miguel nach Palomino geschrieben zu sein, denn am 26. Dezember morgens schrieb ich in San Miguel einen Auslieferungsschein an Danemaco über vier Halsbänder mit Steinperlen, je zwei goldene Armbänder und Beinringe, einen Kopfschmuck von Flamingofedern und zwei Masken aus, ohne die Gegenstände zu sehen. Das war wohl nicht alles, was ihm zukam, außerdem wurden die beiden Masken, wie ich später erfuhr, zurückbehalten. Danemaco kann bei der Schnelligkeit der Indianer sehr wohl am Morgen des folgenden Tages in Palomino gewesen sein, und am 27. Dezember ist auch der Brief von Trinidad Noivita datiert, allerdings ist überhaupt der Gebrauch eines Datums merkwürdig. Die beiden Masken gingen später in meinen Besitz über dank der günstigen Gelegenheit, daß ich von dieser Angelegenheit wußte und Danemaco kein Priester war. Sonst ist es beinahe unmöglich, solche alten Kultgegenstände zu erlangen.

Erst durch den Brief wurde mir mit erschreckender Deutlichkeit klar, welche Gefühle die Indianer von San Miguel gegen mich hegten, denn dort war es zu gar keinem Streit gekommen und das Verhalten der Indianer, wenn auch ablehnend, so doch nicht unfreundlich gewesen. Jetzt erinnerte ich mich an die unaufhörlichen Beratungen von Abend bis Morgen an drei aufeinanderfolgenden Nächten in der Hütte des Häuptlings zur Zeit, als ich nach Takina und Makotama ging, und schlimmer noch war, daß alle Kágaba davon angesteckt zu sein schienen, zum mindesten aber die Ängste der Indianer von San Miguel kannten. Immer neue Beschuldigungen kamen mir im Laufe der Zeit durch Indianer von San Francisco und später von Palomino zu Ohren. So hätte ich vor allem die Gabe, durch Blasen eines Pulvers in die Luft Leute selbst in einiger Entfernung zu lähmen, die goldenen Festschmucke zeigten sich

¹ Folgt wieder Schlußformel und Unterschrift.

² Der Häuptling von Palomino.

³ Nach Pueblo Viejo.

⁴ Valdeblanquez, Vater der Familie Valdeblanquez.

⁵ Que hizo un documento para Fermin Vacuna, ciertos objetos de baile de la Cansa Maria y de los terrenos.

⁶ Vgl. vorher S. 328, 330.

mir, so sorgfältig sie auch in den Höhlen versteckt seien, ja, es wurde versichert, ich hätte den Revolver auf die Leute gerichtet, ihr Vieh weggetrieben, Geschenke, die ich Arregocé machte, wieder zurückverlangt, und die Ochsen, die mir Eudoxio Valdeblanquez zur Herreise lieh, seien alle zugrunde gegangen. Als ich zwei Kágaba vom Berge Chirua, Pedro José und seinen Neffen José Salavata, dazu vermochte, in meiner Hütte in Pueblo Viejo mit mir zu arbeiten, und auf deren Wunsch die zur Straße führende Tür wegen der Störungen von seiten der Dorfbewohner geschlossen wurde, hieß es, ich halte sie gefangen.

Wie wahr die in dem Brief ausgesprochene Drohung, zu fliehen, war, erwies sich bei einem erneuten Besuche am 27. und 28. Jänner in San Miguel mit den beiden genannten Indianern, die mir dort einiges, namentlich im sogenannten Kásikiale (Seízuañ), einem zehn Minuten vor San Miguel gelegenen berühmten Tempel, erklären sollten; in dem ganzen Dorf war kein lebendes Wesen, selbst Hunde und Hühner fehlten, nur Späher zeigten sich ab und zu zur Seite des Weges auf den Bergen. Nicht besser erging es mir am 24. Jänner in San Francisco (Abb. 7), das man von Pueblo Viejo aus in zwei Stunden am Ufer des Rio San Antonio erreicht. Immerhin konnte die Abwesenheit der Dorfbewohner hier auf Zufall beruhen.

Unter diesen Umständen beschloß ich, die Reise nach Palomino erst durch einen Brief an Trinidad und den Häuptling Silvestre Lavata sowie durch Geschenksendung an sie und die beiden Priester Miguel Nolavita und Jacinto Garavito von langer Hand vorzubereiten, um nicht etwa bei Ankunft alles leer zu finden und durch den neuen Mißerfolg nicht auch die Sachlage in Pueblo Viejo vollends zu verderben. Am meisten hoffte ich auf den im Briefe angekündigten Besuch Silvestre Lavata's in Pueblo Viejo, der mir dann zugleich Ochsen zur Reise stellen und mich von dem üblen Willen und der Angst der Bewohner von Pueblo Viejo unabhängig machen sollte, denn diese wollten weder ihre Ochsen für den angeblich halsbrecherischen Weg hergeben, noch fand ich einen Begleiter.

Inzwischen versuchte ich jedes Mittel, die durchkommenden Indianer aus der Umgebung von Pueblo Viejo, von Santa Rosa und San Francisco anzulocken, um ihr Vertrauen zu gewinnen, meine Sammlung zu vergrößern, sie photographisch aufzunehmen und Verbindungen anzuknüpfen. Einen mit Namen Pedro José, dessen Hütte auf dem Berge Chirua in $1\frac{1}{4}$ Stunden Entfernung stand, sprach ganz gut spanisch, rühmte sich, ein civilizado zu sein, wie die Kolumbianer allgemein im Gegensatz zu den Indianern bezeichnet wurden, und mit seinen Landsleuten nichts gemein zu haben. Es war ein Mann von etwa 55 Jahren, der gern Rum trank. Mit ihm fing ich am 5. Jänner an, Sprachstudien zu treiben und fragte ihn über alles aus. Zunächst mußte ich ihn aber aus den Händen des Inspektors losmachen, der ihn nebst anderen Indianern zur Ausbesserung der Brücke über den Rio San Antonio unterhalb des Dorfes bestimmt hatte. Dieser meinte ganz gemächlich, wenn ich schon drei Wochen nichts getan hätte, so könnte ich auch noch drei Tage länger warten, ihm sei es ganz gleichgültig, ob die Regierung ihn deshalb absetze. Das Schlimmste aber war, daß Pedro José selbst nicht ständig zu haben war. Er hatte wie alle Kágaba eine Abneigung gegen längeres Arbeiten dieser Art,

ganz im Gegensatz zu den Uitoto und den mexikanischen Indianern, die ich kennen gelernt hatte. Ein zweiter des Spanischen mächtiger Kágaba war Antonio Mokote, ein Mann von etwa 30 Jahren. Er kam öfters als Stellvertreter des Inspektors ins Dorf, nachdem dieser am 12. Jänner wegen Krankheit nach Dibulla übergesiedelt war. Dann pflegte er mir einige Zeit zur Verfügung zu stehen. Er war der Sohn des Priesters Salvador Mokote von San Francisco, folgte ihm aber nicht in dem Amt, ebenso wenig wie sein Bruder, und wußte auch nichts von den priesterlichen Lehren. Es scheint demnach, daß in San Francisco die alten religiösen Übungen kaum noch vorgenommen werden.

Schließlich brachte Pedro José am 17. Jänner einen Neffen José Salavata mit, einen Flüchtling aus San Miguel, der dort beschuldigt war, in seiner Jugend vor etwa 15 Jahren einige Goldsachen und einen Federschmuck gestohlen zu haben. Er lebte seitdem in Santa Rosa, wo er auch heiratete, ging während meines Aufenthaltes wiederum nach San Miguel zurück, wurde aber von neuem vertrieben. Obwohl er nicht zum Priester erzogen war, wurde er von Pedro José immer als solcher hingestellt, legte sich auch gewisse Beschränkungen im Essen auf, indem er sich des Genusses von Rindfleisch und Salz manchmal enthielt. In Palomino sagte man ihm später nach, daß er Masken anzufertigen verstehe und in den Bergen einen Tempel gebaut habe, in dem er zu Kultzwecken tanze. Solche Kurfuscher oder wilden Priester scheint es stets gegeben zu haben. Die Erzählung von Sekuivutši (24) zeigt einen solchen Typus. Diesem José Salavata, der kein Wort spanisch sprach, verdanke ich manches über die religiösen Anschauungen von San Miguel, was um so wertvoller für mich war, als mein Hauptmaterial von Palomino stammt.

Gewöhnlich kamen die beiden mit ihren Frauen (Abb. 8), und wir alle fünf saßen in der dunklen Hütte, da die vordere Tür zur Vermeidung von Störungen geschlossen war, ich selbst benutzte das durch die hintere ganz schmale Tür fallende Licht zum Schreiben. Öfters trieben sich auch die Frauen im Dorfe herum. Der melodische Tonfall José Salavata's hatte immer etwas besonders Feierliches, wenn er auf die Götter und Zeremonien zu sprechen kam, was nicht wenig dazu beitrug, die Erwartung in mir zu erhöhen. Um möglichst ohne Unterbrechung arbeiten zu können, ging ich auch mit Telesforo in aller Frühe zu der 1½ Stunden entfernten Hütte Pedro José's, wenn die beiden erklärten, nicht kommen zu können. Zunächst ging der Weg über die Eingebornenbrücke unterhalb des Dorfes durch niedrigen, angenehmen Wald aufwärts, dann aber gelangte man in das hohe betaute Gras auf dem Berge und kam schließlich völlig durchnäßt oben an, so daß ich dort ständig Stiefel und Wäsche zum Umziehen hatte. Ein Gewimmel von Frauen und Kindern empfing uns, wie es bei älteren, etwas wohlhabenden Kágaba Sitte ist. Da war zunächst die etwa 30 Jahre jüngere Nebenfrau Pedro José's mit ihren beiden Kindern aus früherer Ehe. Seine eigentliche Ehefrau hielt er abseits in einer entfernten Hütte, damit sich die beiden nicht prügelten. Sonst pflegt die schönste Eintracht zwischen der Hauptfrau und den Geliebten des Mannes zu herrschen, weil die erstere eine bevorzugte Stellung diesen gegenüber einnimmt und an der Ausnutzung ihrer Arbeitskraft teilnimmt. In diesem Falle aber hatte der

Mann seine Frau verstoßen, weil ein Priester, bei dem die Frau nach einheimischer Sitte einen Fehltritt gebeichtet hatte, diesen dem Ehemann erzählt hatte. Später war sie dann wieder von ihm aufgenommen worden. Außerdem lebte dort der Sohn Pedro José's mit Frau und kleiner Tochter, eine Tochter mit ihrem Bräutigam, der nach dem Brauch dem Schwiegervater half, aber, wie es schien, sie schließlich doch nicht heiraten wollte, zwei Witwen mit je zwei kleinen Kindern (Abb. 9), beide nicht Verwandte des Hausherrn, die aber für ihn hart arbeiteten, wie es das Los solcher armen schutzlosen Wesen ist, und schließlich sein Neffe José Salavata mit seiner Frau.

Dort war nur die augenblickliche Arbeitsstätte der Familie. In der einzigen kleinen, nach allen Seiten offenen Hütte mit rechteckigem Grundriß stand ein gewaltiger Kupferkessel, in dem man fortwährend Zuckerrohrsaft einkochte, dicht dabei knarrte unausgesetzt die von einem Ochsen in Bewegung gesetzte Zuckerrohrmühle, José Salavata war dabei, unter ohrenbetäubendem Hämmern, Schaben, Scheuern und unaufhörlichem quäkendem Umdrehen neue langovale Quetscher für die Mühle anzufertigen. Und inmitten des Lärms, der Menschen, der Stechfliegen, kümmerlich geschützt vor der verzehrenden Sonne, mußte ich mich den ganzen Tag anstrengen, Aufmerksamkeit für meine Fragen zu erzielen und nach dem Gehör die richtige Schreibweise für die einheimischen Worte zu finden. So lange der Born neuen Materials leicht strömt, sind freilich alle Unbequemlichkeiten bedeutungslos. Dazu ist die Freude und die Spannung zu groß. Aber ach, wie schnell ist das systematische Fragen bei den kurzen Antworten erschöpft. Wenn man dann mehr herausquetschen will, wenn man immer wieder auf dieselben Punkte zurückkommt, um größere Klarheit zu erlangen, und man sich zermartert, das erlösende Wort zu finden, wenn man vergebens Märchen, Göttersagen und lustige Tiergeschichten anderer Indianerstämme erzählt, und man immer nur die stete Antwort erhält: „Derartiges gibt es hier nicht“, — dann kann man das getrost eine wissenschaftliche Folter nennen. Man muß dann wieder hoffnungslos auf die rein sprachlichen Dinge, das Aufschreiben von Sätzen zurückkommen und weiß doch, daß auch dieses etwas Unnatürliches ist, indem man dem Indianer Sätze einer ihm fremden Denkweise vorlegt. So lange man den Indianer nicht zum freiwilligen Erzählen und Diktieren in seiner Sprache bringt, kann von einem Erfolg des Forschers nicht gesprochen werden.

Die Zurückhaltung und Scheu, die im Kágaba steckt, läßt ihn auch weniger leicht an eine ihm fremde Sache herantreten, so daß er scheinbar dümmer als andere Indianer erscheint. Als mir ein junger Bursche Lorenzo Simungama aus San Francisco (Abb. 10 *a, b*), mit dem ich mich nur schwer verständigen konnte, wohl vermöge seiner jugendlichen Frische plötzlich eine von den Kolumbianern stammende lange Erzählung vom Kaninchen und Affen (37) diktierte, da glaubte ich voller Freude, nun wenigstens eine gute sprachliche Unterlage zu haben. Keine Macht der Erde war aber imstande, Pedro José zur Übersetzung zu überreden, obwohl seine Kenntnis des Spanischen sehr wohl dazu ausgereicht hätte. Ebenso war es nach meinen späteren Erfahrungen in Palomino auch sicher, daß José Salavata, von dem ich nur ein paar Taufformeln und Bruchstücke von bezeichnenden Benennungen der Götter

in der Kágabasprache aufschreiben konnte, zum mindesten viele Gesänge wußte, da er ja selbst Tänze kannte, zu denen je ein Gesang gehört. Immerhin war es mir bei meinen Studien in Pueblo Viejo noch möglich zu glauben, daß er nichts mehr wisse, und mich dabei zu beruhigen. In Palomino war später die Folter noch viel größer. Dort saß ich täglich mit den beiden Priestern des Ortes und dem spanisch sprechenden Häuptling Silvestre Lavata, der an sich guten Willen hatte und die anderen beiden kommandierte, den größten Teil des Tages zusammen, ich wußte also, daß mindestens die beiden Priester über die Stammesgeschichten Bescheid sagen konnten, wieder nahm ich das ganze Register der Fragen durch und versuchte alles, die beiden durch Silvestre zum Erzählen zu bringen. Aber Silvestre hatte dieselbe Natur wie Pedro José. Es war unmöglich, ihm den Gedanken an Diktieren und Übersetzen näherzubringen. Zwei Ereignisse brachen schließlich den Bann. Einmal war es die Ankunft des schriftkundigen Trinidad Noivita, der erst 16 Tage nach meiner Ankunft in Palomino seine Furcht überwand und von seiner Hütte zum Dorfe herabkam. Mit diesem gelang es mir, in ein intimeres Verhältnis zu kommen. Das zweite war ein Zufall. Ein betrunkenen Indianer, Luis Noivita, kam in meine Hütte und tanzte mit der Rassel in der Hand. Darauf summt er eine Melodie. Ich bestand nun darauf, daß er mir sagte, was er gesungen habe, obwohl ich halb der Überzeugung war, daß die Kágaba nur Lieder ohne Worte hätten. Denn noch stets hatte ich sowohl beim ersten Tanz in San Miguel (S. 326) wie auch in den Fällen, wo sie betrunken waren, nur ab und zu ein Summen gehört, wobei sie niemals die Lippen auseinanderbrachten. Aber siehe da, er diktierte mir Worte (Ges. 35). Das geschah erst 20 Tage nach meiner Ankunft in Palomino.

Von diesem Augenblick an ging die Arbeit flott vorwärts, wenn auch gerade bei den beiden Priestern unaufhörliches Drängen notwendig war. Dolmetscher und Priester — die Gesänge kannten auch andere beim Festtanz Beteiligte — gewannen Vertrauen zur Sache selbst, sie waren praktisch darauf gestoßen worden, wie man die Sache anzufassen hat. Jetzt ging auch die Übersetzung der früher aufgeschriebenen Geschichte vom Kaninchen und Affen ohne Schwierigkeiten vor sich. Und nun konnte ich sehen, daß überall da, wo sie auf meine Fragen nichts zu wissen vorgaben und vollkommen hilflos sagten: „Ich verstehe das nicht“, ein starker Quell hervorbrach, die geheimsten Dinge ans Tageslicht kamen, nichts vorenthalten und nichts zugesetzt wurde. Kurz, sie waren wie durch einen Zauber an den schmalen Pfad der lauterer Wahrheit gefesselt. Das wiederum ist für die Beurteilung ihrer Auffassungsgabe und für die sich daraus ergebende Aufgabe des Forschers von großer Bedeutung. Die Indianer sind gar nicht imstande, außer der in den Überlieferungen und Gesängen festgestellten Ordnung ihr Wissen von sich zu geben. Die Ahnenreihen ihrer Priester können diese z. B. nur vom Stammvater abwärts, nie vom heute lebenden Geschlecht aufwärts mitteilen. Will man daher etwas Zuverlässiges erfahren, so ist das nur auf dem Wege der wörtlichen Überlieferung in der Ursprache möglich.

Über die Aufeinanderfolge der äußeren Ereignisse ist nicht mehr viel nachzutragen. Mein Ausflug nach San Miguel am 27. Jänner sollte der Ab-

schluß meiner Arbeiten in Pueblo Viejo sein. Ich wollte nun auf jeden Fall nach Palomino mit Hilfe der mir von Riohacha inzwischen zugesandten zwei Maultiere, obwohl sie nicht an die Sierra gewöhnt waren und hier alle Haare verloren hatten. Einen Mulatten, Dámaso Levete, der schon einmal dort gewesen war, hoffte ich, wenn auch zu ungeheurem Preise, mit seinen zwei Ochsen dafür zu gewinnen, ebenso hatte mir ein Schwiegersohn von Valdeblanquez, mit dem Beinamen Can, der erst seit kurzem in Pueblo Viejo lebte, seine Begleitung versprochen. Allein wollte Dámaso nicht mit. Leider war aber mein Telesforo infolge heftiger Malariaanfalle, zumal er kein Chinin mehr vertrug, leberleidend und auch nierenkrank geworden, ließ blutigen Harn und konnte mich schon nach San Miguel nicht begleiten. So war auch die Benutzung der zwei mir von Riohacha geschickten Maultiere für die Reise nach Palomino unmöglich geworden, da keiner sie zu beladen verstand.

So standen die Sachen, als am 29. Jänner in aller Früh — spät in der Nacht erst war ich bei strömendem Regen von San Miguel zurückgekehrt — Telesforo mich mit dem Rufe weckte: „Doktor, Silvestre ist gekommen“, und kaum eine Viertelstunde später trat ein behäbiger kleiner Mann mit freundlichen Runzeln im Gesicht, wie ein Bauer anzuschauen, in die Tür der Hütte. Neben ihm schob sich seine bejahrte Ehehälfte hinein, und hinter ihm drängten sich seine übrigen vier jungen Frauen im Alter von etwa 20 Jahren und seine 17jährige Tochter (Abb. 11, 12), alle so groß wie kleine Kinder, aber wohlbeleibt wie alle Kágabafrauen, jede einen gewaltigen Ochsen am Strick haltend. Er war schon von meinem Freunde Eudoxio Valdeblanquez, der besonderes Vertrauen bei den Indianern genießt, über alles unterrichtet, sah mit Wohlgefallen das Faßchen Rum und meine übersichtlich und malerisch an den Wänden aufgehängten oder auf dem Fußboden ausgelegten Warenproben und zeigte sich ganz als Mann des Fortschritts, indem er mit uns herzlich über die dummen Befürchtungen Arregocé's und seiner Leute lachte. Er werde dafür sorgen, daß keiner weglaufe, wenn ich komme. Sehr schnell waren wir darüber einig, daß er mir zwei Ochsen stellen werde und wir zusammen am 31. Jänner von Santa Rosa, wo ich ihn tags vorher treffen sollte, nach Palomino aufbrechen würden. Nur stellte er, ebenfalls zu meiner großen Befriedigung, die Bedingung, daß mich nur ein Kolumbianer begleiten dürfe. Er werde mir schon behilflich sein, wenn ich etwas nötig habe. Zwei waren in der Tat nur störend und hätten unnötige Kosten verursacht, außerdem war Can ein vorlauter und täppischer Bursche. Noch bevor wir viel gesprochen hatten, taten die beiden Eheleute sich an je einem Becher Rum gütlich, von dem die Frau auch ihren draußen stehenden jungen Genossinnen mitteilte, und bald zog die ganze Gesellschaft mit allerhand kleinen Geschenken, Silvestre infolge eines Mißverständnisses mit der ganzen Korbflasche mit Rum, die ihm Can wider meinen Willen eingehändigt hatte, von dannen, um in einigen Stunden nach Santa Rosa zurückzukehren.

Pünktlich in der ersten Morgendämmerung stand alles am 31. Jänner zum Aufbruch bereit. Jedes der kleinen Wesen trug eine schwere Tasche am breiten Bande über der Stirn, um die Ochsen zu entlasten. Der lange Zug ging daher in flottem Schritt vorwärts. Nur Silvestre und seine Frau, obwohl

sie fast unbepackt waren, blieben hinter allen etwas zurück. Unser vorläufiges Ziel war der von Santa Rosa aus sichtbare dräuende Berg Cuba (kag.: *Ta-kubaha* oder *Kuvaha* [der Hutberg]) im Westen. Ganz merkwürdig ist es, daß man gleich nach Verlassen des Dorfes fast bis Palomino keine einzige Siedlung trifft. Nur ein paar Unterkunftshütten für die Reisenden in nächster Nähe diesseits und jenseits des Cuba gibt es. Man überschreitet sofort den tief im Westen am Dorfe vorbeifließenden Rio San Miguel und kommt dann ins Tal seines Nebenflusses Kavikongui, den man vier Stunden lang bald nahe am Ufer, bald in einiger Entfernung verfolgt und mehrmals überschreitet. Wald und Savanne wechseln miteinander ab. Schon hier ist es ein fast immerwährender Aufstieg. Dann überschreitet man noch einen Zufluß des Kavikongui mit Namen Zunkalun und steigt nach zwei Stunden ins Tal des Rio Alukuízi herab, der schon zum System des Rio Palomino gehören soll. Von hier beginnt der steile Aufstieg zu dem kahlen Berge Cuba, meist auf einem Zickzackpfade, doch bewegt sich dieser auf breiter Unterlage, während vorher schmale, seitlich abschüssige Wege zu überwinden waren. Nichts wird einem vom Gipfel erspart, obwohl der Weg sehr wohl seitlich herumgeleitet werden könnte. Trotzdem bleibt die Wegebautätigkeit der Kágaba bemerkenswert. Noch am Tage vorher hatten die Frauen Silvestres einige schwierige Stellen in der Nähe von Santa Rosa für einige Perlenketten ausgebessert, damit mein Maultier bequem darüber hinweg könne. Etwa drei Stunden unterhalb des Gipfels, auf dem Berge Kampanakeka, dem Glockenberge, an den sich eine Säge vom Regenbogen knüpft (12, 14), hatte unsere Reise um 2 Uhr nachmittags für heute ihr Ende. Wir blieben in zwei offenen Unterkunftshütten auf dem öden Kamm, wo es schon erheblich kühl war, aber die Moskitos sehr zahlreich waren.

Bald nach Mitternacht wurde zum Aufbruch vorbereitet, um den Gipfel vor dem Herauskommen der Sonne zu erreichen. Das gelang auch, und während des letzten Emporsteigens entschleierte sich im Süden ein Gemälde von so großartiger Schönheit, daß wiederum ein Höhepunkt des Lebens erklommen zu sein schien. Graue schimmernde Massen, die Schneeberge, erstrahlten nach und nach im reinsten, zartesten Weiß über den nahen senkrechten, unzugänglichen Felswänden des Rio Alukuízi, scheinbar in greifbarer Nähe, aber doch entfernt genug, um als unbeteiligter Zuschauer den Eindruck höchster Majestät und zugleich größter Lieblichkeit zu empfinden. Diese alles Denken bannende Offenbarung hielt den folgenden kurzen und schroffen Abstieg im Westen bis zu einem horizontalen Grat an, wo der Wald einen Vorhang darüber zog. Kurz vorher war auch der Blick nach Norden bis zur Küstenebene freigeworden, doch gestattete der graue Nebelton weder die See noch die Einzelheiten der Flußsysteme zu unterscheiden. Jetzt kam plötzlich Leben in die ganze Gesellschaft. Wie Pferde, die den Stall wittern, setzte sich alles in Trab, selbst der dicke Silvestre blieb nicht zurück, und in 1¼stündigem Dauerlaufe sausten wir den weichen, von den Ochsen tief ausgetretenen abschüssigen Pfad bis zur Waldgrenze hinab, wo wir von einem Vorsprung aus bereits in der Ferne das Dorf Palomino, den Fluß und seinen westlichen Zufluß Noavaka, an dessen westlichem Ufer das Dorf liegt, im tiefen Tal ausgebreitet erkennen konnten.

Hier mußte ich zur Begrüßung meine Browningpistole lösen, da die Donnerbüchse des einen Indianers, der uns begleitete, nach dem ersten Knall nichts mehr leisten wollte. Der schwache Knall aber enttäuschte allgemein und erweckte Geringschätzung. Mit wenig verminderter Geschwindigkeit ging es dann weiter hinab über den Palomino und Noavaka (Abb. 13) auf die Savanne, in der das Dorf liegt. Schon nach weiteren $1\frac{1}{4}$ Stunden, 9 Uhr morgens, langten wir in dem kleinen Dörfchen an (Abb. 14), das aber eine Reihe Einzelsiedlungen der Umgegend mit umschließt. Alle Achtung vor den Beinen der Indianer, die den etwa 1500 m scharfen Abstieg in so kurzer Zeit überwandten. Mein Begleiter Dámaso konnte nachher tagelang nicht gehen. Die Höhe des Cuba schätze ich auf etwa 2700 m.

Die ganze Reise war recht lustig verlaufen. Fast an jedem Bach wurde schnell gebadet, beinahe ohne daß der Marsch unterbrochen wurde. Ich hatte mit Maß ab und zu einen Schluck Rum verteilt und mich gefreut, daß nicht mehr verlangt wurde. Nun aber am Ziele ließen Silvestre und seine Frau Josefa nicht locker, bis sie den ganzen Rest vertilgt hatten und die kleine energische Dame, die von allen Frauen allein das Vorrecht zu dergleichen zu haben schien, von lauter Fröhlichkeit allmählich zur Wehmut überging. Das alte Thema zwischen ihr und ihrem Manne, die Gründung einer Schule, die er als Mann des Fortschritts wünschte, sie aber verabscheute, bewegte sie zu lautem Schluchzen. Und enge neben ihr saß ihr Mann, und auch ihm rollten die Tränen die Backen herunter. Auf dem Marsche hatte Josefa sich recht zutunlich und mütterlich zu mir gezeigt, mich wiederholt zum Essen aufgefordert und das mit den an sich nicht ganz klaren Worten getan: „Du mußt essen wie ein Schwein.“

Bei meiner Ankunft war ich durch die wenigen Hütten des Dorfes — es waren nicht mehr als 15 — enttäuscht, auch dadurch, daß der größere Teil die rechteckige statt der runden Form hatte. Aber gerade das erstere entsprach dem alten Zustand der Einzelsiedlung, und das letztere ging auf den praktischen Sinn Silvestres zurück. Er bemühte sich beständig, die Leute der Umgegend zu veranlassen, sich neben ihrer eigentlichen Wohnstätte auch in Palomino eine Hütte zu bauen. Er selbst hatte hier mehrere, in deren einer am Rande der Savanne ich mich häuslich einrichtete. Sein eigentlicher Wohnort Munue befand sich aber in einer Stunde Entfernung vom Dorfe. Trinidad Noivita hing auf sein Drängen zu bauen an, als er herabkam. Auch der Priester Miguel Nolavita, dessen alter Tempel Mukangalakue zwei Stunden östlich lag, sollte sich hier einen neuen zweiten bauen. Nur der Tempel Jacinto Garavito's befand sich hier an seiner alten Stelle und bildete den Kern des ganzen Dorfes. Binnen kurzem sollte auch wieder eine neue Kirche im Ort entstehen, da die alte vor Jahren niedergebrannt war.

An das Dorf schloß sich im Nordwesten eine Art riesiger Küchengarten mit Bananen, Zuckerrohr, Juka, Malanga, Arracacha, Bataten, Ananas usw., in der Hauptsache Eigentum der beiden Priester. Auch eine Zuckerrohrmühle befand sich darin. Die meisten aber hatten ihre Felder in ziemlicher Entfernung. Dorthin zogen des Morgens die Frauen ab, eine jede an einem Strick wie einen Hund ein Schweinchen mit sich führend. Mit Sonnenuntergang waren wieder alle mit ihrem Schweinchen zur Stelle. Hier litt niemand Mangel.

In den 21½ Monaten meiner Anwesenheit wurden mir nicht weniger als 50 Hühner und ein mittleres Schwein verkauft. Freilich, die Kágaba essen gewöhnlich nicht viel Fleisch, lieben es aber sehr, und sie halfen mir redlich, so daß ein Huhn nie länger als einen Tag reichte, selbst die Knochen durften nicht die Hunde bekommen. Sogar die Schweine waren so verwöhnt, daß sie die Schalen von Bananen und andere Abfälle, die man noch in Riohacha ruhig für die Borstentiere auf die Straße werfen konnte, nicht fraßen. Die Folge davon war, daß sehr viel Unrat in nächster Nähe des Dorfes herumlag, zusammen mit menschlichen Ausscheidungen, die den Aufenthalt in meiner Hütte recht unangenehm machten. Geht man nach Bogotá, der Hauptstadt Kolumbiens, so wird man jedoch in den Gegenden der ärmeren Bevölkerung noch ganz anderes zu sehen und zu riechen bekommen, nur hat man dort nicht nötig zu wohnen. Schlimmer war, daß die Kágaba nicht einmal in Verwesung geratenes Fleisch verschmähten und daher beim Weiden abgestürztes Vieh, selbst wenn es schon einige Tage gelegen hatte, als Nahrung verwerteten. Dann wurde das faulende Fleisch zum Trocknen aufgehängt und verpestete viele Tage lang das ganze Dorf.

Ein Indianerdorf ist für den Forscher keine Sommerfrische, wenn auch die Luft erfrischend von den Bergen herabkommt, die Wolken um die Gipfel spielen, die Spitzen der Schneeberge des Morgens leuchten und reizvolle Farbenspiele von dem hellen Grün der nahen Pflanzungen, dem matten Grün der Savanne, dem schwarzen Schimmer waldreicher Berge in der Ferne ausgehen, wenn auch der kühle, von den Bergen herabrauschende Fluß den Körper labt und ewig gleiche Wärme paradiesisches Wohlbehagen erzeugt. Er ist während des Tages in seine Hütte gebannt, schon weil in das Halbdunkel die Stechfliegen nicht so eindringen, und weil die Arbeit draußen mit vielen Indianern nicht möglich wäre. Wohl ihm, wenn ihm innen die Arbeit glückt und die zweifelhaften Genüsse seiner Behausung vergessen macht. Unmittelbar in meiner Nähe pflegte in einer Hängematte mein Dolmetscher Silvestre (Abb. 15) zu liegen, etwas dahinter Priester Miguel (Abb. 17) in einer zweiten, neben ihm saß Priester Garavito (Abb. 15, 16) auf einem niedrigen Bänkchen und hinten an dem Gestell für meine Waren lehnte der stellvertretende Regierungskommissär Javier, der zwar nichts redete, aber auf Silvestre's Veranlassung ebenfalls stets ein kleines Geschenk erhielt. Dazu gelegentlich andere Indianer als Zuhörer. Den Grundton des Gespräches bildete das unaufhörliche Klappern der mit Speichel benetzten Stäbchen beim Herausnehmen des Kalkpulvers aus den Flaschenkalbassen und das Geräusch beim Abstreichen des abgeleckten Stäbchens rund um den Flaschenhals, an dem sich dadurch eine einige Zentimeter hohe, scharf abgegrenzte gelbe Schichte absetzt. Nur Silvestre allein von allen mir bekannten Kágaba und Trinidad hatten den Brauch des Kalk- und Kokaessens aufgegeben. Die Arbeit war keineswegs stets sachlich und für meine Ziele nützlich, um die Leute nicht zu ermüden. Immer wieder mußte auf dieselben Dinge zurückgekommen werden, nachdem wir vom Hundertsten ins Tausendste, je nach der Gelegenheit, gekommen waren. Dazwischen gab mein Begleiter Damaso aus eigenem Antrieb populäre, oft nicht zutreffende Erläuterungen meiner Fragen durch lustige Vergleiche. Man konnte von ihm auch nicht das richtige Verständnis erwarten, er stand aber in manchem den Indianern näher

als ich, fragte er mich doch z. B. einmal, wieviel Stunden der Tag habe. Trotz nur sechsstündiger Arbeitszeit täglich hatte man reichlich Zeit, in 20 Tagen alles zu erfragen, war doch die Möglichkeit mit der Hauptarbeit, den Texten, zu beginnen, erst später gegeben. Dann konnte ich die Zeit viel mehr ausnützen, obwohl hier auch die Textaufnahmen langsamer vor sich gingen, als bei anderen Indianerstämmen. An Stelle von Silvestre, der der Sache schon längst überdrüssig geworden war, trat Trinidad (Abb. 17) als alleiniger Dolmetscher (vgl. S. 335) und an Stelle der übrigen nur der jeweilig erzählende Priester, beide mit höherem Lohne als früher der einzelne. Diese Entwicklung war der Sache sehr förderlich, und so hatte ich es stets bei allen meinen Studien unter anderen Stämmen gehalten. Unmittelbar nach Schluß wurde jeden Tag der Lohn an Tauschwaren ausgezahlt, sonst hätte man sofort Mißtrauen gehegt, und wenn ein Gegenstand mehrerer Tage Arbeit wert war, wurde er gleich am ersten Abend übergeben, ohne daß man je versuchte, mich zu übervorteilen. Glücklicherweise konnte ich von Palomino aus noch rechtzeitig eine weitere Sendung aus Riohacha heranschaffen lassen, so daß nie eine Unterbrechung der Arbeit eintrat.

Zu den beiden Priestern, die vielleicht 50 Jahre zählen mochten, trat mit dem Beginn der Textaufnahmen ein dritter Gewährsmann, der etwa 24 jährige Alfonso Augl aus Noavaka, wo sein Vater Pedro Priester war. Dieser selbst lebte gegenwärtig in San Miguel, das von Noavaka nicht weit entfernt ist, und hatte seinem Sohn Javier, Alfonso's Bruder, der sein Nachfolger werden sollte, das Cansamaria anvertraut. Aber auch Alfonso war in den Tänzen unterrichtet und kannte eine Menge Gesänge, zum Teil auch — wegen der nahen Verbindung mit San Miguel — von dort, von Takina und Makotama stammende Gesänge. In Palomino weilte er als Bräutigam von Silvestre's 14 jähriger Tochter Manyekân. Als solcher mußte er seinem zukünftigen Schwiegervater helfen, stand sich aber mit diesem sehr schlecht. Keiner von den dreien war imstande, mir die Texte selbst zu diktieren. Die Niederschrift mußte vielmehr stets durch den Mund Trinidad's erfolgen, ganz im Gegensatz zu fast allen meinen sonstigen Textaufnahmen. Aber dieser machte es sehr gewissenhaft, indem er sich immer nur ein Stückchen erzählen ließ, und trug sogar den Dialekteigentümlichkeiten von Noavaka Rechnung.

Während der Sitzungen betrug sich die Indianer hier wie in Pueblo Viejo recht anständig. Namentlich kam fast gar keine Gasentwicklung vor. Mehr Beschwerde bereitete der Geruch der Kleider, die bei den Älteren selten, bei den Kindern, die sich zudem in jedem Unrat umherwälzen, nie gewaschen wurden. Was half dabei das mehrmalige Baden am Tage! Sobald ich morgens beim Frühstück saß, erschienen mit Regelmäßigkeit zwei splitternackte kleine Buben von drei bis vier Jahren, Söhne Silvestre's von einer Nebenfrau, die schmutziger waren als jedes Ferkel, da von ihrer dunkelbraunen Haut der Unrat schwer abfiel. Diese stellten sich stumm, aber mit beredten Augen unmittelbar vor mir auf, bis ich sie mit einem Happen versehen fortgewiesen hatte. Denn so drollig der Anblick war, mir blieb der Bissen im Halse stecken. Damit war der Reigen der unaufhörlichen Besucher eröffnet. Auch viele Frauen schauten lange hinein, betraten die Hütte aber meist nur in Begleitung der

Männer. Und abends, wenn ich mich auszog, standen Kinder und Frauen an den vielen ziegelgroßen Luken und sahen mir zu. Selbst beim Baden im Flusse an der gemeinschaftlichen Badestelle zeigte sich das weibliche Geschlecht unbefangenen neugierig. Manchmal waren die Jungen äußerst nützlich, nämlich wenn sie auf Geheiß ihrer Väter eine Froschjagd in meiner Hütte anstellten und diesen großen Tieren mit fabelhafter Geschicklichkeit kleine Schlingen um ein Bein legten. Sie pflegten dann aus den dunklen Winkeln Dutzende auf einmal zur Strecke zu bringen. Das taten sie aber nicht zu meinem Besten, sondern weil die Indianer für sich selbst Angst hatten. Denn wenn ein Frosch in der Hütte quakt, stirbt einer der Insassen und ebenso derjenige, auf dessen Schemel ein Frosch seinen Kot legt.

Überhaupt war meine Hütte das Ziel mancher Tiere. Ein paarmal kamen Giftschlangen selbst während der Nacht herein, und sobald das Licht ausgelöscht war, flogen die Fledermäuse durch die vielen Löcher, um zu sehen, ob es etwas Eßbares gebe. Waren Bananen zufällig liegen geblieben, so folgten ganze Schwärme, bis alles vertilgt war. Doch griffen sie den Menschen nicht an, wie es am Orteguasa häufig geschah, sondern waren zuzeiten nur dem Vieh gefährlich. Fast unmöglich war es auch, sich der Flöhe und Zecken (*garrapatas*) zu erwehren, deren es drei Arten gibt, winzig kleine, von den Kolumbianern *botones* (Knöpfe) genannt, die man vom Schorfe kleiner Geschwüre nicht unterscheiden konnte, wenn sie sich eingebohrt hatten; größere und die ganz großen Maultierzecken, mit denen man nach Ritten gesegnet war. Außerdem beherbergte der stets feuchte Boden der Hütten eine Flora schönfarbiger Pilze.

Es mag mit dieser ungesunden Umgebung zusammengehangen haben, daß ich infolge von Geschwüren fünf Wochen an mein Lager gefesselt wurde, von dem aus ich jedoch das Studium mit den Indianern in alter Weise aufrechterhalten konnte. Nur wurde ich durch die Nachwehen an weiteren Unternehmungen in der Umgegend gehindert. Eine Woche nach meiner Ankunft stellte sich ein brennender Schmerz oberhalb der Zehen des linken Fußes ein, ohne daß von außen etwas sichtbar war. Kaum war die Stelle durch Auflegen von Blättern des Aji- (Pfeffer-) Strauches geöffnet, so daß ich wieder gehen konnte, als — wohl im Zusammenhang mit der ersten Erkrankung — ein weit heftigerer Schmerz wie eine Lähmung am Oberschenkel in der Leistengegend auftrat, ebenfalls ohne sichtbare Spuren. Daraus entwickelte sich durch fortdauernde Umschläge von Hafergrütze, Reis und Kalebasse in drei Wochen eine mehr als faustgroße Anschwellung, die geschnitten werden konnte, aber noch bis Ende Juni Materie herausließ. Ich mußte die Indianer bitten, ihr am 12. März beginnendes Fest bis Ende des Monats zu verschieben, damit ich zu Beobachtungen und photographischen Aufnahmen imstande sei. Denn die Priester wollten nur mir allein gestatten, dem Feste beizuwohnen, sonst hätte im Notfall auch Telesforo, der inzwischen genesen und mir nach Palomino gefolgt war, das Photographieren übernehmen können, da dieser intelligente Junge das auf meinen Reisen von mir gelernt hatte. Als die Regenzeit drängte und die Abschiedsstunde am 11. April schlug, mußte ich froh sein, wenigstens das Wesentliche erreicht zu haben und überhaupt wieder imstande zu sein, von

der Sierra herunterzukommen, wenn auch wie ein Äffchen mit hochgezogenen Beinen die steilen Hänge herauf- und herabreitend. Das letzte Stück Tauschware war dahin, schon mehrere Tage lang hatten sich meine indianischen Arbeiter mit Geld zufrieden gegeben, aber auch das, so viel ich bei mir trug, war zu Ende, und zu meinem Schmerze durfte ich auch wegen der drohenden Regenzeit keinen Tag mehr bleiben.

Vorher aber konnte ich Telesforo mit Alfonso und Silvestre nach dem Tempel von Noavaka (Abb. 19) heraufsenden, um die dortigen Masken und Holzschnitzereien zu photographieren, zu denen ich schon vorher die Gesänge aufgeschrieben hatte. Wenn es auch nicht so viel waren, wie Alfonso mir in Aussicht gestellt hatte, weil Alfonso's Bruder Javier sie versteckt hatte, so waren die Photographien doch um so wertvoller für mich, als beim Fest in Palomino nur zwei Masken aufgetreten waren, die einzigen, die Priester Miguel neben einer dritten besaß. Priester Jacinto hatte überhaupt keine. Beiden, bzw. ihren Vorfahren waren sie bei Bränden der Cansamarias und durch Diebstahl abhanden gekommen. Es war nicht leicht, diese Unternehmung zustandezubringen, und sie drohte noch im letzten Augenblick an der Launenhaftigkeit Alfonso's zu scheitern, der mit seinem Schwiegervater nicht zusammengehen wollte. Alfonso's Verlobte hatte ihm nämlich verweigert, mit ihm vorzeitig den Beischlaf auszuüben, und er vermutete in deren Vater den eigentlichen Grund der Weigerung.

Geschlechtliche Dinge bildeten überhaupt in dem friedlichen Dörfchen fast die einzige Ursache zur Aufregung, wenn sich nicht gerade ein Puma gezeigt hatte oder Vieh abgestürzt war. Bald galt es, einem eine Geliebte zu rechtmäßigem Besitz zuzusprechen oder ein noch zu junges Kind davor zu bewahren. Dann war Ehebruch mit der Frau eines anderen vorgekommen, was besonders beim Trinken von *Guarapo* (gegorenem Zuckerrohrsaft) vorkam. Der Missetäter, wiederum Alfonso, mußte 1 Dollar Buße zahlen, der Gatte entschloß sich erst nach einem Monat, die Verzeihung durch Entgegennahme der üblichen öffentlichen Abbitte zu gewähren, aber nur in dem Gedanken — wie er uns mitteilte — sich seinerseits durch Verführung der zukünftigen Gattin Alfonso's zu rächen. Die Sühnezeremonie, so merkwürdig sie war, erschien allen augenscheinlich als etwas ganz Gewöhnliches, so daß niemand zugegen war, mit Ausnahme Javier's, des stellvertretenden Kommissärs. Vor dem Tempel saß auf einem niedrigen Schemel der beleidigte Ehemann, neben ihm kniete in anmutiger Haltung die jugendliche Sünderin und vor ihm kniete Alfonso, den linken Arm um den Nacken des vor ihm Sitzenden geschlungen, und redete lange mit gesenktem Haupt auf ihn ein. Dazwischen fand er jedoch Zeit, uns dann und wann zuzugrinsen. Leider habe ich die Worte, die er sagte, nicht mehr aufschreiben können. Nach dem Charakter der Kágaba wäre es wohl auch vergeblich gewesen, ihn zum Diktieren zu bewegen. Bei demselben Guarapogelage war auch etwas in meinen Augen Unerhörtes geschehen: man hatte den angesehenen Priester Miguel, der doch selbst Kommissär war, kurzerhand in den Cepo gesteckt, weil er seine Gattin und eine seiner Geliebten, die mit einem anderen Mann schäkerten, verprügelt hatte. Und mit ihm wurden zugleich die beiden Frauen eingesperrt. Kostenpunkt:

1·5 Dollar. Die Psychologie dieser Szenen kann ich aber erst später im Zusammenhang erörtern.

Solche Ereignisse gaben unendlichen Stoff zu nächtelangen Verhandlungen im Cansamaria, während alle in ihren Hängematten lagen, und kamen natürlich meinen Studien nicht zugute. Überhaupt fand alle Aufregung stets in endlosen Unterhaltungen ihren Ausweg, ohne daß im Dorfe viel Lärm laut wurde, ausgenommen, wenn sie betrunken waren, was aber nur einmal in dem ganzen Zeitraum geschah. Dann wurde ich wohl auch etwas belästigt. Als ich mir aber einmal den Luxus erlaubte, einen zudringlich ein Geschenk verlangenden Indianer rauh anzufahren, sah ich ihn in meiner Hütte nie wieder.

Selbst das vom 23. bis 29. März dauernde Jahresfest brachte keine große Veränderung ins Dorf, denn es nahmen nur eine Anzahl Priesternovizen bzw. vorher im Tanze geschulte Leute daran teil. Die Frauen mußten sich überhaupt fernhalten, und die Männer waren wie sonst beschäftigt oder untätig, so daß auch ich meinen Textstudien während der Zeit obliegen konnte. Es war eben ein religiöses Fest voll großer Anstrengung für die Beteiligten, indem sie Tag und Nacht unter stundenweiser Ablösung und Beschränkung der Nahrung zum Wohle des Dorfes tanzen mußten. Ein Junge, der mitwirken sollte, war sogar aus Furcht vor der Anstrengung kurz vorher davongelaufen, weshalb alle ungemein erleichtert waren, als man ihn nach Schluß des Festes auf einem Berge wieder auftauchen sah. Wochenlang vorher tönte fast jeden Tag die große Trommel vom Cansamaria (Abb. 18), wo sich die Novizen übten, und nachdem die Masken mit ihren Begleitern eines Abends unter den melancholischen Klängen der Kalebassentrompeten ins Dorf eingezogen waren, beschränkte sich die Feier wiederum nur auf das Cansamaria und den Platz davor. War ein neuer Tanz im Gange, so wurde ich rechtzeitig von meiner Arbeit herbeigerufen. So fielen die Beschwerden, die den Forscher gerade bei den nächtlichen Festen erwarten, hier fast ganz fort.

Wenn ich an die dort verbrachte Zeit zurückdenke, so haben sich mir weniger der Schmutz und manche abstossenden Züge namentlich im geschlechtlichen Leben eingeprägt, als vielmehr ihre rührende Hilflosigkeit gegenüber den Gefährdungen des Lebens, die sie durch ihre Religion und ihre Auffassung von der Welt bis zu dem Grade überwunden zu haben glauben, daß sie voller Stolz und in ruhiger Heiterkeit durchs Leben gehen. Es ist nicht zu verwundern, daß der gewöhnliche Eindruck der Forscher ist, es mit Kindern zu tun zu haben, da man immer schonend auf ihre eigenartigen, nach unseren Begriffen weltfremden Auffassungen Rücksicht zu nehmen hat, auf diese in jedem Augenblick eingehen muß und wie bei Kindern von seinen eigenen Lebenserfahrungen und Gedanken nur das Bescheidenste offenbaren darf. Es kommt noch hinzu, daß diese Naturkinder nur gewissermaßen behütet in verborgenen Erdenwinkeln ihr Dasein fortleben können und durch eine einzige Welle des draußen brandenden Lebens der stille Bergsee ihrer Volksseele hinweggespült werden würde. Trotzdem wird der Vergleich mit dem Kinde, das durstend die umgebende Welt aufnimmt und täglich ein anderes wird, sehr oberflächlich, sobald man von dem zufälligen persönlichen Gegensatz zu dem Völkchen abzusehen versteht. Dann erfüllt einen nur die Achtung vor einer geschichtlich gewordenen

Kultur. Der kleine Kágaba-Indianer wächst zu einer hohen Erscheinung des Menschentums empor. Staunend sieht man den erdgeborenen Menschen im siegreichen Kampfe mit der herben Natur des Hochgebirges. Und Hand in Hand damit gewahrt man die ernstesten Anstrengungen des Geistes, der sich in Jahrhunderten die Welt innerlich zu eigen gemacht hat, stets im Gleichgewicht mit den lebenerhaltenden Trieben. Hat der Forscher diesen Standpunkt erreicht, dann wird auch sein persönliches Empfinden wieder zu seinem Recht kommen dürfen. Dann wird ihn der ganze Zauber eines wirklich erlebten Märchens packen. Das bleibt sein eigenste Eigentum, denn er kann nicht hoffen, durch die gedankenmäßige Aneinanderreihung aller Einzelheiten mehr zu erreichen, als einiges Verständnis für das Werden dieses nach unserer Auffassung wunderlichen Stammes.

Kapitel II: Geschichte.

Was man auch von den Kágaba oder irgendeinem anderen Stamm an Einzelheiten betrachten möge, immer muß es unter dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung geschehen, das ist eine allerdings im wesentlichen theoretische Forderung. Kein noch so verborgen lebendes Volk ist aus sich heraus geworden, es ist einmal eingewandert, es hat Verwandte, seine Geräte hat es mit anderen gemeinsam, Erzählungen und Ideen sind von auswärts übernommen. Dieser Art Geschichtsforschung, die schließlich die ganze Welt in Betracht ziehen müßte, kann die Darstellung eines Stammes nicht nachgehen. Vielmehr dürfte man, wenn man diese Auffassung der Entwicklung zum äußersten treibt, bei der Darstellung des einzelnen Stammes überhaupt nicht von Geschichte sprechen und deshalb nur die nackten Tatsachen aufzählen, und doch erfordert schon das bloße Zusammenlegen des Zugehörigen eine nach gewöhnlichen psychologischen Erfahrungen erfolgende Sichtung, die eine Art Entwicklung voraussetzt. Die Darstellung kann diese daher nicht entbehren, sie muß aber dabei der ersterwähnten Geschichtsforderung wenigstens soweit Rechnung tragen, daß sie alles von christlicher Kultur Hereingebrachte aussondert.

Es ist also die Herstellung des alten Zustandes möglichst vor der Einwanderung der Europäer anzustreben. Das ist für die kulturellen Reste des aus jener Zeit Vorhandenen meist nicht schwer, weil der Unterschied zu dem neu Eingeführten recht groß ist. Wo sich Zweifel bei dieser Sonderung ergeben, treten Erinnerungen und vor allem die Texte ein. Was man aber gerade unter Geschichte in engerem Sinne versteht, Berichte über Wanderungen, Verbreitung, Berührungen mit anderen Völkern und Ereignissen innerhalb des Stammes, ist hier und da aus den Orts- und Eigennamen, der Sprache und den Texten mit Vorsicht zu erschließen. Letztere pflegen rein geschichtliche Vorgänge meist nicht um ihrer selbst willen zu erwähnen, sondern um irgendwelcher wunderbarer übernatürlicher Ereignisse oder sonstwie religiöser Ideen willen. Man darf deshalb aus dem Schweigen über gewisse, uns wichtig erscheinende Vorgänge, z. B. über kriegerische Berührungen mit den Spaniern, nicht schließen, daß sie nicht stattgefunden haben.

Das Rückgrat jeder geschichtlichen Betrachtung der Kágaba müssen die Listen der Priestergeschlechter einzelner Tempel (*cansamaria* = casa Maria, *nuñhuá*) und die Aufzählung der Tempel und alten Siedlungen bilden, die in den Texten vorkommen. Die Priesterfolge eines Tempels wissen nur die Priester bzw. Novizen, die darin erzogen sind. Deshalb konnten nur die Listen der Tempel Palomino (Hukumeiži), Mukangalakue im Osten von Palomino, Noavaka (Nuavaka) und Takina (Aluaka) gegeben werden. Unvollständig sind die Listen vom Kasikiále (Seižua[n]) und von Makotama (Magutama), die von Pedro José stammen. Angeblich sind es Ahnenreihen in der Weise, daß ein Sohn nach dem Tode des Vaters diesem folgt. Die Aufzählung erfolgte stets vom Ahnherrn zum gegenwärtigen Priester. In umgekehrter Folge versagten die Gewährsmänner.

Liste von Palomino (nach Jacinto Garavito).

- | | | |
|----------------------------------|-------------------------|-------------------------------|
| 1. <i>Seižankua</i> ¹ | 20. <i>Šinkúrutukua</i> | 39. <i>Kalauggi</i> |
| 2. <i>Namayya</i> | 21. <i>Sintüi</i> | 40. <i>Núrlita</i> |
| 3. <i>Mukañkuá</i> | 22. <i>Kákala</i> | 41. <i>Mukañkuá</i> |
| 4. <i>Suñmakandilá</i> | 23. <i>Zaladu</i> | 42. <i>Gukuánmakú</i> |
| 5. <i>Žamá</i> | 24. <i>Zalaká</i> | 43. <i>Kúbuni</i> |
| 6. <i>Nambusi</i> | 25. <i>Toaui</i> | 44. <i>Huazañni</i> |
| 7. <i>Žugulañni</i> | 26. <i>Šinkúrutukua</i> | 45. <i>Hēzatana</i> |
| 8. <i>Zinkala</i> | 27. <i>Kañkálžiča</i> | 46. <i>Hañguakukui</i> |
| 9. <i>Súnkala</i> | 28. <i>Mukulyi</i> | 47. <i>Gaṇnká</i> |
| 10. <i>Buruá</i> | 29. <i>Kúbuni</i> | 48. <i>Duána</i> |
| 11. <i>Duižugi</i> | 30. <i>Hañkuama</i> | 49. <i>Naṇvia</i> |
| 12. <i>Bimbi</i> | 31. <i>Muañni</i> | 50. <i>Kuižú</i> |
| 13. <i>Žaliñgui</i> | 32. <i>Sešbāngui</i> | 51. <i>Matejju</i> |
| 14. <i>Diñgui</i> | 33. <i>Suganya</i> | 52. <i>Huñši</i> |
| 15. <i>Sāuka</i> | 34. <i>Nul(y)ikala</i> | 53. <i>Kuñgui</i> |
| 16. <i>Sungikala</i> | 35. <i>Surlēži</i> | 54. <i>Francisco Garavito</i> |
| 17. <i>Žalyikálešgui</i> | 36. <i>Kálate</i> | 55. <i>Jacinto Garavito</i> |
| 18. <i>Yatúkala</i> | 37. <i>Tašĩñui</i> | (<i>Ūsaginmakú</i>) |
| 19. <i>Dyuisañni</i> | 38. <i>Sinmatana</i> | |

Liste von Mukañgalakue (nach Miguel Nolavita).

- | | | |
|---------------------|---------------------|----------------------------------|
| 1. <i>Sintana</i> | 11. <i>Huahué</i> | 21. <i>Ėžařna</i> |
| 2. <i>Sinma</i> | 12. <i>Pejbuni</i> | 22. <i>Hayma</i> |
| 3. <i>Siku</i> | 13. <i>Mulú</i> | 23. <i>Mamañgé</i> |
| 4. <i>Ūlama</i> | 14. <i>Sukúlame</i> | 24. <i>Šimuna</i> |
| 5. <i>Hukuá</i> | 15. <i>Sekuĩni</i> | 25. <i>Nolavita</i> ² |
| 6. <i>Žázabe</i> | 16. <i>Namsiku</i> | 26. <i>Zeferino Nolavita</i> |
| 7. <i>Auikala</i> | 17. <i>Siálugi</i> | (<i>Ugi</i>) |
| 8. <i>Dulagama</i> | 18. <i>Auindú</i> | 27. <i>Narciso Nolavita</i> |
| 9. <i>Kuayigela</i> | 19. <i>Duibú</i> | 28. <i>Miguel Nolavita</i> |
| 10. <i>Namahui</i> | 20. <i>Makúgama</i> | |

¹ Die in den Texten vorkommenden Namen sind gesperrt gedruckt.

² Dieser hatte außerdem einen indianischen Vornamen, der vergessen ist.

Liste von Noavaka¹ (nach Alfonso Auigí).1. *Kalguašīža*-Menschen.

- | | | |
|----------------------|---------------------|------------------------|
| 1. <i>Sejkuikula</i> | 6. <i>Dúamelin</i> | 11. <i>Zálatekañ</i> |
| 2. <i>Séjkuita</i> | 7. <i>Duanakasa</i> | 12. <i>Takájmaku</i> |
| 3. <i>Duákuita</i> | 8. <i>Duánēumañ</i> | 13. <i>Mamaĵmaku</i> |
| 4. <i>Diukasa</i> | 9. <i>Alukukañ</i> | 14. <i>Mamaĵgatana</i> |
| 5. <i>Dúamēmē</i> | 10. <i>Alukukui</i> | 15. <i>Alukasiziñ</i> |

2. Steinbildmenschen.

- | | | |
|------------------------|------------------------|-----------------------|
| 16. <i>Dúakuka</i> | 23. <i>Hulaka</i> | 30. <i>Hulañkasa</i> |
| 17. <i>Kaguišvejžu</i> | 24. <i>Hulakasiziñ</i> | 31. <i>Hulaka</i> |
| 18. <i>Guavejžu</i> | 25. <i>Gūnaliue</i> | 32. <i>Bunaliue</i> |
| 19. <i>Šu(b)lata</i> | 26. <i>Nabzēža</i> | 33. <i>Aluabejžu</i> |
| 20. <i>Šubtave</i> | 27. <i>Nabsiziñ</i> | 34. <i>Aluakatana</i> |
| 21. <i>Dud(k)tave</i> | 28. <i>Séjžabe</i> | 35. <i>Šejkuēmaku</i> |
| 22. <i>Hulatave</i> | 29. <i>Hulašvēžu</i> | |

3. Menschen, die sich nach dem Tode in Stein verwandeln.

- | | | | |
|--------------------|----------------------------|--------------------|----------------------|
| 36. <i>Áutiseĵ</i> | 37. <i>Kultšavitabaŷya</i> | 38. <i>Huinuki</i> | 39. <i>Hulansiki</i> |
|--------------------|----------------------------|--------------------|----------------------|

4. Menschen, die nach dem Tode beerdigt werden.

- | | | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|---------------------------------------|
| 40. <i>Eskrivano</i> | 42. <i>Tininti</i> (sp. <i>teni-</i> | 44. <i>Mapeo</i> (sp. <i>masfeo</i>) |
| 41. <i>Estivita</i> (sp. <i>Este-</i> | <i>ente</i>) | oder <i>Alfonso Auigí</i> |
| <i>ban</i>) | 43. <i>Páula</i> | 45. <i>Pedro Auigí</i> |

Liste von Takina (nach de Brettes²).

- | | | |
|-----------------------------------|-----------------------|---------------------------------|
| 1. <i>Seokukui</i> | 9. <i>Amuko</i> | 17. <i>Luka</i> |
| 2. <i>Alukukui</i> | 10. <i>Nuiķšīža</i> | 18. <i>Usi</i> |
| 3. <i>Šivalukukui</i> | 11. <i>Nuiža</i> | 19. <i>Sakua</i> |
| 4. <i>Nialukukui</i> | 12. <i>Mulkuangui</i> | 20. <i>Gutižat</i> ⁴ |
| 5. <i>Kaviukukui</i> ³ | 13. <i>Makēi</i> | 21. <i>Ulia</i> |
| 6. <i>Nuñkanakukui</i> | 14. <i>Šišivaké</i> | 22. <i>Vacuna</i> |
| 7. <i>Šimalkukui</i> | 15. <i>Šeukšui</i> | 23. <i>Vacuna</i> |
| 8. <i>Abeko</i> | 16. <i>Nukiélba</i> | 24. <i>Vacuna</i> |

Liste von Makotama (nach José Salavata).

- | | |
|-------------------------|--|
| 1. <i>Akinmakú</i> | 4. <i>José Antonio Sinuliñ Diñgula</i> |
| 2. <i>Salyu</i> | 5. <i>Pedro Juan Diñgula Salangáka</i> |
| 3. <i>Manyuisinuliñ</i> | |

¹ Siehe Erzählung 60.² Les Indiens arhouaques-kaggabas. Bulletin et Mem. de la Soc. d'Anthrop. de Paris. V^e série, t. IV, p. 333. Nur die Schreibweise wurde dem von mir angewendeten Lautsystem gemäß geändert.³ Nach Erzählung 2, 49 und auch nach José Salavata ist Kaviukukui der Sohn Seokukui's.⁴ Nach Pedro José: Gutšīža.

Liste vom Kasikiáale (nach José Salavata).

- | | | |
|----------------------|------------------------------|-----------------------------|
| 1. <i>Alukuñná</i> | 5. <i>Lutá</i> | 9. <i>Fermin Salavata</i> |
| 2. <i>Méjzuxsa</i> | 6. <i>Vicente Salavata</i> | 10. <i>Bernabé Salavata</i> |
| 3. <i>Šulatarvéj</i> | 7. <i>Salavata</i> | |
| 4. <i>Sugi</i> | 8. <i>Juan Jac. Salavata</i> | |

Das Material verträgt es nicht, zwingende Schlüsse aus diesen Listen zu ziehen. Es mag genügen, daß die längste Liste, die von Palomino, von 55 Namen nach schematischer Rechnung über 1000 Jahre zurückreichen würde, daß dagegen die Stammpriester, die zugleich Urahnen sind, Seizankua von Palomino, Sintana von Mukañgalakue, Kultšavitabauya von Noavaka und Seokukui von Takina, als gleichzeitig wirkend angesehen werden, trotz der verschiedenen Länge ihrer Listen und obwohl Kultšavitabauya nicht als der erste, sondern als der siebenunddreißigste in seiner nur 45 Namen zählenden Liste aufgeführt wird. Der einzige Anhalt zum Verständnis dieser Abweichungen liegt darin, daß Noavaka sowohl wie Mukañgalakue nicht unter den alten Tempeln aufgeführt sind (S. 348), also eine andere Gründung auf sie übertragen sein kann. Vielleicht ist in der Tat der alte Tempel Nuameiži am gleichnamigen westlichen Nebenfluß des Noavaka der Vorgänger von Noavaka, und Mukañgalakue, von dem es heute noch heißt, daß dort die ersten Anfänge von Palomino seien, er setzte einen zweiten Tempel in Palomino, denn man sagt, daß dort früher zwei Tempel waren, davon einer im Besitze der Vorfahren des Priesters Miguel. Dann wäre Kultšavitabauya, der Ahnherr von Noavaka, an die Liste der vorhergehenden Tempelgründung angefügt, aber selbst mit den Stamm Priestern der alten Tempel gleichgesetzt, während Sintana entweder als erster des früheren Tempels auf den neuen Tempel Mukañgalakue unter Hinweglassung der sonstigen früheren Liste übertragen oder wie Kultšavitabauya einfach der erste des neuen Tempels mit allen Rechten der Stamm Priestern der alten Tempel ist. So könnte man die geringe Zahl von 28 Priestern in Mukañgalakue verstehen. Bei Takina mit seinen 24 Priestern ist diese Erklärung nicht möglich, da es zu den alten Tempeln gehört. Aber man weiß nicht, woher DE BRETTESS seine Liste hat, und es ist deshalb möglich, daß sie unvollständig ist. Einen weiteren Anhaltspunkt bietet die angebliche Verwandtschaft der Gründer. Danach ist Seizankua der Vater von Sintana, Kultšavitabauya und Seokukui, und Kultšavitabauya wird von José Salavata als jüngerer Bruder Sintana's, d. h. als jünger im allgemeinen Sinne des Wortes bezeichnet. Die Stamm Priestern der kürzeren Listen sind dadurch also auch als jünger gekennzeichnet.

In Palomino glaubt man, daß von dort die Besiedlung der Sierra und die Gründung von Tempeln ausgegangen ist, wenigstens in ihrem nördlichen Teile, obwohl mit Chinducua bei Atanquez und Mamarongui bei Marokasa die Aufzählung der alten Tempel auch auf die Südseite übergreift. Ebenso wandern von Palomino die Stamm Priestern aus. Seizankua, Sintana und Kultšavitabauya bleiben zwar in Palomino zurück, Seokukui geht nach Makotama (2, 2), das mit Takina, seinem eigentlichen Sitze (108, 1) enge verbunden ist, wird aber auch als Stammvater von Surivaka genannt, und der

bisher noch nicht erwähnte Aluañuiko, geht auf die Südseite nach Rosario (2, 2), wird aber auch als Stammvater von Chirúa¹, Surivaka, Guamaka², Makotama und San Sebastian, — letzteres auf der Südseite — bezeichnet.

Dem Gewährsmann von San Miguel, José Salavata, erscheint natürlich der Wirkungskreis der Urahnen etwas anders als den Leuten von Palomino. Nach ihm gingen nicht alle von Palomino aus, sondern Seižankua auf dem mythischen Berge Nañgakalúa im Sonnenuntergang geboren, baute die Tempel für seine verschiedenen Söhne, und zwar zuerst in Takina für Kaviukukui, der sonst als Sohn bzw. Nachkomme Seokukui's angegeben wird (S. 346), dann in Makotama für Akinmakú oder Guakinmakú, das Kasikiäle für Alukuná, in dessen Nähe den Tempelberg Gaultsangui für Kultšavitabauya und den Tempelberg Alulúi bei Palomino für Sintana. Letzteres ist die einzige Übereinstimmung in der Ortsansässigkeit der Personen³. In der Tat wird Sintana auch in Palomino als der Hauptstammvater in jener Gegend angesehen, der noch vor Seižankua kommt, und dementsprechend wird für seinen Priester eine Art Übergewicht über alle Priester der Sierra in Anspruch genommen. In den Erzählungen der Taten Seižankua's und Sintana's ist aber der erstere meist der ausführende Teil und wird auch im Verhältnis zu Sintana als „sein Großvater“ (*avama*) bezeichnet (2, 6). Sintana's Verdienste werden dagegen mit Gewalt in den Vordergrund geschoben, obwohl der Erzähler Jacinto Garavito von Palomino ein Priester aus dem Geschlechte Seižankua's ist.

Sollen in den Texten von Palomino die Tempel kurz zusammengefaßt werden, so heißt es: von Palomino bis Mamarongui (11, 6. 56, 3), wobei merkwürdigerweise behauptet wird, früher habe Fluß und Tempel Palomino ebenfalls Mamarongui geheiß. Die ausführliche Liste dagegen lautet (13, 10): 1. Palomino (*Hukumejži*), 2. Nuamejži, 3. Kasikiäle (*Sejžua[n]*), 4. Takina (*Aluaka*), 5. Chivilongui (*Nabuguizi*)⁴, 6. Sekaino (*Sejkajži*), 7. Karakas (*Kalajži*), 8. Makotama (*Magutama*), 9. Guamaka (*Kuamaka*), 10. Sankona (*Avalaži*), 11. Surivaka (*Sulivaka*), 12. Chirúa (*Šejlúa*), 13. Chinducua (*Šendukua*, *Tšindukua*), 14. Mamarongui (*Mamalugui*). Alle diese Tempel gingen von Palomino aus, und als letztes sei Surivaka gegründet (133, 1). Diese Tempel bestehen noch heute und haben ihre Priester⁵ mit Ausnahme von Nuamejži und Mamarongui.

Unter diesen alten Tempeln ist mit Ausnahme von Palomino keines der heutigen oder früheren, jetzt verschwundenen Dörfer der Kágaba genannt. Um überhaupt den Bestand ihrer alten Siedlungen kennen zu lernen, können wir

¹ Unterhalb Surivaka.

² Oberhalb San Francisco.

³ Vgl. S. 347.

⁴ Oberhalb Santa Cruz auf der anderen Seite des Río San Miguel.

⁵ Die Priester heißen: Palomino: Jacinto Garavito, Kasikiäle: Bernabé Salavata, Takina: Juan Vacuna, Chivilongui: Javier Noivita, Sekaino: Pedro Auigi, zugleich Priester von Noavaka, Karakas: Matias Salavata, Makotama: Pedro Juan Diñgula Salangaka, Guamaka: Salvador Mokote, Sankona: Nicolas Kontšakala, Surivaka: Clemente Diñgula, Chirúa: Felix Daza, Chinducua: José Jesus Diñgula.

einen Bericht (5, 29ff.) über die allmähliche Ausbreitung der Frucht eines Baumes Canchi¹ im Lande der Kágaba benutzen, die als Festspeise so wichtig erschien, daß man nicht nur erzählt, wie sie aus dem Himmel geraubt wurde (5, 22ff.), sondern auch, wie sie die einzelnen Ansiedlungen nach und nach in ihren Besitz bekamen.

Der Same wurde zuerst in Ulabangui im Osten und nahe Palomino am gleichnamigen Bach des Rio Noavaka gesät, und gelangte dann nach den im Westen von Palomino gelegenen Gegenden: Kamalagui, Diuasisia, Ululá, Niaka, Galauna und zu den Priestern von Don Diego (Uluéizi). Dann kam Canchisamen in den Besitz des Priesters Zaladu in Palomino (Hukumeizi), die Bewohner von Alukuizi säten ihn in Saveža, die Priester vom Kasikiále (Seizua) in Šualúa, die Priester von Maiškaizi², die Bewohner von Chivilongui (Nabuguiži) von Katuka³, Suveiži⁴, Nišiši⁴ säten ihn nacheinander, weiter im Osten aber gedieh die Frucht nicht mehr gut, weil man sie dort nicht kaufte, wie im Westen, sondern stahl. Siedlungen werden hier nicht weiter aufgeführt.

Dieser Bericht ist wahrscheinlich jünger als die Aufzählung der alten Tempel, weil ausdrücklich Priester von Don Diego und Maiškaizi erwähnt werden. Man ersieht zugleich aus ihm, daß die Besiedlung im Westen von Palomino größer war als gegenwärtig, wo P. SEGISMUNDO⁵ (S. 13 ff.) nur einzelne Hütten und Pflanzungen auf dem Durchmarsch von Palomino nach San Andres am Rio Frio aufzählt, das aus einer Anzahl Hütten besteht und nach Aussage der Indianer vor etwa 20 Jahren von Palomino aus angelegt ist. Es ist freilich nicht ersichtlich, wie groß die Bewohnerzahl der einzelnen Siedlungen gewesen ist, zumal jede einzelne Hütte ihren besonderen Namen zu haben pflegt. Andererseits sind namentlich bei den Tempeln stets die Hütten mitzurechnen, die in der Nähe des Flusses, des Sees oder des Berges liegen, von denen der Tempel seinen Namen erhalten hat. Daß dem so ist, geht auch aus der Gleichnamigkeit der Örtlichkeit, des Flusses, des Berges oder Sees und der Ansiedlung hervor, während die Bewohner stets nur durch Hinzufügung der Pluralendung *kuej* gekennzeichnet werden.

Die meisten Namen der Siedlungen endigen auf *ži* (= *ni*), Wasser, Fluß, z. B. Hukumeizi, Nuameizi, Nabuguiži, Seikaizi, Kalaiži, Avalaži, Ulueizi, Alukuizi, Maiškaizi, Suveiži, vielleicht auch Nišiši (besser Nišiži?). Die Priester von Don Diego, *mama* Uluéizikuei, würde demnach bedeuten: Der Priester eines Tempels mit seinen Novizen und sämtlichen zugehörigen Leuten, die am Rio Don Diego wohnen. Kürzer heißt es an anderer Stelle Nabuguižikuei, die Bewohner des Flusses Chivilongui, obwohl dort ebenfalls ein Tempel liegt. In oder nach der betreffenden Ansiedlungsgruppe am Fluß heißt Nabuguiška statt Nabuguižika. Auf *tukua* „Bach“ geht Šendukua oder Tšindukua zurück.

Seltener sind die Endungen auf „See“: *niua*, *liua*, *žiua*, *niue*, *niuej* usw. z. B. Sulivaka (statt Suliuáka), zugleich Name des zugehörigen Baches, der.

¹ Oder fruta amarga, *Metteniusa edulis*.

² Oberhalb Santa Cruz.

³ Bei San Antonio.

⁴ Unterhalb San Francisco.

⁵ Siehe S. 325, Anm. 1.

aus dem See Türlue (= Suliua) fließt. Die Endung *nui, lui, žui, nuei, nue, nua* usw. bedeutet „Berg“¹, z. B. *Seižua(ñ), Šeilúa, Šualúa*.

Die heutigen und früheren Dörfer der Kágaba, die in den vorhergehenden Listen nicht aufgeführt und daher in alter Zeit nicht vorhanden waren, reichen zum Teil immerhin bis mindestens in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, also etwa 200 Jahre zurück. Die Indianer wissen, daß nahe und unterhalb Pueblo Viejo (Nuvižaka), des einzigen von Kolumbianern, früher auch von Kágaba, bewohnten Dorfes. San Pedro (Nitoa) lag, das angeblich wegen der Insektenplage verlassen wurde, und dieses San Pedro neben San Antonio (Sanantunu) werden von Nicolás de la Rosa² (1739) als die einzigen Dörfer erwähnt. San Miguel (Sanmigizi) und San Francisco (Aluaka) sollen von San Antonio ausgegangen sein, ersteres viel früher³, letzteres nach der Zerstörung San Antonios in der Revolution um die Wende dieses Jahrhunderts. Das kleine Dorf Santa Rosa — ebenso nennen es die Indianer — wurde von Palomino aus gegründet, das damals überhaupt noch kein Dorf, sondern nur ein Tempel mit den zugehörigen Einzelsiedlungen war, und zwar — nach P. CELEDON — nicht vor 1875. Nach den Angaben der Bewohner Palominos wurden viele Leute von dort etwa 1893 zwangsweise nach Santa Rosa geschleppt, um sie dort in erreichbarer Nähe für die Ausbeutungspläne der Kolumbianer anzusiedeln, kaum zehn Jahre nach der Gründung des Dorfes Palomino. Damals siedelten sich viele weit im Westen in San Andres am Rio Frio an, um den Nachstellungen zu entgehen, und Palomino, das von neuem gebildet wurde, blieb unbedeutend bis auf den heutigen Tag. Die wenigen Hütten von Noavaka (Nuavaka) gehören ebenfalls zu Palomino, ebenso wie das winzige Santa Cruz (Huavaka) zu San Miguel. Die Bewohner des letzteren Dorfes haben auch ihren Weg auf die Südseite des Gebirges gefunden und sich vor der Zeit des P. CELEDON (1886, S. XIX) in San José (Sanhosé), also nicht weit von Atanquez angesiedelt, wo in der Nähe der alte Tempel Chinducua liegt.

Es ist sehr merkwürdig, daß in alter Zeit diese beiden Tempel Chinducua bei Atanquez und Mamarongui bei Marokasa, die die Kágaba als zu ihnen gehörig betrachten, unter den eine nahverwandte, aber abweichende Sprache redenden Stämmen angelegt sind. Natürlich sind also früher auch zahlreichere Siedlungen der Kágaba dort gewesen. Wie wir sahen, gelangte einer ihrer Stammväter Aluañuiko dorthin und gründete das Geschlecht von Rosario und San Sebastian. Das Geschlecht von Chinducua wird als Stammväter der Leute von Atanquez bezeichnet. Zwei Priester, Gatana und Diuagatana, denen Gesänge (111, 112) gewidmet sind, stammen aus dem Geschlechte von Chinducua, wirken aber auf der Nordseite der Sierra, und in Makotama soll es eine Maske von Diuagatana geben. Umgekehrt erstreckt sich die Fürsorge der Stammväter der Kágaba auf die Südseite. Aluañuiko sorgt dafür, daß in San Sebastian die als Trompete gebrauchte Flügelschnecke vom Ufer des Meeres nicht fehle (Ges. 102), und Seižankua singt (101) vom Berge Hukuñgaka, wo die Freunde von San Sebastian (*pejvu Matsákakuei*) wohnen, bis zum Berge Nañhúfa bei

¹ Eigentlich „Sonne“, vgl. Kap. III.

² RAFAEL. CELEDON, Gramatica de la lengua Kögaba. Paris 1886, S. VIII f.

Noavaka an allen Bächen, damit die bei Zeremonien wichtige Paramopflanze Frailejon vorhanden sei. Von San Sebastian kommend legt Hiuiuka, der Sohn Sintanas, an alle Berge Feuer an, damit die Seen austrocknen, vom Bach Duanakšuí bei San Sebastian an bis hinauf zur Mutter Nabkálíue, dem Quellsee des Rio San Miguel (6, 10).

Trotzdem verneinen die Kágaba, d. h. Menschen, daß die Bewohner von San Sebastian (Matšaka), Atanquez (Kalkuama), Marokasa (Malukasa) und Rosario (Alusalyu) ebenfalls Kágaba, ihre Landsleute sind, und während sie ihre eigene Sprache *kaugian* nennen, unterscheiden sie entsprechend *matšakan*, *kalkuamañ* und *nábelañ*. In Rosario werde *kalkuamañ* und *nábelañ* gemeinsam gesprochen. Sie betrachten sie aber auch nicht als stammfremd, denn sie nennen sie nicht wie alle Stammesfremden jüngere Brüder (*nánikuei*), denen gegenüber sie die älteren Brüder (*dúekuei*) sind, sondern Freunde (*péivukuei*) (101, 1. 102, 2). Eine gemeinsame Bezeichnung für sie selbst und die Freunde im Süden ist ihnen unbekannt. Den Namen Arhuacos, der jetzt auf die Indianer der Sierra angewandt wird, kennen sie nicht. Er tritt zuerst (1688) bei Piedrahita unzweideutig für die Bewohner der Sierra Nevada auf¹, und Nicolas de la Rosa (1739)² folgt ihm darin³.

Wir dürfen es also glauben, was die Kágaba von Palomino sagen, daß die Leute auf der Südseite nicht von ihnen ausgegangen sind, sondern schon immer dort gesessen haben. Im Laufe der Zeit sind dort friedliche Verschiebungen der Kágaba nach Süden vorgekommen, die früher vielleicht noch größer waren als heute. Und wie heute die Leute von Marokasa nach San Francisco kommen, wo man ihre Sprache versteht, so war es für die Bewohner von Palomino etwas Erwähnenswertes (2, 47), daß Kaviukukui von Takina, der Sohn Seokukui's, der die Erde nach der Sintflut härtete, nicht nur *kaugian*, sondern auch *nábelañ*, die Sprache von Marokasa, verstand.

Weniger friedlich ist die Entwicklung auf der Nordseite verlaufen. Dort sind in der Gegend der heutigen Zugangstraße von Dibulla zur Sierra andere Stämme, die die Kágaba als stammfremd, als jüngere Brüder, empfanden, die aber wahrscheinlich sprachverwandt waren, teils friedlich, teils kriegerisch tief eingedrungen, so daß die Beschränkung auf die Sierra von 700 bis 800 m an nicht auf das Eindringen der Kolumbianer zurückzuführen ist, sondern von jeher bestand. Und auch Palomino hatte mit solchen Stämmen, die von Norden herankamen, Kämpfe zu bestehen, nachdem sie vorher in friedlichem Verkehr gestanden hatten.

Die ersterwähnten Kämpfe knüpfen sich an den Namen des Priesters Kanžibuhu vom Kasikiále, den die jüngeren Brüder Uáhiuáhi von Bungá und Duanabuká von Santa Clara (Seisizaka) bekriegt (Erz. 17). Bungá lag in der

¹ PIEDRAHITA, Historia general de las conquistas del nuevo reino de Granada. Bogotá 1881, S. 47: La Nevada, asiento de los cobardes Aruacos.

² FRANCIS C. NICHOLAS, The Aborigines of the Province of Santa Marta. Amer. Anthropol. N. S., III, 1901, S. 611.

³ Ursprünglich gilt der Name einem der tiefer in der Gegend von Santa Marta wohnenden Stämme. PEDRO SIMON, Noticias historiales de las conquistas de tierra firme Bogotá 1892, Tomo V, Not. 7, Cap. 10, S. 181.

Gegend von La Cueva abseits vom Wege, wo noch heute Reste davon sichtbar sein sollen. Die Feinde gelangten mehrmals bis Zalkuaka, einer Savanne unterhalb und ganz nahe dem Kasikiäle, wurden aber schließlich nach jahrzehntelangen Kämpfen auf mystische Weise ausgerottet.

Ebenso tief in jenem Gebiet der Kágaba, nämlich am Rio Sekaino, fanden Kämpfe zwischen den jüngeren Brüdern Auamaši und Žuimakane von Kultšaka (= Ort der Früchte) und den älteren Brüdern Napita und Kultšäui von Mulkuanua (= weißer Berg) statt (Ges. 135). Erstere begehrten das Land und die Tempelgeräte der älteren Brüder. Wiederum endigte der Kampf mit der Vernichtung der jüngeren Brüder. Obwohl die beiden Orte am Rio Sekaino liegen sollen, war der eigentliche Wohnsitz von Žuimakane am Fuße des Gebirges in Songelakuka (= Nase Songela's), etwa in der Gegend des heutigen Volador, denn nach einem anderen Gesange (87) steigen Großmutter Munkulú, vom Kasikiäle, eine mythische Alte, und ihr Oheim (oder Neffe) Kultšäui von Kultšaka¹ nach Songelakuku herab und vernichten sein Geschlecht vermöge eines Gesanges, in dessen Besitz die Alte ist.

Besonders ausführlich sind die Beziehungen der Bewohner von Palomino mit dem jüngeren Bruder Kašĩngui geschildert (Erz. 18 und 19), der in Dun-guižua (= Gürteltiersee) unterhalb von Palomino Land besaß, aber wohl weiter ab wohnte. Anfangs bestand ein reger Verkehr zwischen beiden Parteien. Kašĩngui brachte Fische, Wildpret, Masken, Rasselstäbe, Stöcke mit geschnitzten Menschenköpfen, Schemel und Keulen zum Herausnehmen der Agavefasern zu den Priestern von Palomino, während diese, unter anderen der Priester Namsiku, herabstiegen, um dort Krankheit und Schaden abzuwehren, zu taufen und die Toten zu vertreiben. Dann aber hatte Kašĩngui böse Absichten auf den oberen Lauf des Rio Palomino, verwandelte Schemel in Pumas, die die Leute Namsiku's fraßen, und zerstückelte andere auf dem Stumpf der Bäume, von denen die Schemel gefertigt waren. Schemel und Menschen wurden dann in den Sumpf gesteckt, wovon die ersteren ganz schwarz wurden. Deshalb benutzt man jetzt in den Tempeln schwarze Schemel. Das geschah vor zwölf Jahrhunderten.

Noch gefährlicher wurde die Lage von Palomino, als Namsiku mit Ulabangui², seinem Nachbarn im Osten, ebenfalls einem jüngeren Bruder, Streit hatte und dieser Kašĩngui zu Hilfe rief. Obwohl Namsiku mehrere vereinte Angriffe auf magische Weise abschlug und namentlich durch seine List eine Menge Leute Kašĩngui's auf der Gürteltierjagd, festgehalten von den an deren Schwänzen gewachsenen Haken, in den Berg hineingezogen wurden, gewannen die beiden doch als dritten Bundesgenossen einen alten Freund Namsiku's, Duižäui von Nuņgeka (= Sonnenberg) für sich. Aber auch den Ansturm der drei Gegner verstand Namsiku zu brechen, indem er ihnen die Glieder lähmte, und vernichtete alle Geschlechter der jüngeren Brüder Ulabangui und Kašĩngui, so daß der Stamm der Kágaba grösser dastand als vorher.

¹ Danach ist vielleicht auch im Ges. 135 Mulkuanua als Aufenthaltsort von Auamaš und Žuimakane und Kultšaka als Wohnsitz Napita's und Kultšäui's aufzufassen.

² Das ist zugleich der Name seines Wohnsitzes. Vgl. S. 349.

Auch zu den Chimila (Šimiža)¹ hatte Palomino Beziehungen, in denen sich dieser Jägerstamm in scharfem Gegensatz zu den ackerbauenden Kágaba zeigt (Erz. 16). Ein Chimila kommt mit Fischen und Wildpret zum Priester Gaunká, wie es schon von dem in den Wäldern der tieferen Sierraabhänge wohnenden Kašĩngui berichtet wurde. Da dieser ein kriegerisches Aussehen hat, läuft Gaunka voll Schrecken fort. Der Chimila aber läßt das Wild mitten in der Hütte liegen, worauf es Gaunka fortwirft. Das wiederholt sich viermal. Schließlich aber stellt sich doch ein Verhältnis zwischen den beiden her. Gaunka gibt ihm zu essen. Er läßt ihn auf dem Felde arbeiten, aber der Chimila ißt ihm die ganze Ernte an Mais und Juka auf und so auch in späteren Jahren alles, so viel er auch säen mochte. Da weiß sich der Priester nicht mehr zu helfen und steckt ihn in den Berg Karbuku (= Steintopf). Woher dieser Besuch gekommen ist, wird nicht angedeutet, wahrscheinlich aber von Westen aus der Gegend des Rio Frio (vgl. S. 317), da der Zugang von Süden vom Rio Curiva ins Tal des Rio San Miguel und San Antonio verläuft.

Unter den jüngeren Brüdern wird auch Tairona (Teyuna) erwähnt, der wie Chimila, Ulabangui und Kašĩngui als Personennamen behandelt wird, aber wie diese einen Stamm darstellt (Erz. 20). Diese drei, Tairona, Ulabangui und Kašĩngui, waren im Besitz des Steins *seikui*, den sie als Axt und Messer gebrauchten, und brachten ihn zu Namsiku, nicht damit er damit arbeite — augenscheinlich gab es hier auch schon Steinbeile —, sondern damit er im Tanz mit einem roten Steinbeil Trockenheit und mit einem grünen Steinbeil Regen herbeirufe.

Obwohl nichts weiter von diesen Tairona in den Texten gesagt wird, haben sie nach den Angaben der Kágaba eine ungeheure Bedeutung für ihre Kultur. Deren Sprache sei nämlich von ihren Stammvätern Seizankua, Sintina usw. gesprochen worden und sei deshalb auch die Sprache der Priester und Novizen geblieben. Jetzt freilich könnten sich nur noch die beiden Priester Miguel Nola-vita und Pedro Auigĩ darin unterhalten. Von den Tairona komme überhaupt die Art und Weise der Erziehung der Novizen, sie hätten geheimes Wissen besessen und seien wie Götter gewesen, weshalb sie auch *šibalama kágaba*, d. h. Menschen von geheimem Wissen, sanges- oder zauberkundige Menschen hießen. Ja, sie hätten gar keine Speise gebraucht, konnten sich unsichtbar machen und aus verschlossener Hütte verschwinden. Bei den Tairona sei die Art, die Novizen zu unterrichten, einfach die gewesen, daß man ein Kind inmitten des Tempels unter einem Mahlstein eingrub. Dort ernährte es sich allein auf geistige Weise. — Das ist genau der Vorgang, wie er in der Erzählung 10, 14 geschildert ist, wo ein Novize besondere Kraft zu einer großen Tat erlangen soll. — Auch für die Novizen der Kágaba habe in alter Zeit die Probe, ob sie genug gelernt hätten, darin bestanden, daß sie aus verschlossener Hütte verschwinden mußten.

¹ Nach NICOLAS DE LA ROSA (1739) wohnten diese oberhalb des Rio Frio, also auf den Abhängen der Sierra im Westen von Palomino. Siehe FRANCIS C. NICHOLAS Amer. Anthropol. N. S., III, 1901. S. 617.

Der alte Weg der Tairona habe diesseits der Schneeberge zur Küste geführt — also offenbar ungefähr in derselben Weise, wie die Kágaba von Palomino noch heute zum Rio Frio und Santa Marta gelangen. Aber es ist auch nach einer Angabe bei Pedro Simon¹ sehr wahrscheinlich, daß die Tairona nicht nur im Westen und Süden von Santa Marta saßen, sondern auch im Osten nahe dem Rio Don Diego.

Wie ist es nun mit der Sprache der Tairona, die die Tempelsprache der Kágaba und ihrer Stammväter gewesen sein soll? Nach den mir von Priester Mignel diktierten Proben ist sie dem Kaugian nahe verwandt, mehr, als die Sprachen auf der Südseite der Sierra, obwohl es auch viele nicht verwandte Worte im Tairona gibt. Im folgenden stelle ich die wahrscheinlich verwandten Worte zusammen², wozu das Kapitel Lautwechsel der Grammatik zu Rate zu ziehen ist.

Deutsch	Tairona	Kaugian
Arm	<i>kuntšá manguráñ</i>	<i>gula</i>
Auge	<i>kuntšáua</i>	<i>kuntšáua</i>
Axt	<i>šejya bidyl</i>	vgl. <i>šejžá</i> (Buschmesser), <i>mid(y)l</i> (Säge, Rothenstachel)
Banane	<i>kuala ušluntana</i>	vgl. <i>manta valu</i> (reife Banane)
Brennholz	<i>gēmamala</i>	<i>gej</i> , vgl. <i>mama</i> (Sonne)
Bruder, älterer	<i>tērú</i>	<i>tejžu</i> , <i>tejyu</i>
Daumen	<i>gaŷel</i>	<i>kaŷkala</i> (Finger), <i>kukui</i> (groß)
Dein	<i>mami</i>	<i>mi</i>
Du	<i>mangui</i>	<i>ma</i> vgl. <i>ma askui</i> (du allein)
Ei	<i>kutšálula ušrumbuká</i>	vgl. <i>kultšálula</i> (Same, Frucht)
Ellbogen	<i>sunduá</i>	<i>suzué(ñ)</i>
Enkel	<i>tukuangamá</i>	<i>tukua</i>
Er	<i>iengui</i>	<i>alēñ</i>
Erdboden	<i>sēñenuláñ</i>	<i>sejñulaññi</i> (Erdoberfläche)
Ferse	<i>kuntšá kasalungamá</i>	<i>kasalukse</i>
Feuer	<i>mamalataná</i>	vgl. <i>mama</i> (Sonne)
Feuers, Mutter des	<i>maul Gaŷnerehumáñ</i>	<i>hava Gaŷtēóvañ</i> (= <i>Gaunēumáñ</i>)
Fluß	<i>undinula ninula bužži</i>	<i>ní</i> , <i>nina</i> vgl. <i>ninula</i> (Flüsse), vgl. <i>(a)vua</i> (hauptsächlich)
Fremder	<i>nani manla</i> (jüng. Bruder)	<i>nani</i>
Fußsohle	<i>kása imetañhuá</i>	<i>kasavita</i>
Gelb	<i>kaŷkšini</i>	vgl. <i>gaŷkšéj</i> (Feuer)
Großmutter	<i>saku</i>	<i>sāka</i>
Großvater	<i>uimatana</i>	<i>vama</i>
Gürtel für den Tanz	<i>niná</i>	<i>niná</i>
	<i>pankatsá</i>	<i>pankatsá</i>
Haar	<i>sameluksú</i>	<i>saŷ</i>
Hand	<i>káŷkuira</i>	<i>kaŷ</i> , <i>káŷkala</i>
Hängematte	<i>šom nabušan</i>	<i>buži</i>
Heißt	<i>kanduna</i>	<i>akažuka</i>
Heute	<i>ñdui</i>	vgl. <i>nui</i> (Sonne, Tag)
Himmel	<i>sēaruuēnaká</i>	<i>alanayva</i>

¹ Noticias historiales II, Not. I, Cap. 14, S. 47.

² Siehe die übrigen Worte im Lexikon Deutsch-Kaugian-Tairona-Nabelañ. Die Taironaworte sind als bloßes Material gegeben ohne Änderung, wie es sich bei dem geringen Umfang geziemt.

Deutsch	Tairona	Kauglan
Hunger, habe	<i>mari naɣnaɣkue, gamá</i> <i>iguê</i>	<i>mqli nakui</i>
Hütte	<i>kuala guikuañ</i>	<i>hu, hui</i>
Ich	<i>nangui</i>	<i>nas, na</i> vgl. <i>naskui</i> (ich allein)
Keule	<i>gaɣn hádukama</i>	<i>haduka</i>
Knöchel	<i>kasa kundēna</i> (rechter)	<i>kasakala</i>
Kolumbianer	<i>bunkuana sévakaɣ</i>	vgl. <i>mulkua</i> (weiß), <i>sévakaɣ</i> (Knabe)
Kopf	<i>sakúngama</i>	<i>sañ, sánkala</i>
Krank	<i>bunmatangui</i>	<i>mulbatákale</i>
Krebs	<i>útsi</i>	<i>husu</i>
machen, anfertigen	<i>gaɣ</i>	<i>gaɣi</i>
Mann, männlich	<i>sigi</i>	<i>sigi</i>
Maske	<i>šondua hánguakukui ma-</i> <i>máñ</i>	vgl. <i>háñguakukui</i> (Gehilfe), <i>mama</i> (Sonne, Priester)
Maske	<i>ulunalua mamáñ</i>	vgl. <i>ulunalúeɣ</i> (Berg, Tempel), <i>mama</i> (Sonne, Priester)
Mein	<i>na</i>	<i>na</i>
Milchstraße	<i>bunkuana maratanatši</i> <i>hadbi</i>	vgl. <i>hava Buñkuananēumáñ</i> (Mutter in der Unterwelt), <i>Buñkuanēumáñ</i> (Schwieger- mutter Songela's, angeblich das Meer)
Mond	<i>súnmiáñ kukui</i>	<i>su</i> vgl. <i>sumankukui</i> (Vollmond), <i>(a)ku-</i> <i>kui</i> (groß)
Morgen	<i>šindui</i>	<i>nu(i)žin</i>
Mutter	<i>maui</i>	<i>hava</i>
Nagel, Kraille, Huf	<i>simandua, simandu runiá</i>	<i>katsuma</i> (s. Steinbeil)
Ohr	<i>šum gukuá</i>	<i>kuka</i>
Pflanzung (anlegen)	<i>teɣ (gaɣ)</i>	<i>teɣn (gaɣi)</i>
Pfeil	<i>šum niyusiná</i>	<i>siza</i>
Priester	<i>mamáñ</i>	<i>mama(n)</i>
Regen	<i>kutšá riekáñ</i>	<i>nikala, nyékala</i>
Rot	<i>gaɣn</i>	vgl. <i>gaukséɣ</i> (Feuer)
Säugling	<i>uáua</i>	<i>uáua</i>
Schatten	<i>nungauá</i>	<i>nungá</i>
Schienbein	<i>šibalamá lmala gatodá</i>	vgl. <i>šibala</i> (Röhrenperle zum Vorhersagen), <i>šibalama</i> (Gesang, geheimes Wissen)
Schwager	<i>raumé</i>	<i>lōma</i>
Schwanzfedern des Arara	<i>kuálugi</i>	<i>kuálugi</i> vgl. <i>kua</i> (Arara), <i>nugi</i> (Schwanz)
Schwarz	<i>šē</i>	vgl. <i>šivaḡsu</i> (lila), <i>(a)vaḡsu</i> (schwarz)
Schwester, ältere	<i>dúhēra</i>	<i>nu</i>
Schwiegermutter	<i>ganmi</i>	<i>gagi</i>
Schwiegersohn	<i>huáñ</i>	<i>huázi</i>
Schwiegervater	<i>huáñ</i>	<i>huásgui</i>
Sohn	<i>skuá</i>	<i>sukua</i>
Stein	<i>harliamá</i>	<i>harlia</i>
Steinbeil	<i>seɣruná bidyi</i>	vgl. <i>seɣkul</i> vgl. <i>mid(y)l</i> (Säge, Rochenstachel)
Tag	<i>donēyañ</i>	<i>nui, lui</i>
Tochter	<i>mungui</i>	<i>munži</i>
Tot	<i>uɣngui</i>	<i>šulžane</i>
Unterschenkel	<i>šibalamá imalatañhē</i>	<i>mulañkala</i> (s. Schienbein)
Ursprünglich, erster	<i>eɣšiuamá</i>	<i>eɣšiuáma</i>
Vater	<i>teɣteɣ</i>	<i>hateɣ</i>
Warm	<i>mamēta</i>	vgl. <i>mama</i> (Sonne)
Wasser	<i>día</i>	<i>ni</i>

Deutsch	Tairona	Kaugian
Weiß	<i>unkuana</i>	<i>mukua</i>
Welt	<i>sēnēnulān kutui (kukui?)</i>	vgl. <i>sejūnulañni</i> (Erdoberfläche), <i>kukui</i> (groß, s. Mond)
Zahlen: 1	<i>išiuá</i>	<i>eizua</i>
2	<i>maŷža</i>	<i>mažžua</i>
3	<i>majža</i>	<i>maigua</i>
4	<i>makejya</i>	<i>makejua</i>
5	<i>atšiža</i>	<i>hatšlua</i>
6	<i>tejža</i>	<i>tejžua</i>
7	<i>kuža</i>	<i>kuagua</i>
8	<i>ábiža</i>	<i>ávigua</i>
9	<i>itaža</i>	<i>eitagua</i>
10	<i>uža</i>	<i>ugua</i>
Zeigefinger	<i>gaŷel bitabaŷya</i>	vgl. <i>káŷkala</i> (Finger), <i>vita baŷya</i> (eine halbe Spanne)

Außerdem erklären sich manche Formen von *kaugian*-Worten aus dem Tairona, zum Beispiel *uvalia*, Träne; *kalgulalia*, *mantavalulia*, Suppe oder Mazamorra von Kalgulabohnen, von reifen Bananen usw. aus der Zusammensetzung mit tairona *dia*, Wasser: Augenwasser, Kalgulawasser usw. Ferner ist die Endung *tana* im Namen von Ahnen und Dämonen, z. B. in *hatej* Hisatana, der Vater im Totenreich; *Avuakuintana*, *Zalakuintana*, *Neikáguitana*, verschiedene Arten von Blitz- und Donnerwesen; *Žántana*, *Sintana*, *Sinmatana* usw. gleich tairona *tana*, alt, wirkungsmächtig in *tejteitana*, Großvater, *mamēlataná*, Feuer usw.

Der Name Tairona (Teyuna) ist wahrscheinlich von *tejžu*, *tejyu*, tairona *tērú*, älterer Bruder, abzuleiten. Dieses Wort ist nicht im *Kaugian* heimisch, da es nur in einer augenscheinlich von den Tairona stammenden Erzählung (10, 3f. 14, 37, 39f.) und mit dem Namen *Diutamalyi* vorkommt (98, 1), der zur Erlernung von geheimem Wissen nach angeblicher Taironaart vergraben wird. Die *Kágaba* nennen sich *düekuej*, ältere Brüder, und das ist wohl auch die Bezeichnung der nahe verwandten Tairona für sich gewesen, ebenso wie diese auch entsprechend den *Kágaba* „jüngere Brüder“ (*manía*) auf die Fremden sagten.

Es ist also sicher, daß die beiden Stämme *Kágaba* und Tairona in naher Berührung miteinander gelebt haben, und daß die ersteren namentlich in religiöser Beziehung außerordentlich von den Tairona beeinflusst sind. Beweis dafür ist der Gebrauch ihrer Sprache als Tempelsprache, was sehr wohl zu begreifen ist, da die priesterliche Erziehung, auf der der ganze Kultus beruht, nach der Aussage der *Kágaba* ebenfalls von jenen übernommen ist. Das stimmt aber überein mit dem, was schon über das Verhältnis von *Kašingui* zu den Leuten von *Palomino* aus den Texten erwähnt wurde, daß sie von jenem Masken, geschnitzte Stäbe und andere Tempelgeräte empfangen. Sie scheinen in der Tat derartiges vorher nicht besessen zu haben. Denn *Kaviukukui*, der Sohn *Seokukui*'s von *Takina*, ruft *Seižankua* höhnisch zu (2, 51) „Älterer Bruder, du gehörst ja zu dem Geschlecht, das keine Holzmaske besitzt“.

Auch die alten Stämme in der unmittelbaren Umgebung von *Santa Marta*, die also zwischen den Tairona wohnten, sind wahrscheinlich nahe Verwandte

dieser und der Kágaba gewesen, denn es heißt in dem Texte 66, 1: „Als einst in den befreundeten Orten Bonda, Masinga (Masenga), Taganga, Mamatoco (Mamatoko), Gaira (Gaila), Cienaga und Santa Marta Kágaba wohnten, brachten Priester Aluañuiko und jüngerer Bruder Matuna (die Chengimuscheln) hierher.“ Silvestre Lavata behauptete sogar, daß noch in seiner Jugend, vor etwa 40 Jahren, in Bonda ein Mann lebte, der Kaugian, die Sprache der Kágaba, redete. In der Tat darf man nicht daran zweifeln, daß die genannten einheimischen Ortsbezeichnungen dem Kaugian oder einer nahe verwandten Sprache entnommen sind¹.

Es fällt auch auf, daß trotz der geschilderten Kämpfe eine ganze Anzahl von „jüngeren Brüdern“, also Stammfremden, unter den Heilbringern erscheinen, oft im Verein mit Ahnen der Kágaba. Der am meisten genannte ist jüngerer Bruder Matuna. Dieser kämpft mit dem Dämon Songela, der sich störend in alle Handlungen der Kágaba mischt (11, 8ff.) und gibt ihnen Ratsschläge, wie sie durch Einstellung von Novizen in die Tempel den Schädigungen von seiten dieses Dämons wirksam begegnen könnten (11, 30ff.). Er kämpft mit den Riesen, die die Priester an den Haaren rissen und so Gesänge und Tänze vernichteten (14, 1ff.). Mit den Priestern Šublata und Gauhuizave von Noavaka verlegt er die Salzseen von der Sierra zur Küste (61, 2). Er bringt mit dem ersteren zusammen das Steinsalz vom Himmel und führt den zugehörigen Gesang und Tanz ein (64, 1f.). Zu magischen Zwecken bringt er auch im Verein mit dem Stammvater Aluañuiko die Chengimuschel aus den Dörfern bei Santa Marta (66, 1ff.) und singt endlich zum Schutz der Neger einen Gesang gegen die Alligatoren in den Flüssen der Küste. Hauptsächlich steht also seine Tätigkeit in Beziehung zum Meer.

Ein anderer jüngerer Bruder Utšimata tötet die Menschenfresserin Suzaubañ (Regenbogen) auf dem Berg Kampanakeka (Glockenberg) nicht weit von Palomino (12, 6ff.). Uáhiuáhi, der uns schon bekannte jüngere Bruder von Bongá und Bekrieger des Kasikiále, entwickelt sogar moralische Eigenschaften, indem er die feige Mordtat Sekuišvutši's (weißes Steinbeil) an seinem eigenen Schwager Núrlita, Priesters von Palomino, rächt, den Mörder mit einer Keule niederschlägt und ihn als geborstenen Stein in Midbalañ, dem alten Steinweg beim Kasikiále, als warnendes Beispiel für alle künftigen Geschlechter aufstellt. Hatte doch Sekuišvutši seinen Schwager nur aus frevelhafter Liebe zu seiner eigenen Schwester, Núrlita's Frau, umgebracht (24, 11ff.).

Auch solche Erzählungen sprechen von einer Durchdringung mit benachbarten Stämmen, die deshalb wahrscheinlich ebenso verwandt mit den Kágaba waren, wie die jüngeren Brüder Tairona. Deuten doch auch die Namen nicht auf sprachfremde Stämme hin. Wenn also die alten Spanier von schweren Kämpfen mit den Tairona in der Gegend der Sierra berichtet haben, so ist

¹ Vgl. Bonda und Bongá; *masenga* und *masa*, sp. *cotea*, ein Tier, das einem Gürteltier ähnelt, aber kleiner ist, oder einer Schildkröte; *mamatoco* und *mama*, Sonne, Priester, sowie die vielen mit *mama* im Anfang zusammengesetzten Ortsnamen. Vgl. sub voce *mama*, *toku*, Arroba, Peso, vielleicht auch *tukua*, Bach, *gaila* und *kajza*, Ufer. Siehe Grammatik Kap. Lautwechsel. Nicht ganz ausgeschlossen ist jedoch die Übersetzung von Kágaba im obigen Zitat mit „Indianer“. Die Meinung der Leute von Palomino war das aber nicht. Vgl. sub voce *Kágaba*

damit gewissermaßen der äußere Gürtel „der jüngeren Brüder“ gemeint, die sich zu jener Zeit im Anschluß an die Kágaba und teilweise wohl auch zwischen Teilen von diesen bis zur Küste erstreckten. Als die Spanier kamen, verschwanden die Tairona und nur die Kágaba blieben übrig, erzählte Trinidad Noivita.

Besondere Bedeutung muß ein jüngerer Bruder beanspruchen, der sich von allen genannten durch seine Eigenschaften als Naturgewalt unterscheidet und doch in sich eine geschichtliche Tatsache verkörpert, das ist der jüngere Bruder Taiku, der Herr des Goldes, des von den Kágaba so überaus geschätzten Metalles in jeglicher Verarbeitung. Dem Namen dieses Taiku begegnen wir in der Bezeichnung eines Wesens, das die Trockenheit macht: *Mama nuitajku uákaj* oder kurz *Mama uákaj* (59, 1 ff.): *mama*, *mama nui*, oder *nui* heißt die Sonne; *uákaj* = Maske, wird den Namen häufig zugesetzt, weil die Maske dieser Wesen bei den Festen gebraucht und deshalb oft als Teil des Namens angesehen wird. Der Name heißt also: Sonnen-Taiku-Maske. In einer anderen Erzählung (9, 30 ff.) kommt ein jüngerer Bruder Taiku vor, zu dessen Bohnenfeld der Vater aller Vögel (*hatej nuvalula*) seine Raben aussendet, um sich mit Nahrung zu versehen. Ein Mann, Nialue (Seeberg), der selbst vom Himmel stammt, kommt nach allerhand Fährnissen zum Vater der Vögel, wird, als er mit den Raben zu Taiku's Bohnenfeld herabsteigt, von dessen Tochter gefangen, heiratet diese und entflieht mit ihr im Fluge aus dem Dach der vom Vater angezündeten Hütte, nicht ohne daß die Tochter vorher verschiedene Samen der Früchte von Taiku's Feldern mitgenommen hat. Mit diesen legt er große Felder am Harvaži an, angeblich einem westlichen Quellfluß des Rio Dibulla, und verbrennt versehentlich, indem er eine Rodung anzündet, seinen ihn besuchenden Schwiegervater Taiku nebst dessen Frau. Diese Erzählung ist eine Abart einer von mir bei den Cora-Indianern in der mexikanischen Sierra Madre aufgeschriebenen Mythe¹, natürlich mit anderen Namen. Nialue ist dort der Morgenstern, seine Schwiegermutter, die dort statt des Schwiegervaters die Hauptrolle spielt und durch den gewaltigen Rauch der angezündeten Rodung fast erstickt, ist die Erde. Es ist aus diesem Grunde, und weil nach dem Glauben der Kágaba von der Sonne das Gedeihen der Feldfrüchte abhängt, wahrscheinlich, daß sie sich auch unter diesem zweiten Taiku eine Art Sonnenwesen vorstellten.

Der eigentliche jüngere Bruder Taiku, der Herr des Goldes, lebte zuerst unter den älteren Brüdern in der Sierra (8, 1 ff.) und fertigte Goldgeräte und Tierfiguren für die Priester der Kágaba an. Besonders betätigte er sich darin später, als er zum Rio Lagarto an die Küste westlich Dibulla gegangen war. Die Kágaba wollten nun selbst gern Goldsachen verfertigen lernen, aber alle Mühen, die sich Taiku mit den ungeschickten und nichtsnutzigen Kágaba-jungen gab, schlugen fehl, so daß er sie aus Ärger in Gold verwandelte. Darauf baten ihn die jüngeren Brüder Zetazeta und Seibunzi, für sie Goldgeräte zu gießen, was er auch tat. Er machte nun Schuhe, Ringe, Ohrgehänge, Löffel, Teller, Messer und anderes. Als sie ihm aber zumuteten, männliche und weibliche Geschlechtsteile der Wirklichkeit entsprechend darzustellen, be-

¹ PREUSS, Die Nayarit-Expedition I, S. 169 ff., 266 ff.

kam er Angst und ging nach Mulkuava (= das Weiße), angeblich jenseits des Meeres, von wo er einmal wiederzukommen versprach.

Diese Erzählung enthält wohl die geschichtliche Tatsache, daß die Kágaba niemals die in ihrem Besitz befindlichen Goldsachen anzufertigen verstanden. Dem widerspricht es nicht, daß von dem Urpriester Seižankua, dem alle Einrichtungen nominell zugeschrieben werden (2, 56 ff.), gesagt wird, er habe zuerst silberne Gegenstände und goldene Ringe verfertigt, dann aber diese Arbeit sowie die Herstellung von eisernen Messern u. dgl. m. den jüngeren Brüdern Franzosen und Engländern übergeben, da die Kolumbianer zu faul dazu sein würden. Hier sind die Silber- und Goldgeräte nur nebenher erwähnt und der Nachdruck auf die Gegenstände aus Eisen gelegt. Wie es also feststeht, daß die Kágaba nicht Eisengeräte machten, so darf man aus dieser Stelle auch nicht folgern, daß sie solche aus Silber und Gold herstellten.

Aber auch bei den nahe verwandten Küstenstämmen, die Tairona eingeschlossen, war die Bearbeitung des Goldes nicht heimisch. Taiku war an der Küste ebenso ein bloßer Gast wie in der Sierra, da er schließlich nach Mulkuava entweicht.

Betrachten wir nun, zunächst Taiku's mythische Natur. Das Wort *niiva*, „Gold“, ist wohl von *n(y)uiva*, das Sonnige, abzuleiten, ebenso wie im Alt-mexikanischen Gold *teocuitlatl* (= Exkrement der Sonne) heißt. Der Wohnsitz Taiku's jenseits des Meeres, Mulkuava, heißt „das Weiße“ und entspricht dem Ort Mulkuaka, „weißer Ort“, bei Palomino, wo die Sonne wohnte, bevor sie an den Himmel gebracht wurde (3, 2). Endlich — ein weiterer Beweis für seine Sonneneigenschaft — fertigt Taiku alles mögliche, was sonst aus anderem Material gemacht wird, aus Gold, z. B. Federschmuck, Stühle, ganze Tempel, und selbst seine Lehrlinge verwandelt er in Gold. Auch Nuitaiku-Maske, die Sonnen-Taiku-Maske stellte zu einer Beratung nur Sitze aus Gold hin (59, 6). Im Juni, sagt man in Palomino, kommt Taiku wieder zum Rio Lagarto, steigt aber nicht zur Sierra hinauf. Wenn in diesem Monat besonders starker Regen herrscht, dann ist er da. Das ist wohl nur so zu verstehen, daß die Sonne da ihren höchsten nördlichen Stand erreicht, zugleich aber Regenzeit ist. Heißt doch *nibunkajza* die Meeresküste und der Norden, und auch der Lauf der Sonne von ihrem südlichsten Stand im Dezember, wo „die Sonne in ihrem Hause“ ist (*nui ahuka*), bis zum nördlichsten wird von den Kágaba eifrig verfolgt und festgestellt.

Wollen wir demnach der geschichtlichen Frage nähertreten, woher die Goldsachen der Kágaba und der jüngere Bruder Taiku stammen, so ist eine Untersuchung der an der Küste gefundenen Goldsachen von der Goajirahalbinsel bis zum Golf von Urabá und weiter nördlich notwendig. Pedro José sagte mir, daß neun Tagereisen von Pueblo Viejo nach Westen der Berg Tairona liegt, von dem die Kágaba Goldsachen und Steinperlen holen, die sie in Töpfen fänden. Nun, dieser Berg ist in Palomino unbekannt, ebenso ist neun lediglich eine gewöhnlich gebrauchte Zahl, aber es ist sicher, daß die Kágaba ihren Vorrat an Gold und Steinperlen aus den Gräbern im Küstengebiet ergänzen, teils direkt, teils indirekt durch Kauf von den Kolumbianern. Man findet deshalb bei ihnen zuweilen Dinge, die sie selbst nie getragen haben, z. B. Nasenschmucke, die sie beim Tanz an einem Bande zu je zwei

über die Ohren hängen. Denn die Kágaba tragen sonst weder Nasen- noch Ohrschmuck. Denselben Nasenschmuck nebst anderen Goldsachen kaufte ich später von einem Goajiro-Indianer. Auch diese Stücke sind zweifellos ursprünglich Gräberfunde, und der Vergleich ergibt, daß sich die Dinge an die Goldsachen von Panamá und Costarica anlehnen, so daß der nach Norden entweichende Taiku vielleicht nicht so ganz ungeschichtlich ist.

Abgesehen von dieser recht mythischen Einkleidung der Erlangung von Goldsachen hält sich der Kágaba manchmal mit verblüffender Nüchternheit an die wirklichen Tatsachen. Das ist z. B. bei der Einführung der Eisengeräte der Fall, nur daß alles von den Entschlüssen Seizankua's, des Urahnen, ausgeht, dem auch diese späten Ereignisse mechanisch zugeschrieben werden, als ob sie gleichzeitig mit der Sintflut und mit den ersten Ereignissen bei der Einrichtung dieser Erde für die Menschheit wären. Diesem Seizankua gelingt es (2, 54) nach fehlgeschlagenen Versuchen, wie erwähnt, Werkzeuge aus Eisen anzufertigen. Er macht sogar silberne Tische und Stühle, silberne und goldene Fingerringe und anderes — die Erzählung, die nun einmal Seizankua die industrielle Tätigkeit der Europäer zuschreibt, bewegt sich also in Dingen der europäischen Kultur, da auch einheimische Fingerringe unbekannt sind. Als er aber sah, daß die Kágaba unter dieser Arbeit litten und die Gesänge dabei zugrunde gehen könnten, so beauftragte er mit der Anfertigung von Eisengeräten die jüngeren Brüder Franzosen und Engländer, „die heute deshalb in der Tat die Messer machen“. Sie sollten sie in ihrem eigenen Lande schmieden und hieherbringen, denn er sah, daß die Kolumbianer nichts tun würden und faul seien. An anderer Stelle (21, 3) wird noch wahrheitsgetreuer gesagt: „Das Arbeiten (mit dem Steinbeil) verlor sich aber, und für die Jetztzeit brachte der jüngere Bruder Don Carmen Campo zur Zeit des Priesters Hantái — angeblich eines älteren Bruders Namsiku's — Schwerter, Beile, Messer und Eisengeräte aller Art her.“

Seizankua und die anderen Urahnen sorgen auch zugleich für die fernste Zukunft ihres Volkes (2, 63). Nachdem sie zur Wahrnehmung des Wohles der Kágaba gegenüber den Kolumbianern Beamte in Bogotá, Santa Marta und Riohacha — hier den jüngeren Bruder Tšimata — eingesetzt haben, heißt es (2, 63f.): „In der Savanne am Rande des Meeres wohnt der weiße Reiher — d. h. die Kolumbianer — und von dort wird er nicht... zum Gebirge wandern, wo die Seen sind... Die weißen Vögel werden nicht zur Heimat der älteren Brüder wandern... Wenn die weißen Vögel... hier einfallen würden, wo die ursprünglichen Geschlechter der Kágaba wohnen, dann würden sie Gesänge und Tänze vernichten... Das sahen die Priester — die Urahnen — voraus, und sie, sowie der jüngere Bruder Tšimata von Riohacha — wirkten darauf hin, daß sie an seiner Seite (im Küstenland) bleiben...“ Man schreibt also Seizankua Wirkungen zu, die mit der geschichtlichen Wirklichkeit im Widerspruch stehen, denn etwaige Indianerkommissäre in den genannten Städten sind nicht Indianer, sondern Kolumbianer, und sicherlich nicht durch den Einfluß der Indianer eingesetzt worden.

Alles in allem ist der geographische Gesichtskreis der Kágaba nicht weit. Außer den Tairona und anderen verwandten Küstenstämmen, mit denen sie

in der Sierra in Berührung kamen, ihren Verwandten auf der Südseite der Sierra, unter die sie sich ausbreiteten, und den Chimila, die ebenfalls bis zu ihren Wohnsitzen vordrangen, kennen sie noch die Motilone (Hauká) und die jüngeren Brüder Goajiro (Gualiyu). Diese letzteren waren durch das grüne Salz (*taku tasi*) der Salzquellen bekannt, das man früher von einem Ort Kalankala oder Punta in ihrem Lande holte, und dem ein Gesang und Tanz gewidmet ist, damit es hervorkomme. Dieses aß man am Schluß der Feste neben dem Steinsalz *sejzaku*. Und weil es ihnen diente und damit in den Kreis ihrer mythischen Betrachtung eintrat, so berichten sie, daß es Onkel Niualue, der vom Himmel gekommene Mann (S. 358), von der Mündung des Noanaži zum Lande der Goajiro gebracht habe (Ges. 30, 65). Von diesem sagenhaften Fluß Noanaži holt auch Nürlita für seinen Schwager und späteren Mörder Sekuivutši die Koka (24, 3) und kommt dadurch angeblich bis in die Gegend ihrer Sprachverwandten, der Chibcha von Bogotá, denn in jener Gegend soll der Fluß, ein Zufluß des Bogotá, liegen. Von den Chibcha selbst aber haben sie keine Ahnung, nur von deren Salz, mit dem diese bekanntlich ausgedehnten Handel trieben.

Kapitel III: Priester und Häuptlinge.

„Vier Jahrhunderte blieb sie (die Sonne) bei den Leuten von Mulkuaka (bei Palomino), dann brachten Priester Sintana und sein Sohn Hiuika den Pfad der Sonne, ihren goldenen Stab, der über allen Gipfeln des Gebirges liegt, fort und schafften ihn dort herauf, damit er heute am Himmel sei. Darauf schaffte Priester Sintana den Mond, die Sonne und ihren Sohn, den Morgenstern, herauf, indem er sagte, so werde die Sonne heute über der Erde sein. Hier auf Erden verursachte sie viel Unheil, deshalb machte er es so mit der Sonne.“ (3, 28f.)

Um den Gehalt solcher Märchen gebührend auf uns wirken zu lassen, müssen wir zum Kinde werden, dem das Mögliche und Unmögliche noch durch keine feste Scheidewand getrennt ist. Aber um den Kágaba zu verstehen, müssen wir Sonne und Nacht, die Schrecken und Segnungen des Himmels und die Schatten des Todes, alles Grauen im Aufruhr der Natur, Erdbeben und drohenden Felssturz, Regen, Sturm, Hagel, Kälte als überwunden durch die natürliche Macht des Stammes ansehen, die sich weder in den landläufigen Worten Zauberei noch Religion oder Kult irgendwie erschöpft, sondern ein märchengläubiges Gemüt voraussetzt. Wir müssen alles Wissen und allen Glauben hinter uns lassen und von dieser Macht, die der Kágaba ausübt, uns selbst durchdrungen fühlen. Denn wie der Urahn Sintana mit der Sonne umgeht, so haben seine Nachkommen, die Priester, die in lückenloser Reihe von ihm abstammen, die gleiche Kraft wie er selbst. Obwohl sie ihre Macht von der Kraft der Sonne haben, so geschah das nicht durch Kult und Opfer, sondern durch die natürliche Macht ihres Urahns, der seinerzeit sein Spiel mit der Sonne trieb und sie schließlich, weil es ihm nützlich erschien, an den Himmel versetzte.

Der Ausdruck *mama* oder *mama nui* für die Sonne ist nicht von dem Wort *mama*, Priester, genommen, sondern umgekehrt dieses von jenem. In

Tairona heißt das Feuer *mamalataná*, wobei *tana* = „alt, ehrwürdig, bedeutungsvoll“ ist, und *mamēta* heißt warm. In der Sprache der Kágaba ist *mamakutši* ein roter Stein (3, 16, 19), mit dessen Hilfe man die Sonne anredet (28, 4) und den man benutzt, um die Hütte vor Feuer und die Zuckerrohrpflanzung vor Feuer und Sonnenbrand zu schützen, und *mamakutši kuktú* ist eine Steinplatte mit loderndem Feuer in der Unterwelt. Die vornehmste Tätigkeit der Priester, in denen sich am meisten ihre Macht offenbart, ist das Heilen von Krankheiten, der Schutz vor ihnen und vor allen möglichen Übeln und das Bewirken des Gedeihens, des Gelingens, was alles er mit Hilfe verschiedenartiger Steine vollbringt. Diese Tätigkeit heißt *mamalēši*, d. i. zur Sonne werden. Es gibt die merkwürdigen Redensarten *nui agaiši*, einen Befehl erteilen, eigentlich: die Sonne einhändigen, und *nui šišihi*, um einen Auftrag bitten, eigentlich: um die Sonne bitten. In der Erzählung vom Kampf der jüngeren Brüder Uáhiuáhi und Duanabuká gegen den Priester Kanžibuhu vom Kasikiále heißt es (17, 2): „Da sie hörten, daß er Priester sei (*mamanzá aluka*) und dachten, daß er Priester sei (*mama ša haŋgui*), begannen sie den Kampf.“ Nun ist das aber widersinnig, denn nicht der Priester als solcher in seiner Tätigkeit war ihnen ein würdiger Gegenstand des Angriffs oder des Hasses, sondern sie kämpften mit ihm, weil er die Herrschaft in jenem Gebiet führte, und es mußte übersetzt werden: da sie hörten, daß er der Führer, der Häuptling sei usw.

Die dauernden Beziehungen des Priesters zur Sonne offenbaren sich auch darin, daß der Tempel, in dem er wohnt, *nuñhu-á, áí, é* = *nuihu(i)* Sonnenhaus, heißt. Auf der Spitze des runden, steil abfallenden Daches befindet sich ein runder Aufsatz aus Stroh, der an ein Storchnest erinnert (Abb. 20). In Takina und Noavaka ist dieser Aufsatz länglich wie eine Bürste (Abb. 21). In allen Fällen aber ragen aus ihm in gleichmäßigen Abständen Stäbe aus dem Holze der Macanapalme¹ wagrecht nach allen Seiten heraus und gemahnen besonders bei den runden Aufsätzen an das Bild der Sonne. Und in der Tat heißen beide Arten *muuséí*, was mit *muuzéí*, es tagt, zu identifizieren ist. Sie sollen den eindrucksvollen Augenblick wiedergeben, wenn die Sonne — oft sehr spät am Tage — über den hohen Bergen emporsteigt und die tiefen Schatten in den Tälern verscheucht.

Der Tempel soll nämlich eigentlich einen Berg vorstellen. Seizankua und alle Urahnen hatten als Tempel einen Berg, und diese Tempelberge nannte man *nuñhuakala*, d. h. eine besondere Art von *nuñhuá*². Im Gesang 106 wird der Bau eines solchen Hauses³ geschildert, den Dibunšiza nahe dem Rio Sekaino ausführt (106, 3): „Nun begann er ein Zauberhaus³ (*aluna hui*) zu bauen und legte ein, zwei bis neun Gemächer an⁴. Es war ein Tempelberg (*nuñhuakala*) als Haus (*hui*). Eine Hütte wie diese war es nicht. Er erbaute einen Berg (*guínui*) als Haus (*hui*).“ Sonne und Berg sind überhaupt unzertrennliche Begriffe bei den Kágaba, weshalb so viele Berge auf *nu-i, e, ej, a, lui, žui* usw.

¹ *Guilielma speciosa*.

² Vgl. sub vocibus *kala, nuñhuakala*.

³ Oder übernatürliches Haus.

⁴ Das ist eine gewöhnlich angewendete Zahl. Die Tempel haben heute keine Gemächer.

(= Sonne) endigen, z. B. *nabuluej*, die Schneekette, eigentlich: weiße oder kalte frostige Sonne. „Der Pfad der Sonne, ihr goldener Stab, der über allen Gipfeln des Gebirges liegt“ wird der Sonnenlauf (3, 28) geschildert. Eine merkwürdige Art der Kágaba, die Stunden während des Tages zu zählen, zeigt dieselbe Auffassung. Z. B. wird die Tätigkeit der Raben auf dem Felde Taiku's in dieser Weise beschrieben (9, 34): „So arbeiteten sie vier Sonnenbergrücken lang (*makejua ahuinuej māmatsi ahuinuej*), d. h. während die Sonne über vier Bergrücken wanderte. Der längliche Aufsatz der Tempel bedeutet also den Weg der Sonne auf einem Bergrücken.

Noch eine andere Ausstattung hat die Spitze der Tempel, die sich wahrscheinlich auch auf den Charakter als Berg bezieht. Auf dem Strohaufsatz, aus dem die sonnenstrahlenartig angeordneten Stäbe ragen, liegen nämlich eine Menge Topfscherben *kagulu* aus *kagi*, Erde und *kulu*, was etwas Zusammenhängendes, eine Einheit ausdrückt¹. *Kagulu* bedeutet einen schroffen, tiefen Bergabsturz. Nach der Darstellungsart der Kágaba sind sie als ein Mittel aufzufassen, Bergstürze zu verhindern², ebenso wie die Darstellung der Sonnenstrahlen auf dem Tempel nicht bloß ein Symbol, sondern die Gewähr der Macht sowohl über die Sonne wie der Macht überhaupt ausdrückt. „Daß die Abhänge nicht einstürzen“ (8, 7 usw.) ist oft in den Texten das Ziel von Gesängen und anderen Zeremonien. Zur Beschwerung des Dachaufsatzes, wie die Kágaba diese Scherben erklärten, erscheinen sie ganz ungeeignet.

Zu einem wohleingerichteten Tempel gehören drei große runde Hütten, die sich in Größe und Bauart etwas von den gewöhnlichen Wohnhütten unterscheiden, namentlich auch durch zwei einander gegenüberliegende Türen statt einer. Eine ist für die Novizen, die andere ganz gleich ausgestattete für den Priester und seine Leute (*gua*), die dritte, die öfters keinen Strahlenaufsatz und nur eine Tür hat, für die Frau des Priesters. In Takina hatte die Hütte der Priesterfrau einen runden Strahlenaufsatz im Gegensatz zu den länglichen der beiden anderen Tempel (Abb. 5). Diese länglichen Aufsätze standen im rechten Winkel zu den Verbindungslinien der beiden Türen. Die Türen selbst waren an den Tempeln für Männer ostwestlich oder nordsüdlich gerichtet, in Takina z. B. nordsüdlich für die Novizen und ostwestlich für den Priester, in Nabuvakai beide ostwestlich. Wahrscheinlich ist diese Richtung im Hinblick auf die Sonne gewählt, für die beide Richtungen eine gleich wesentliche Bedeutung haben, nämlich im Hinblick auf Sonnenauf- und -untergang und auf die viel beachtete Verschiebung der Sonne im Jahreslaufe.

Gewöhnlich aber findet man heute nur zwei Gebäude, eins für den Priester und seine Leute, das andere für seine Frau und ihre Besucherinnen. Das besondere Gebäude für die Novizen konnte wegfallen, weil jetzt nicht mehr wie früher in einem Verschlag (*hubi*) innerhalb des Tempels, abgesondert von jedermann, die Novizen (*nuñhuakuivi* = Tempellehrling) gehalten werden. Heute werden die Novizen nirgends, auch nicht in Takina und Nabuvakai so streng abgesondert erzogen. Ebenso befinden sich jetzt nicht mehr in der

¹ Vgl. *kalkulu*, *askulu*.

² Vgl. die sonstige Symbolik auf dem Dach der Tempel und Hütten, Kap. 6.

Hütte der Frau die den Novizen bestimmten Frauen, die man früher gleich streng hielt, und dadurch ist Raum darin für die Frauen der Leute des Priesters und andere, die früher und zum Teil noch heute besondere gemeinsame Hütten ohne Abzeichen haben. Durch diese Erziehung der Novizen erhielten wohl früher die Tempel einen besonders geheimnisvollen Charakter, dem auch schon in alter Zeit durch die spanische Bezeichnung Cansamaria¹ = casa Maria, Marienhaus, Rechnung getragen wurde. Tatsächlich stimmt weder die Bezeichnung Tempel, noch etwa Männerhaus bzw. Frauenhaus für die betreffenden Gebäude, weil die eine zu sehr das Wohnen von Gottheiten darin und die Pflege der Beziehungen zu ihnen betont, die andere zu sehr die rein gesellschaftliche Seite.

Um die Bedeutung der Tempel recht zu verstehen, muß man vor allem berücksichtigen, daß es früher keine Dörfer gab und deshalb die Besucher der Feste auf besondere Häuser angewiesen waren. Um so bezeichnender ist es dann, daß die Männerhäuser genau so wie die Tempel der Novizen ausgestattet waren, also in ihrem Wesen dieselbe religiöse Bedeutung besaßen. Noch heute befinden sich die Tempel meist abseits von den Dörfern. Heute aber haben auch die Häuptlinge ihren „Tempel“, von derselben Bauart und mit demselben Strahlenkranz darüber, und in ihm halten sich die Männer auf, wie früher beim Priester, zumal wenn sie keine Hütte im Dorfe besitzen. So war es mit dem Tempel des Häuptlings Arregocé in San Miguel. Obwohl dort im Dorfe kein Priester wohnte, befand sich außerdem noch entfernt von der Hütte Arregocé's ein etwas auffälliger Tempel, der nicht benutzt wurde, und ein zweiter war ganz verfallen. Wahrscheinlich waren das bloße Unterkunftshäuser. Dagegen befanden sich ganz nahe am Dorf zwei alte, von Priestern bewohnte Tempel, das Kasikiále und Karakas. Der Häuptling Silvestre Lavata von Palomino hatte sein Cansamaria auf dem gleichnamigen Berg Munue, nordnordwestlich vom Dorf, es fehlte aber auf ihm der Strahlenkranz.

Diese beiden, Arregocé und Silvestre, sind überhaupt die einzigen sogenannten Häuptlinge, von denen gesprochen wurde. Eine bestimmte Bezeichnung für sie wurde nicht erwähnt, doch auf meine bestimmte Frage wurde der Ausdruck *hügukui* gebraucht. Sie waren vielmehr stolz, wenn ich ihnen die Priesterwürde zusprach, und bejahten es, wenn man fragte, ob sie auch *mama*, Priester, seien. Silvestre nahm auch gar nicht in Anspruch, daß er allein sein Dorf regiere, sondern sagte:

Kuibulu sánkala guile guáne makéinkala itej nankaló.

Dorf Haupt Erwachsene vier vorhanden sind wir.

(„Wir sind vier Dorfhäupter und Älteste.“)

Damit meinte er sich selbst, den stellvertretenden Regierungskommissär Javier und die Priester Miguel und Jacinto. Was er einmal von einer lebenslänglichen Wahl durch die Priester sprach, war lediglich durch meine Fragen eingeblasen. Die Macht dieser „Häuptlinge“ beruhte nur auf ihrem Reichtum und ihrem persönlichen Einfluß. Dazu kam, daß sie häufig selbst als Regierungskommissär eingesetzt werden, der alle zwei bis drei Jahre ernannt wird, oder ihn infolge ihres Einflusses der Regierung vorschlagen. So war Arregocé im-

¹ NICOLAS DE LA ROSA 1739 bei NICHOLAS Amer. Anthropol., N. S., III, 1901, S. 614.

stande, sein Dorf und die umwohnenden Priester zu bestimmen, sich mir fernzuhalten, während Silvestre die Bewohner von Palomino an der Flucht hinderte und sie dauernd samt den Priestern für mich zusammenhielt. Das Ungeheuerlichste aber leistete Silvestre, als er den Priester Miguel und seine beiden Frauen in einer Nacht allgemeiner Betrunkenheit durch den stellvertretenden Kommissär in den Cepo stecken und mit einer Geldstrafe belegen ließ¹, obwohl Miguel der eigentliche Kommissär war. Dieser war eben ein unselbständiger Mann und auch nicht gewohnt, sein Amt auszuüben, da er gewöhnlich fern vom Dorfe wohnte. Daß überhaupt solche Verhältnisse möglich waren, erklärt sich aus der früheren Gewohnheit, sich den Bestimmungen der Priester in allen persönlichen Angelegenheiten und ihren empfindlichen Strafen zu unterwerfen. Solche Strafen sind aber heute von der Regierung verboten, jedoch das Verlangen nach einer Autorität ist geblieben.

Aus den jetzigen Verhältnissen ergibt sich also, daß die Häuptlingswürde keine alte Einrichtung ist. Die Cansamarias der Häuptlinge sind nur eine geräumigere Behausung und der Strahlenaufsatz auf ihrer Spitze mag aus Gewohnheit oder als altes Machtzeichen geblieben sein. Es ist auch natürlicher, daß die Priester die Erben der Macht der Urväter sind, da diese stets Priester (*mama*) genannt werden und sie ihre Vorfahren bis zu ihnen herauf verfolgen können, während z. B. Silvestre, der zwar wie alle Kágaba seinen Ursprung von einem der Stammväter, und zwar von Kultšavitabauya ableitet, nur vier Vorfahren aufzuzählen imstande war: seinen Vater Toribio, dann Manuel Antonio, Marcelo, Makú. Sehen wir nun zu, was sich aus den Texten über die Stellung von Priestern und Häuptlingen ergibt.

Der Ausdruck *mama* wird heute nie vor dem Namen der Priester ausgelassen, und auch in den Texten wird er meist neben der Bezeichnung *hatej* (Vater) zu dem Namen gesetzt. Beide Ausdrücke gelten auch für die Stammväter. Wo *mama* vor den Namen anderer Wesen, von Dämonen und Tieren, gebraucht wird, kann man sicher sein, daß sie eine Beziehung zur Sonne haben. Ebenso bedeutet *mama* in den Namen von Personen, Tempeln, Siedlungen, Bergen, Flüssen usw. nicht Priester, sondern etwa Sonne, Feuer, rot, Macht u. dgl. m.

In der Aufzählung der Priester vom Kasikiále (Seizuañ) wurde von José Salavata stets vor den Namen das Wort Kaziike (Kasike) gesetzt, während derselbe es in der Liste von Makotama durch *mama* ersetzte. Der Ausdruck ist als spanisches Wort übernommen, ebenso wie Kasikiále für den betreffenden Tempel. Es kommt auch in der weiblichen Form in den Texten (121, 1) vor: „Mutter Aluetsama, die Beschützerin (Kasika) der Witwen“, und ist als Titel des jüngeren Bruders *Tšimata*, also eines Fremden, den Seizankua als Anwalt der Kágaba in Riohacha anstellt, aufgeführt (2, 62f.). José wollte durch diesen Titel kennzeichnen, daß die Priester vom Kasikiále allen anderen Priestern der Sierra übergeordnet waren.

Das Wort *makú*, Häuptling, kommt für allerhand Dämonen vor, z. B. für *makú Žántana* (2, 8), Songela (11, 1), Gaunaulúe (63, 1. 120. 121, 2ff.)

¹ Vgl. S. 342.

und die Häuptlinge im Himmel (*nauianka makúkuei*), denen die Canchifrukt geraubt wurde (5, 16). Auch wird es im allgemeinen Sinne gebraucht: die Maske Suvalyi, der Herr (*makú*) aller Tempelberge (79). In unserem gewöhnlichen Sinne als Oberhaupt einer Siedlung oder eines Stammes kommt es nur zweimal vor. Einmal ist ein Fremder, ein jüngerer Bruder, damit gemeint: „Sie (die Leute) stiegen zu ihrem Häuptling und Vater (*kauivakú hatei*) nach Ulabangui herab (19, 5). Das andere Mal sagen die Leute Duizáui's von Nungeka zum Priester, Namsiku von Palomino, von dem sie besiegt waren: „Einige meinten, wir sollten unseren Häuptling (*makú*) — d. h. Namsiku — töten, du bist unser Vater, erweise uns Gnade“ (19, 21). Dieses „unser Häuptling, unser Vater“ soll eine Schmeichelei für den Sieger Namsiku sein.

Synonym mit *makú* und häufig mit ihm zusammen wird *húgukui*, Herr, Oberhaupt u. dgl. m. gebraucht und ebenso *alakalyi*, das spanische *alcalde*. *Kuivanguikuei húgukui makúkuei* sind die Donner-Herren und -Häuptlinge (100, 1). Ebenso ist die Maske Suvalyi der Gebieter, das Oberhaupt und der Herr (*alakalyi húgukui makú*) aller Tempelberge (79). Der Dämon Songela war der Herr (*húgukui*) der Bäume, der Felder, Hütten usw. (11, 1). Der Oberhäuptling und Herr (*húgukui alakalyi*) Muluku, ein Dämon, ist Herr und Oberhaupt (*húgukui makú*) aller Festgeräte (56, 1, 3). *Húgukui* wird auch ähnlich als Herr (= Eigentümer) gebraucht: *náumatši ahugúkuikuei*, die Eigentümer der (geraubten) Dinge kamen vom Himmel herab (5, 24). Im besonderen hat Šeianimaku, der von Šeizankua als Vertreter der Interessen der Kágaba in Bogota eingesetzt wird, den Titel *húgukui*. Dieser wird als ein angeseheneres Haupt der Kágaba (*kagabatši sánkala arlé arzé*) bezeichnet, ist aber, wie ausgeführt ist, völlig im Sinne des Großmachtbewußtseins der Kágaba erfunden (2, 62)¹. Das einzige, was wir aus den Bedeutungen von *húgukui* für wirkliche Einrichtungen der Kágaba erfahren können, ist, daß die Aufpasser und Vorgesetzten der Novizen, die *hánguakukui* diese Bezeichnung erhalten: *kuivizéle háñki aitsi hánguakukui húgukui*, der Helfer und Vorgesetzte dieses Lernenden (7, 11) oder an anderer Stelle (11, 32): wenn es nun heute keine Tempelnovizen (*nuñhuakuivi*) und deren Oberhaupt (*húgukui*) gibt, dann...

Fruchtbarer für unsere Zwecke sind die aus dem Spanischen genommenen Ausdrücke *alakalyi*, Obrigkeit, und *guvinaulu* (sp. *gobierno*) Regierung. Außer der schon erwähnten Bedeutungsverwandtschaft mit *makú* und *húgukui* teilt es mit *makú* die Bedeutung als Behörde, Obrigkeit, Häuptling im Sinne der menschlichen Gesellschaft und dasselbe tut *guvinaulu*. Die Allmutter fertigte für den Priester Nabzeža² einen Amtsstab (*alakalyi kál'vale*) (122, 1). „Darauf nahmen ihn die Priester in Empfang und trugen ihn, bis ihn Priester Tininti³ empfang. Da nannte man ihn nur noch den Stab für die Leute, Witwen und Waisen des Häuptlings (*alakalyi*) Tininti“ (122, 3). „Wo früher Priester und Oberhäupter (*mámakuei alakályikuei*) der Kágaba bestanden, sandte Meister (*alakalyi*) Muluku³ ihnen die priesterlichen Worte (*muligeba mámakueitši* eigentlich: die Worte der Priester)“ (56, 4). Damit ist also ausgedrückt, daß

¹ Vgl. S. 360.

² Vgl. S. 346.

³ Ein Dämon.

die Oberhäupter (*alakályikuei*) zugleich Priester waren, und ebenso ist es aufzufassen, wenn Aluetsama „die Mutter der Obrigkeiten, Priester und alten Frauen“ (*alakalyi mama ueĩžukueĩši hava*) genannt wird (121, 1). In einem anderen Gesange (134) kommen „das Geschlecht der Bischöfe“ (*huvisko tuke*) von Takina und das „Geschlecht der Regierenden“ (*guvinaulu tuke*) von Makotama zu einer religiösen Feier in Gakavala zusammen. „Über die Leute, die Witwen und Waisen und über die Beamten (*alakalyi*) gaben sie Bescheid... damit ihren Leuten und den (übrigen) Kágaba kein Leid widerfahre... (Schon) Priester Seokukui (von Takina) und Vater Kultšáu (von Makotama) mußten in Gakavala die große Flöte blasen und begannen zu reden.“ Es ist also auch hier unter dem „Geschlecht der Regierenden“ ebenso wie unter dem „Geschlecht der Bischöfe“ das Priestergeschlecht zu verstehen, da „Vater“ Kultšáu ein Priester ist wie der Stammpriester Seokukui.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist demnach folgendes: Die Ausdrücke *makú*, *alakalyi*, *guvinaulu* kommen in keinem Fall besonderen, von der priesterlichen Tätigkeit unabhängigen Häuptlingen unter den Kágaba zu, vielmehr sind die Priester zugleich die Häuptlinge. Und das stimmt damit überein, daß alle kriegführenden Kágaba, die in den Texten erwähnt werden, Kanžibuhu, Namisku und Kultšáu ausdrücklich Priester genannt werden. Nur Napita, der Verbündete Kultšáu's, erhält diese Bezeichnung nicht, weil beide in jenem Gesange (135) als ältere Brüder zusammengefaßt werden. So bleibt nur noch der einmal flüchtig als Freund Namsiku's erwähnte Duižáu, der nachher sein Gegner wurde (19, 16). Auch er ist wahrscheinlich ein Priester, wenn er nicht einer seiner Leute war¹.

Diese befremdende Erscheinung, daß es keine anderen Häuptlinge als die Priester selbst gegeben hat, verlangt eine Erklärung, wie das möglich wurde. Wenn wir vorher geschlossen haben, daß die Priester die Macht der Stammväter geerbt haben, weil diese ebenfalls Priester waren, so dreht sich jetzt die Frage darum: wie war es entwicklungsgeschichtlich angänglich, daß man sich die Urväter des Stammes als Priester vorstellte. Zweifellos gibt die Antwort nicht der Inhalt der ganzen Religion, der darin besteht, daß die Stammväter zugleich als übermenschliche Wesen alle schädlichen und nützlichen Dämonen zu Verträgen bestimmt und sie zu beeinflussen verstanden hatten, während die Priester die hergestellten Beziehungen dauernd zu pflegen haben. Der Inhalt der Religion ist vielmehr ganz gleichgültig zur Erklärung der Priesterherrschaft. Nur das Eindringen des priesterlichen Einflusses in alle Lebensverhältnisse der Bewohner und die Erziehung ihres Nachwuchses, bzw. ihrer Anhänger kommen dafür in Betracht. Beiden liegt aber wiederum kein schlauer Plan der Priester zugrunde, wie es eine weitverbreitete Anschauung voraussetzen pflegt, sondern allgemein menschliche Gedanken und Glaubensmeinungen sind die Grundlagen dafür, verbunden mit der Gunst der Entwicklung und unterstützt durch die innerliche Stärke der Priester selbst. Letzten Endes hat dann umgekehrt die Gewalt der Priester die Theorie der Religion beeinflusst.

¹ Vgl. S. 345.

Der Einfluß der Priester vermöge ihrer besonderen Amtshandlungen soll hier vorläufig nur oberflächlich berührt werden. Die Hauptsache dabei ist nicht ihr Eingreifen in die Entwicklung des Menschen von der Geburt bis zum Tode. Mehr bedeutet ihre Tätigkeit zur Heilung und Verhütung von Krankheiten, zum Gedeihen der Feldfrüchte, beim Hüttenbau, bei Reisen und bei allen Gelegenheiten des täglichen Lebens. Das Entscheidende aber ist das System der körperlichen Strafen, namentlich für geschlechtliche Vergehen, an denen das Leben der Kágaba so reich ist, und die nach allgemeinem Glauben Unglück für den ganzen Stamm herbeiführen. Durch Hungerstrafen und zeitweise Verschickungen zu anderen Tempeln hatten sie volle Verfügung über die Persönlichkeit. Die Beichte, die zur Abwendung von Unheil erfolgen mußte, und der sich bei allgemeinen unglücklichen Ereignissen alle zu unterwerfen hatten, lieferte den Priestern die genaue Kenntnis aller Vergehen.

Besondere gesellschaftliche Zustände und die strenge Erziehung ihres zahlreichen Nachwuchses an Novizen taten das übrige, um auch eine wirtschaftliche Grundlage für die Macht der Priester zu bilden. Die merkwürdig große Zahl von Witwen nebst deren Kindern lieferten die Arbeitskräfte zur Bebauung großer Strecken Landes, und die sich ständig mehrenden früheren Novizen nebst deren Frauen waren ein ebenso wirtschaftlich nützlich wie religiös hochangesehenes Gefolge. Nicht ohne Grund ist der Priester in den Texten oft Vater (*hatei*) genannt. Er hat in der Tat eine Art väterlicher Gewalt, wenn auch auf etwas unnatürlicher Grundlage. Und daß es (108, 1) heißt: „Die Priester dieses Geschlechtes (von Seokukui) besaßen alles Land in Takina“ ist ebenfalls deutlich.

Die Novizen (*nuñhuakurvi* = Tempellehrling), aus denen auch die künftigen Priester hervorgingen, waren keineswegs bloße Lehrlinge oder Gehilfen der Priester. Sie waren vielmehr für die wichtigsten religiösen Verrichtungen die allein fähigen Personen. Sie führten sie zwar unter der Leitung des Priesters aus, dieser hätte aber gar nicht die religiöse Kraft gehabt, es an ihrer Stelle zu tun, denn er hatte die neunjährige Einsperrung im Dunkeln unter strenger Enthaltung von Salz und vielen Speisen seit langer Zeit hinter sich und war vor allem auch seiner überirdischen Kraft durch die Berührung seiner Ehefrau und anderer Frauen verlustig gegangen. Das ließ sich durch seine späteren Vorsichtsmaßregeln und alles teilweise Fasten nicht wieder einholen. Wie (S. 353) erwähnt ist, wäre das Erziehungsideal für einen Novizen gewesen, ihn neun Jahre lang ohne Nahrung einzugraben, wie man es den alten Tairona zuschrieb. Soweit aber hatten es die Kágaba noch nicht gebracht. Nur einmal wird ein solch strenges Vorgehen erwähnt, als Priester Namsiku durch einen derart geschulten Novizen mit Namen Diuamalyi den Dämon Káśindukua fangen wollte. Der Novize hatte dabei gar nichts zu tun. Alle Maßregeln zum Fang von Káśindukua waren vor und nach dem Eingraben dieselben, aber vorher wirkten sie nicht, erst nachher (10, 14 ff.). Der Gedanke, durch wiederholte Zurückgezogenheit übernatürliche Kräfte zu erlangen, lag zwar nahe, war aber undurchführbar und ist nur in der Erzählung von Sekuišvutši (weißes Steinbeil) verwertet. Er verstand es, auf diese Weise seinen Schwager, den Priester Nürlita, der um seine Schwester bei ihm diente, dauernd zu beherrschen,

obwohl Núrlita ein übernatürlicher Mensch (*aluna kágabaj*), ein Gott (*kal-guašīža*) war. Einmal ging er vier Jahre, ein andermal neun Jahre in den Verschlag (*huvi*) und sah nicht die Sonne, ohne seine früheren Einsperrungen zu rechnen. Dann trat er wieder heraus an die Sonne und tanzte vier bzw. neun Tage vor der Hütte (24). Sekuišvutši wird nicht als Priester bezeichnet, doch mußte Núrlita einen Tempel von neun Klaftern Höhe für ihn bauen. Er erinnert an meinen Gewährsmann José Salavata, von dem man auch sagte, daß er am oberen Karakas einen Tempel habe und für seine persönlichen Zwecke tanze. Dieser war nicht als Priester erzogen, gebärdete sich aber als solcher.

So kann man es verstehen, daß in allen gefährlichen Lagen der Schrei nach Novizen und den die Aufsicht über sie führenden Helfern (*hánguakukui* = große Denker), den früheren Novizen, ertönt und fast nie nach den Priestern, und daß man meint, wenn sie fehlen sollten, werde alles Unheil über die Kágaba hereinbrechen. Sie sind insbesondere die Träger der Masken und verhandeln mit deren Hilfe mit den Dämonen. Ohne Widersprüche geht es in den Berichten freilich nicht ab: „Ferner erteilte er (Dämon Surlí) den Novizen der Tempel Rat und kündigte ihnen an, daß sie (die drohenden Mächte) anreden sollten... So kommt es, daß die Priester, die neun oder zweimal neun Jahre gelernt haben, seine Maske aufsetzen, Gespräche führen und alle Himmelsrichtungen anreden... Diese Tempelnovizen lernen angestrengt neun Jahre und führen nur Gespräche. Wenn diese neun Jahre vollenden und (nun) eine Frau berühren, dann muß ein anderer, der die Surlímaske nimmt, neun Jahre lernen. In alter Zeit aber setzte nur der Gehilfe und Vorgesetzte (*hánguakukui húgukui*) dieses Lernenden die Maske auf, so daß in früherer Zeit die Lernenden die Surlímaske nicht berühren durften... Alle lernenden Knaben und Mädchen (die zukünftigen Frauen der Novizen) gehen nun zu Ende aus allen ursprünglichen (Geschlechtern), und es gibt keine Priester mehr, die gleichsam die Helfer (*hánguakukui*) von jenen sind. Daher siegen heute die Krankheiten und alle üblen Dinge (7, 7 ff.).“ Hier ist zweimal der Ausdruck Priester (*mama*) gebraucht, wo die ausgelernten Novizen, d. h. die Helfer (*hánguakukui*) gemeint sind. Auch an anderer Stelle (2, 30) werden die Novizen als Maskenträger bezeichnet: „Heute setzt man diese (Masken) auf, um auf die Krankheiten und auf alle Arten von Übel einzuwirken. Die Novizen, die in den Tempeln gelernt haben, bewirken das.“

Es ist ganz folgerichtig, daß von einer Einsetzung der Priester nie die Rede ist, da die Stammväter selbst die ersten Priester sind, dagegen von der Einführung der Novizen. Als der im Westen lodernde Brand der Unterwelt, der sich in dem Namen Žántana's verkörpert, die Erde verbrannte, da „stellte Priester Sintana... dort (im Jenseits) junge Leute (*sejvakaj*) als Helfer (*hánguakukui*) auf, um heute zur Stelle zu sein, damit nicht nochmals der Brand komme... (Dann) kam er hierher (auf diese Erde) und führte alle Novizen, die ersten, die es gab, ein... Diese Novizen setzten die (vier Ur-)Priester als junge Helfer (*hánguakukui*) Žántana's ein, um Rats zu pflegen. Sie wurden eingesetzt, damit keine Art von üblen Krankheiten und das Feuer vom Sonnenuntergang nicht komme, und damit die Regen (die Flut) nicht kämen“ (2, 34 ff.).

Über das Leben der Novizen und ihrer zukünftigen Frauen (*nuñhuakuivl sēua*) in ihrer Abgeschlossenheit gibt die Erzählung vom Dämon Songela anschaulichen Bericht (11, 6f.) „Da durften diese (mit Songela) redenden Tempelnovizen aus allen vier ursprünglichen (Geschlechtern) . . die Sonne nicht sehen, durften nur um Mitternacht essen, durften keine Frau anreden, keinen Faden drehen und keine Arbeit verrichten. Sie aßen nur weiße Bohnen, weiße Bataten, weiße Kartoffeln, weiße Krebse¹, Schnecken und Dinge, die kein Blut enthalten. Sie durften die Speise nur mit der rechten Hand nehmen und nicht mit der Linken . . . Auch die Mädchen blieben in einem Gemach, sahen nicht die Sonne, aßen nur um Mitternacht und hielten sich ganz wie die Knaben (in ihrem Zimmer) auf. Die Mädchen (aber) nahmen die Speise nur mit der Linken, und wie diese (Knaben) aus allen ursprünglichen (Geschlechtern mit ihm) reden sollten, so mußten (auch) die Mädchen mit Häuptling Songela sprechen. Wenn diese (Mädchen) ebenso wie die Tempelnovizen nicht vorhanden waren, so pflegte er alles zu verbrennen.“ Dieses ist die einzige Stelle der Texte, wo diesen Tempelmädchen eine so hohe Bedeutung zugemessen wird. Und in der Tat waren sie dazu berufen, an den Festen Tänze aufzuführen, was später bei der Besprechung der Tänze zu erwähnen ist.

Zu diesem Bild über die Novizen und Helfer sei noch einiges nachgetragen. Der Novize, der Tempellehrling, hat im wesentlichen zu lernen und geheime Kräfte zu erwerben. Am Tage blieb er in einem seitlichen Verschlag der Hütte, d. h. des Tempels des Priesters, bewacht von den Helfern und sah außer diesen und dem Priester niemand, während der Nacht hatte er im Tempel zu tanzen und zu singen und ging an den Fluß baden. War Mondschein, so mußte er dabei eine Art Matte aus Rohr (*gulzi*) über dem Kopfe ausbreiten, damit ihn ebensowenig der Mond des Nachts wie die Sonne des Tages bescheine. Im Gespräch hatte er nur die Sprache der Urväter anzuwenden, die angeblich die gleiche war wie die der Tairona. Außer den schon erwähnten Speisen war ihm noch der Wels (*žizú*), die Canchifrukt und eine besondere Art Zuckerrohr² bei seiner Nahrungsaufnahme erlaubt, aber niemals durfte etwas gesalzen sein³. Als Strafen für Ungeschicklichkeit und Faulheit mußte er auf grobem Sande knien oder, in jeder Hand einen Stein, die Arme ausstrecken. Ließ er sie sinken, so schlug man ihn mit dem harten Stäbchen des Kalkbehälters unter die Ellbogen.

Da die Novizen etwa im Alter von sechs bis neun Jahren ihre Lehrzeit anfangen, so war es für die ersten Jahre schon an sich ein Ding der Unmöglichkeit, mit den schweren Holzmasken und Kopfaufsätzen zu tanzen. Doch hat es wohl nicht den Grundsätzen des Abschließens widersprochen, daß sie vor Vollendung der neun Lehrjahre an den Festen teilnahmen, wozu stets Tänze vor der Tür des Tempels gehörten. Wahrscheinlich ist aber auch, daß schon den Übungstänzen im Innern eine religiöse Wirkung zugeschrieben wurde. Die höchste Kraft hatte der Novize naturgemäß erlangt, sobald er seine neun Jahre hinter sich hatte. Als Probe seines Könnens wurde dann angebe-

¹ Vgl. Ges. 54, 55.

² *Kágaba hiúle* oder *hiulukave*, sp. caña criolla.

³ 13, 5. 113, 1. 136, 1.

lich von ihm verlangt, daß er aus einem geschlossenen Raum verschwinden könne, wiederum eine Erinnerung an die Tairona. Das ist wohl die Hauptzeit ihrer wirksamen Tätigkeit an den Festen. Vom Fledermaustanz, der zur Verhütung von Bissen dieser Tiere gegen Haustiere unternommen wurde, heißt es demnach: „(Nur) die Tempelnovizen, die es neun Jahre lang sind, (sangen). Alle anderen durften nicht singen noch tanzen“ (132, 2). Man konnte sie in diesem Zustand sowohl noch Novizen oder auch bereits Helfer (*hángua kukui*) nennen, und daraus ergibt sich das Schwanken zwischen beiden Bezeichnungen in den Texten. Eigentlich waren sie von diesem Augenblick an Helfer, denn in dem Namen, der von *hañgui*, denken, planen, sorgen, herkommt, liegt ihre Wirksamkeit gegenüber dem bloßen Lernen im Ausdruck Novize. Daß sie, sobald neue Novizen kamen, deren Vorgesetzte (*húgukui*)¹ wurden, war mehr eine Sache des Zufalls. Jedenfalls konnte man sie trotzdem noch Novizen nennen. Ob sie als *hánguakukui* schon heiraten durften oder noch manche geschlechtlichen und anderen Beschränkungen zu ertragen hatten, denen die Priester nicht mehr unterlagen, ist nicht bekannt, aber letzteres ist wahrscheinlich. Denn sie waren dann noch sehr jung, nämlich etwa 18 Jahre. „Erwachsene, sagte (der Dämon) Songela selbst, könnten ihn nicht anreden“ (11, 31), d. h. auf ihn einwirken. Das ist deutlich genug. Das Verhältnis zum Weibe bleibt für die religiöse Kraft und sogar für das Gelingen im Leben jedes einzelnen Mannes ausschlaggebend. Deshalb besteht die merkwürdige Sitte, daß noch heute Mann und Frau je eine besondere Hütte bewohnen, die nie in Gegenwart des anderen Teiles betreten werden darf. Auch in allgemeiner Trunkenheit, wo heute diese Regeln verletzt werden, betritt weder der Priester die Hütte seiner Frau, noch wagen das andere zu tun. Noch heute nehmen manche Priester nie einen Gegenstand, Speise und anderes direkt aus der Hand der Gattin, sondern sie muß die Speise immer auf den Boden legen, von wo er sie aufnimmt, das habe ich oft beobachtet. Aber was hilft das alles: als erwachsener und daher notwendigerweise mit Frauen verkehrender Mann kann er auf die Dämonen in allen schwierigeren Fällen nicht einwirken.

Es wäre weit gefehlt, aus dieser religiösen Unfähigkeit der Priester einen Grund für die Schwächung ihrer sozialen Stellung zu sehen. Im Gegenteil läßt sich gar kein Mittel denken, das geeigneter war, ihre Macht zu vermehren. Um den großen religiösen Anforderungen gerecht zu werden, waren sie gezwungen, einen ganzen Stamm von Novizen und Helfern heranzuziehen, da die Novizen immer jung sein mußten und nie lange Zeit religiös tätig sein konnten. Die Anforderungen an die Eigenschaften der Novizen und Helfer waren so groß, daß man wohl öfters gezwungen war, von den strengen Anforderungen an ihre Jugend abzusehen. In jedem Fall aber hatte ein strebsamer Priester die Pflicht und die Möglichkeit, sich einen bedeutenden Stamm ergebener, ihm eng verbundener Anhänger zu schaffen. Diese konnten nicht alle Priester werden. Ein Sohn von ihm wurde nach seinem Tode sein Nachfolger, oder wenn er sehr alt wurde, ein Enkel oder Urenkel, die übrigen Novizen wurden nur ausnahmsweise Priester, wenn Bedarf nach einem neuen

¹ 11, 32, 13, 11.

Tempel war. Sie waren wohl nur zum Teil noch aus seiner eigenen Familie oder überhaupt Verwandte. Alle aber waren durch ihre religiöse Tätigkeit keineswegs dem gewöhnlichen Leben entfremdet, sondern wie jeder andere und wie die Priester selbst tätig auf ihrem Acker. Sie konnten gewisse religiöse Handlungen des zahlreichen täglichen Bedarfs selbst ausführen, wie das auch heute jedem erlaubt ist, der es versteht, und entlasteten dadurch den Priester, ihre Tätigkeit bedeutete aber für ihn keinen Wettbewerb. Dieses waren seine Leute, *gua* sp. *vasallos*, von denen immer in den Texten gesprochen wird. Es versteht sich aber von selbst, daß die Bezeichnung im weiteren Sinne nach und nach für die Bewohner des ganzen Gebietes galt, denen er der „Vater“ war. Leute, Witwen und Waisen (*gua, sameja, nasi*) (134, 2 usw.) ist der beständige Ausdruck für die der Sorge des Priesters als Häuptling unterstehenden Personen. Man hätte erwarten müssen, daß eine solche Priesterherrschaft trotzdem hier oder da durch eine weltliche abgelöst werden würde. Zu einer solchen Entwicklung waren aber die Verhältnisse wohl zu klein.

Um den Umfang der dem Tempel zugehörigen ehemaligen Novizen festzustellen, sind wir auf wenige Angaben angewiesen. Es sollen nur zwei Novizen gewesen sein, für jeden aber zwei Helfer, die für sie sorgten, „einer an jeder Seite“. Diese wechselten einander alle sieben Tage in ihrem Dienst ab. Sie hießen *nuiauimaku* und *duamatana*. Weiter seien aber, nachdem die zwei ersten Novizen neun Jahre gelernt hatten, andere von nur sieben- und dann von vierjähriger Lehrzeit eingestellt worden, ganz wie Sekuišvutši sich einmal vier und dann neun Jahre in seinen Tempel zurückzog. Dieses sei geschehen, um immer Novizen zu haben. Die Zahl zwei für die Novizen und Helfer scheint in der Tat feststehend zu sein, denn auch in Mamáiskaka, in der Unterwelt, wurden zwei Helfer hingestellt, damit die Glut nicht den Himmel verbrenne. Schon wenn man diese Zahlen zugrunde legt, muß allmählich eine große Anzahl aus einem Tempel hervorgegangen sein. Es waren sicher aber, nach den Bedürfnissen der Feste zu schließen, weit mehr.

Gegenwärtig hat nicht nur die alte abgeschlossene Erziehung der Novizen aufgehört, sondern in manchen Gegenden, z. B. in San Francisco, soll es überhaupt keinen Nachwuchs an Priestern mehr geben. So waren die drei Söhne des Priesters von San Francisco Salvador Mokote nicht als Novizen erzogen worden. Die Klage in den Texten, daß heute die Novizen zu Ende gehen, ist also vollauf berechtigt.

Kapitel IV: Ahnen und Dämonen.

Eine auf den Einrichtungen der Ahnen beruhende Religion, wie sie die Kágaba besitzen, ist der Ausdruck dafür, daß ihre Priester sich besonders stark fühlten, für Gedeihen zu sorgen und dem entgegenstehende Wesen zu überwinden. Zwar beginnt jede Religion mehr mit trotzigem Pochen auf die Macht, die der Mensch zu besitzen glaubt, und mehr mit Vertrauen auf die von altersher überkommenen, kleinen, uns unscheinbar dünkenden Mittelchen zur Beeinflussung von Dämonen, als mit Bitten und Gaben an diese. Aber wenn die Ahnen zu übermächtigen Wesen erhoben werden, so kann man sich dauernd mächtig fühlen und braucht sich vor den Naturdämonen nie im Bewußtsein seiner Ohnmacht zu demütigen. Die Ahnen waren dann schon stark genug

gewesen, die Dämonen sich zu Willen zu machen, und so entsteht auch im Laufe der Entwicklung kein Zweifel an der Wirksamkeit der von ihnen ererbten Machtmittel.

Weshalb mag dieser Vorgang der Schaffung von Ahnen als Heilbringer sich so selten wiederholen, obwohl die Priester doch überall mehr oder weniger zauberische Macht über die Dämonen besitzen? Der Grund liegt offenbar darin, daß die Heilbringer sonst von vornherein dämonische, göttliche Gestalten sind und sich daher nicht in Gegensatz zu den übrigen Dämonen stellten wie in unserem Falle. Das geschieht z. B. bei den alten Mexikanern und Peruanern. Der Heilbringer kann auch von außen zu dem Stamme gelangen und dort seine Satzungen hinterlassen, wie in der Gestalt Nemterequetebas der Chibcha. In jedem Fall aber sind die Kulthandlungen von den Vorfahren überkommen und daher heilig, so daß das Neue in der Religion der Kágaba nur in der bewundernswürdigen Folgerichtigkeit liegt, mit der der Ursprung aller Einrichtungen auf die Urahnen zurückgeführt wird, ohne das Dazwischentreten fremdstämmiger Gestalten oder Dämonen, bzw. Götter.

Aluna, die übernatürliche Kraft.

Eine solche Gestaltung der Religion hängt mit einem besonderen Glauben an die Seelen der Verstorbenen nicht zusammen. Ein Kult der Verstorbenen oder ihrer Seelen kann für sich entstehen, aber die Ahnen brauchen dadurch keine Heilbringer und Urpriester zu werden.

Das über diese Frage vorliegende Material ist folgendes: Das Wort *aluna* wird auf Anfrage als Bezeichnung für Seele angegeben. In den Texten kommt es allein in dieser Bedeutung nie vor, nur an einer Stelle, wo nach christlichem Muster von dem Schicksal der guten Seelen (*asejába aluna*) gesprochen wird, während die bösen verbrennen (15, 2f.). Sonst spricht man vom Toten: *his-á*, *-éj* (15, 5, 7f.); *hisejtši hiūngula* ist der Weg der Toten (15, 1, 8); *Hisatana* der Vater im Totenreich; *Hisans-umáñ* die Mutter der Toten (15, 4); *hisa kejhi*, den Toten freimachen, sind die Zeremonien zur Vertreibung des Verstorbenen (18, 4); *hiséj uákaj* heißt Totenmaske, d. h. eine Maske gegen den Toten oder den Tod (18, 5, 10). In der Nacht hört man zuweilen den Toten (*hiséj*) singen: *tšir*, *tšir*, *tšir*; dann stirbt jemand. In der erwähnten, teilweise unter christlichem Einfluß entstandenen Erzählung wird auch der Ausdruck *aluna kágabakuej*, menschliche Seelen, gebraucht (15, 2). Sonst aber bedeutet dasselbe: die göttlichen Kágaba, d. h. die Stammväter (7, 6f.).¹ und an anderer Stelle (63, 1) wird es von den Hirschen gebraucht, den Töchtern des Häuptlings und späteren Berges Gaunaulúe. Sie waren „göttliche Personen (*aluna kágabakuej*); aber ihre magische Kraft (*šibalama*) ging verloren, worauf sie auf vier Beinen gingen“ (63, 1). Ferner heißt es vom Priester Núrlita, als er von Sekuivutši getötet wurde: „Núrlita starb aber nicht, da er eine göttliche Person (*aluna kágabaj*), ein *Kalguasíža* (d. h. ein Gott) war. Er ging unter einen Berg in einen Tempel ein“ (24, 12). Endlich ist jüngerer Bruder Uáhiuáhi eine göttliche Person (*aluna kágabaj*). Als solcher bläst er den von ihm selbst er-

¹ Vgl. auch S. 346 die erste Periode der Priester von Noavaka.

schlagenen Sekuišvutši an und verwandelt ihn dadurch in Stein (12, 14). Es hat also auch dieser noch lebende Uáhiuáhi *aluna*, und deshalb ist auch der Ausdruck (98, 1) *Kašindukuatši aluna naugalyi* = „wo die Macht (die Göttlichkeit des Dämons) Kašindukua's wohnt“, oder „am Wohnort des göttlichen Kašindukua“ zu übersetzen.

Die Bedeutung übernatürlich usw. für *aluna* beschränkt sich aber nicht auf Menschen, sondern umfaßt alle Arten von wunderbaren Dingen. *Aluna balku* z. B. ist das Schiff der großen Flut (2, 40), *aluna šiza* ein vom Himmel herabkommender Faden wie der einer Spinne, an dem sich Sintana schaukelt (3, 9), *aluna hui* ein ganzer Berg als Haus (106, 3), *alunaŋva* (= *alunava*), was man „das Wunderbare“ übersetzen kann, ist das sichtbare Himmelsgewölbe, das am Horizont auf der Erde ruht (2, 5, 31). Als der Dämon Kašindukua seiner Schwester Lügenhaftigkeit vorgeworfen hatte, da „gab ihm seine jüngere Schwester keine Nachricht mehr, und die dämonischen (*alúnakuéjha*) Winde, alle Bäume, Gewächse, Fäden, Stroh- und Erdarten, alle Flüsse, Steine und alle Dinge, die man sieht, versahen ihn nicht mehr mit Nachrichten“ (10, 18). Hier bezieht sich der Plural von *aluna* auf alle nachgenannten Dinge.

Beim lebenden Menschen nimmt das Wort *aluna* dagegen harmlose Bedeutung an. Es heißt (gute und schlechte) Gedanken oder Absichten, Intelligenz, Gewissen (8, 9, 10, 11, 15, 9, 18, 9), Andenken, Erinnerung (61, 4), daher *alunali kalta*, Nachricht in der Erinnerung = Überlieferung (8, 13). Ferner: *aluna arzeši* betrübt sein, *aluna izguaši* Gedanken sagen = beichten (2, 22), *aluni*, nach etwas Verlangen tragen, etwas haben wollen, lieben, den Beischlaf ausüben. Indessen hat auch in diesen Fällen *aluna* wahrscheinlich etwas Übernatürliches an sich. So heißt *aluna itšani* etwas nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit tun, aber trotzdem die Wirkung der tatsächlich erfolgten Tätigkeit erzielen (62, 2). Und als Kašindukua, ein Dämon, zu Namsiku kam, um ihn zu packen, „nahm dieser ihm die bösen Gedanken (*šane aluna*) und ließ ihn schwächer, als er selbst war“ (10, 11).

Eine Ergänzung dieses Materials bilden die Angaben über den Verbleib der Toten. Es läßt sich feststellen, daß alle älteren Generationen eine besondere Stellung erhielten, je nach ihrer im Leben bewiesenen mystischen Kraft. Wie die Stammväter Berge als ihre Tempel, d. h. als ihre Hütten besaßen, so gehen sie nach ihrer irdischen Tätigkeit in den Berg hinein. „Darauf gingen Priester Sintana, Priester Seizankua, Kultšavitabauya, Aluañuiko und älterer Bruder Mulkueikai (der aus der Flut gerettete Mensch) alle unter ihren Tempelberg (*nuñhuakala guñui*) in ihren Tempel (*nuñhuáni*) und befinden sich darin“ (2, 60). Dasselbe wird von Priester Núrlita erzählt, als er erschlagen wurde (24, 12) und von Priester Nuhuna (15, 9). Dieser Aufenthaltsort wird als eine besondere Auszeichnung für Unsterblichkeit hingestellt, wie auch die Stammväter und Núrlita *Kalguashiža* (= Götter) genannt werden. Aber auch an dem Weiterleben der übrigen Toten zweifelt man nicht, und die Ansicht in Palomino ist die, daß die Toten, so lange sie bei Lebzeiten kein Salz und Rindfleisch aßen wie die Stammväter, wie Vögel in die Luft flogen nach dem Berge Alulúi, ost-südöstlich Palomino, dem Aufenthaltsort Sintana's, wo auch der Tempel der Priester seines Geschlechts mit Namen Mukañgalakue und

früher Nevišingula liegt. Dieser Berg wird zugleich als Geburtsort Seižankua's bezeichnet. Jetzt dagegen, wo man Salz und Rindfleisch ißt, gehen alle Toten, auch die verstorbenen Priester nach dem Berge Takindúe, der höchsten Erhebung der Schneekette im Süden von Palomino, weshalb die Gesichter der Toten beim Begräbnis alle nach Süden gerichtet werden. Es ist deshalb anzunehmen, daß auch in anderen Gegenden die Kágaba ursprünglich ihre Toten in die Berge an die Seite ihrer Stammväter versetzt wähten.

Verwandt mit dem Aufenthalt der Toten im Berge ist ihre Verwandlung in Steine, weshalb man hier und da Steine als Gräber von Priestern, d. h. wohl als Priester, die in früheren Zeiten gelebt haben, antrifft. In einer Erzählung (1, 4) werden die Kágaba geradezu „die älteren Brüder Steine“ genannt. In der Priesterliste des Tempels von Noavaka, des Geschlechts Kultšavitabauyas, werden vier Zeiträume und Zustände der Priester unterschieden: 1. Periode der Dunkelheit. Die damals lebenden Menschen waren wie die Stammväter „die göttlichen *Kalguāšīža*-Menschen (*aluna kalguāšīžakuei kágabakuei*). 2. Periode der Helligkeit. Jetzt lebten die Steinbildmenschen (*hārlēka kágabakuei*). 3. Dieses waren diejenigen, die (nach dem Tode) in Steine verwandelt waren (*harlēkuekuei*). Zu ihnen gehörte Kultšavitabauya selbst. 4. Diejenigen, die (nach dem Tode) beerdigt waren (*kágiltšakuékuei*) (60). Auch diese Anschauungen werden nicht nur in Noavaka vorhanden gewesen sein.

Gehen wir nun zu den Veränderungen durch moderne und christliche Anschauungen über. Dahin gehört noch nicht der schon erwähnte Aufenthalt der Toten auf dem Takindúe, der noch ursprünglich sein wird. Die Menschen haben ihre alte Kraft durch Essen von Salz und Rindfleisch verloren und können nicht mehr an der Seite ihrer Urväter weiterleben. Die Erzählung 15 aber geht viel weiter. Es werden gute und böse Menschen unterschieden, die nach dem Tode ein verschiedenes Los haben. Das Ziel der Guten ist der Himmel (*nauiāñka*), wo der Vater und die Mutter der Toten, Hisatana und Hisaneumāñ wohnen. Um dorthin zu gelangen, wandern die Guten auf den vier Zwischenrichtungen (*sévakaĭ geĭna*) NO., SO., SW., NW. der vier Haupthimmelsrichtungen (*šikuakala*) N., O., S., W., die Bösen auf den acht — im Text steht vier — Zwischenrichtungen der erstgenannten Richtungen (*alunan geĭna*) NNO., ONO., OSO., SSO., SSW., WSW., WNW., NNW. Auf diesem Wege verbrennen die Bösen. Diese Anschauungen von den Richtungen der Windrose sind alt. Statt der acht *alunan geĭna* werden nur vier dieser bedeutungsvollen Zahl zu Liebe angegeben. Auch der Ausdruck *alunan geĭna* ist nicht von der Bedeutung als alter Seelenweg herzuleiten, sondern hat ursprünglich einen anderen, der eigentlichen Bedeutung von *aluna* entsprechenden Sinn. *Šikuakala*, die Hauptrichtungen, kommt von *šikuei*, Weg; *geĭna*, *akeĭna*, die Nebenrichtungen, ist = *kaiža*, *akaiža*, Rand, Ufer, indem die Hauptrichtungen als breite Träger des Himmelsgewölbes vorgestellt werden, von denen man immer fürchtet, daß sie einstürzen könnten (7, 1). *Sévakaĭ* sind Knaben; wahrscheinlich bezieht sich der Ausdruck auf die *sévakaĭ hānguakukui*, die jungen Helfer Žántanas, die Sintana am Himmel aufstellte, um das Hereinbrechen eines neuen Weltbrandes zu verhüten (2, 34). *Alunan geĭna* ist wohl ebenso ursprünglich wie *alunayva* das Himmelsgewölbe, „was man blau über uns sieht,“ und ist später als

Seelenweg für die modernen bösen Seelen benutzt. Ebenso alt ist der Teil der Erzählung, in welcher der Weg der Toten von dem Priester Nuhuna abgerissen und durch einen Zaun aus Fäden abgesperrt wird, um die Toten an der Rückkehr zu hindern, denn „früher“ kam der Verstorbene, „sobald die Sonne von der Mitte abwärts ging,“ zurück und fraß Kinder und Erwachsene, so daß schließlich keine Menschen mehr vorhanden waren. Tatsächlich ist auch heute noch eine der größten Sorgen, den Verstorbenen dauernd zu entfernen¹. Welches dieser Weg der Toten war, wird nicht gesagt. Die Erzählung deutet aber an, daß die Zerteilung der Wege am Himmel für Gute und Böse unmittelbar darauf erfolgt ist.

Noch deutlicher unter christlichem Einfluß stehen die Angaben José Salavata's über das Totenreich: Der gute Mensch geht „zu Gott in den Himmel und zur Mutter der Seelen“:

<i>Nauiāñka</i>	<i>Kalguasiža</i>	<i>naugenka</i> ,	<i>aluna havej</i>	<i>ikuenka</i> .
Himmel	Gott	Ist wo,	Seele	Mutter ist wo.

„Der Böse wird in dem Fegefeuer verbrannt“:

<i>Pula</i>	<i>Mamājškagaka</i>	<i>nagakuá</i> ²	<i>alūsava</i> .
Verbrennen	Sonne	Mund im	tat der Böse.

Dabei sind wiederum die Ausdrücke für Gott (*Kalguasiža*), worunter hier der Christengott verstanden ist, und das Fegefeuer (*mamājškaka*, Sonnenmund) alte, umgemodelte Vorstellungen, auf die wir später eingehen werden.

Fassen wir zusammen. Der Ausdruck *aluna* für Seele erscheint neueren Ursprungs. Um den Verstorbenen zu bezeichnen, brauchte man *hisá*, Toter. *Aluna* dient zur Bezeichnung von übernatürlich, göttlich, in erster Linie für die Stammväter und uralten Vorfahren, nicht weil sie verstorben sind, sondern weil man ihnen besondere Kräfte zuschrieb. Im Gegenteil verwischt sich ganz die Vorstellung, ob diese göttlichen Menschen (*aluna kágabakuej*) nach ihrem Tode noch etwas bedeuten. Die in der ersten Menschheitsperiode lebenden Priester von Noavaka waren alle göttliche (*aluna*) *Kalguasiža*-Menschen, und wenn man die Indianer fragt, ob ihre Stammgötter noch heute tätig sind und die Welt regieren, so wissen sie nichts darauf zu sagen. Es genügt ihnen, daß die ererbten Zeremonien von diesen mächtigen Vorfahren stammen, und daß man aus den Erzählungen und Gesängen weiß, was sie geleistet haben. Aber auch die Hirsche, die jetzt ihre magische Kraft verloren haben und auf vier Beinen gehen, waren früher *aluna kágabakuej*, und ebenso waren z. B. Winde, Gewächse, Bäume, Gras, Erde, Flüsse, Steine als belebte Wesen, ferner der Himmel und merkwürdige Erzeugnisse *aluna*, d. h. sie hatten übernatürliche Kräfte oder enthielten die ihnen übertragenen übernatürlichen Eigenschaften. Überhaupt sind den Kágaba alle möglichen Naturdinge belebt. So waren die Muscheln für die Kalkdose, die Sintana's Sohn Híuika von der See brachte, Mädchen (6, 3). Tierfallen und der aus Röhrenperlen bestehende Köder

¹ Vgl. auch das Verschließen der Himmelsrichtungen mit einem Zaun, damit die Krankheiten nicht herkommen können (26, 3).

² Auch *nangakuá* aus *na*, in dieser Weise, verstärkt durch *ga*, und *gui* (tun).

sind in einer Erzählung (10, 21) Frauen. Die Samen der Canchifrucht und anderer Gewächse, die vom Himmel herab geraubt wurden, waren zuerst Menschen (5, 29), die Priester der zweiten Periode von Noavaka waren Steinbilder (60, 3), Winde (4, 15), Donner, Gestirne sind Menschen oder lebende Wesen und die Seen sind die „Mütter“. Von den Menschen im allgemeinen wird *aluna* nicht in dem Sinne „übernatürlich“ gebraucht, aber Gedanke, Absicht, Willen, Gefühl heißt *aluna*, und wir sahen, wie sehr man durch die Erziehung der Novizen übernatürliche Kräfte erlangen konnte. Nur so lange man die alte Nahrung genoß, ohne das moderne Salz und Rindfleisch, war man wie die Vorfahren und gelangte nach dem Tode zu ihnen, *aluna* ist also ebensoviel von den geheimnisvollen Kräften des Menschen wie von denen der Naturdinge gebraucht, es ist nicht etwa von dem Begriff der Seele nach dem Tode abgeleitet, und der Gebrauch des Wortes verrät uns unter anderem nur die zauberische Macht der Vorfahren, wie sie sich aus ihrer überragenden Stellung gegenüber den Dämonen auch sonst ergibt.

Die Allmutter und der Gott *Kalguasíza*.

Da nun einmal die Urahnenn, wirkliche menschliche Wesen, an der Spitze der Welt stehen, so ist es vielleicht kein Zufall, daß sich der Geist der Kágaba nicht bis zu einer Welterschöpfung erhebt, sondern sich nur mit der Einrichtung der schon vorhandenen Welt beschäftigt. Nur war es notwendig, sich über den Ursprung der einzelnen Dinge auf der Erde Rechenschaft zu geben, und dazu fand sich die in den einzelnen Gegenden mit sehr verschiedenen Namen genannte Allmutter. In Palomino heißt sie *hava Gauteóvañ* (= *Gaṇnēumāñ*), die Mutter des Feuers (*gaṇksēi*), wie die Indianer selbst sagten. *Nēumāñ* ist eine häufige Endung weiblicher Namen, besonders von Gottheiten und Dämonen, kommt aber auch in dem Namen des Priesters Duaneumāñ von Noavaka vor (S. 346). Diese Gauteóvañ ist schon im Tairona vorhanden in *maui Gaṇnerehumāñ*, Mutter des Feuers. „Das Feuer sind die ersten Tairona gewesen, die mit den Kágaba zusammen herkamen, das Feuer machte den Weg, darnach wurden die ersten Menschen geboren“; so erzählte Priester Miguel von Palomino zum Teil in Taironasprache:

<i>Mamēlatanā</i>	<i>namadiātana</i>	<i>eṣiudāma</i>	<i>maui</i>	<i>Gaṇnerehumāñ</i> .
Feuer	mein jüngerer Bruder	erster	Mutter	Gaunerehumāñ.

Wörtlich: „Das Feuer, die Mutter Gaunerehumāñ, war mein erster jüngerer Bruder“, wobei wir uns erinnern, daß alle Fremden, auch die Tairona, jüngere Brüder genannt werden. Das Feuer als Allmutter, die die ersten Menschen, die Tairona, gebiert, wird also selbst ein Tairona genannt. Den Kágaba gegenüber erscheint die Allmutter zunächst als stammfremd, als von den Tairona übernommen, die gewissermaßen Leute des Feuers sind, während die Kágaba nur ihre Begleiter sind.

Gemäß dem dinglichen Bestandteil der Urmutter ist sie die Mutter aller Dinge, sowohl der auch sonst als lebendig aufgefaßten, wie mancher anderen. Diese Dinge werden ihr in einer Erzählung (1) unter dem Namen *Šibalanēumāñ* zugeschrieben. *Šibala* sind Röhrenperlen aus Stein, die zum Vorhersagen be-

nutzt werden. Das Wort ist dasselbe wie *šibalama*, was Gesang, geheimes Wissen bedeutet, und in der Bezeichnung ihrer Söhne, der vier Stammes-ahnen, als *šibalama kagabakuei*, sangeskundige Menschen (2, 27), wiederkehrt, ein Beiname, der auch den Tairona zukam. *Hava Šibalanēumāñ* ist nicht nur die Mutter „aller Arten von Menschen und aller Stämme“, sowohl „der älteren Brüder Steine, d. h. der Kágaba“, wie „der jüngeren Brüder Franzosen und der Fremden“, sondern auch die Mutter der Welt, der Tiere, der Feldfrüchte, der Bäume, des Regens, der Flüsse, der Donner, des Feuers, der Sonne, der Milchstraße, des Tanzes und der Gesänge, der Festgeräte und der Tempel „und aller Dinge“. Deshalb sind auch an anderen Stellen der Texte die Obliegenheiten der Allmutter mannigfach. Es überwiegt aber ihre Beziehung zum Feuer und zu den Festen, überhaupt zu den Verrichtungen der Priester. Unter dem Namen Mameumāñ¹, der von *mama*, Sonne, abzuleiten ist, schafft sie die Sonne (3, 1). Aus Gauteóvañ's Menstrualblut entsteht der Dämon Kašindukua, der wohl auch ein Feuer- oder Sonnenwesen ist² (10). Einem weiblichen Dämon Suzaubañ, dem Regenbogen, überträgt Gauteóvañ die Aufgabe, alle Krankheiten zu fressen (12). Auch sie selbst repräsentiert die Krankheit und damit die dem Feuer verwandte Fieberhitze. Sie schuf ferner den Dämon Muluku, der für alle Feste zu sorgen hatte (56), und auch die Hiséimaské, der die Beschaffung der Festspeise oblag, wird als Sohn Šuvuleuváñ's — was aus Šibalanēumāñ zusammengezogen ist³ — angegeben (31, 7). Als Mutter Kalguašiza hat sie dementsprechend den Wels und den Krebs unter ihrer Obhut, eine wesentliche Speise der Tempelnovizen, und wird daher an dieser Stelle mit Bedacht die Mutter der Flüsse genannt (113, 2).

Ebenso hat es seinen besonderen Grund, daß der Mutter Gauteóvañ auch die beiden Einrichtungen der Taufe und des Kalkessens zugeschrieben wurden (1, 10. 128). Nicht nur, weil es wichtige Zeremonien sind, sondern weil das Feuer, die Wärme dabei bedeutsam ist, hat die Allmutter hier ihre Stelle. Bei der Taufe ist eine Hauptsache das Verbrennen einer besonderen Art der Paramopflanze frailejon⁴. Zum Kalkessen werden die Muscheln in trockener Hitze gebrannt. Außerdem gehört dazu die von allen beim Essen geübte Sitte, den Stab mit dem Kalkstaub, nachdem man ihn abgeleckt hat, unermüdlich um den oberen Rand der Flaschenkalebasse zu streichen, was ein Klappern hervorruft. Dadurch entsteht nach und nach eine dicke gelbe Kruste, die man *kalamutsa* nennt. Vielleicht stammt dieser Ausdruck von *kala* (Tanz) und *muñzéj*⁵ (es tagt), bezeichnet also das Tanzen des Stabes und das Aufgehen der Sonne. Es ist auch kein Zufall, daß die Muscheln zum Kalkbrennen von Hiúika von dem Ufer des Meeres hergebracht und die Kokablätter, die zum

¹ Vgl. 32, 2.

² Vgl. S. 356.

³ Wohl abgekürzt aus *Mamēnēumāñ*.

⁴ Vgl. S. 374.

⁵ Vgl. *Šibaldíue* = *Šuláíue* = See des Gesanges, Quellsee des Río Palomino. Vgl. *su-vulyenkú*, Glöckchen (aus Gold), und *šuvulyiné*, Brustplatte (aus Gold), von *niná*, Gürtel.

⁶ Vgl. Kap. VI.

⁷ Wechsel von *n* und *t* kommt vor, siehe Grammatik.

Kalkessen gekaut werden, von Buñkuéi beschafft wurden (5, 4 ff. 6, 2 ff.). Beide sind nämlich Sohn und Tochter Gauteóvañ's, die in diesem Falle als Frau Sintana's erscheint. Buñkuéi wird als Hirsch bezeichnet, der sich nach Belieben in menschliche Gestalt verwandelt, und hat die Eigenschaft, die Kokablätter beim Pflücken zugleich für den Gebrauch zu rösten, indem sie den Kopf zwischen die Zweige steckt, wozu man später das Feuer nötig hatte. Von ihrem Haupte ging nämlich Feuer aus, entsprechend ihrem Namen Buñkuéi, der gleich *mulkua*, weiß, ist, nach gewöhnlichen Gesetzen des Lautwechsels, und denselben Stamm *mu* enthält wie *muñzéi*, es tagt. Man sagte mir auch, daß Buñkuéi, „die Helligkeit des Tages“ bedeutet. Buñkuéi war also die würdige Tochter von *hava* Gauteóvañ, der Mutter des Feuers.

Etwas aus dem Wesen der guten Gauteóvañ heraus fällt ihre Erschaffung der Mutter der bösen Seen Navuvá („das Frostige, Kalte“) als Mensch und Schlange. Doch Gauteóvañ's Sohn Híuika bringt die Seen, Navuva's Töchter, zum Abfließen, trocknet sie durch Feuer aus und verbrennt die kleinen Schlangen, die Kinder der Seen in einem Topfe (6, 10 ff.). Als Mutter von bestimmten Seen wird die Allmutter, wie wir sehen werden, auch sonst angegeben. Von Takina gibt DE BRETTE (S. 333) den Namen Kalguašiza für sie an. Wir sahen schon, daß er auch in Palomino vereinzelt dafür gebraucht wird. Und zwar ist sie einmal die Behüterin der Welse und Krebse und wird — was für die Kágaba sehr merkwürdig ist — zweimal wegen Regen und anderem angerufen (32, 33). Man könnte deshalb die beiden Gesänge für beeinflusst halten, insofern als P. CELEDÓN (1886) diesen Namen Kalguašiza als Bezeichnung für Gott eingeführt hat, wenn das nicht schon vorher geschehen ist. Fragt man die Indianer nach dem Grund einer Zeremonie, so erhält man zuweilen die Antwort, „damit es Kalguašiza sieht“. Entsprechend heißt es in der Erzählung von Taiku (8, 6): „Um Kalguašiza anzureden, fertigte er sie (die Goldsachen)“, d. h. sie wurden nur für religiöse Zwecke gemacht. Tatsächlich ist aber der Sinn aller Zeremonien der, daß man sich höchstens an gewisse Dämonen wendet, die seinerzeit von den Urahnen zu Beziehungen mit den Menschen veranlaßt worden sind, nicht an diese selbst.

Man muß aber in der Tat annehmen, daß in manchen Gesängen auch direkte Beziehungen auf die Allmutter vorkommen. Deutlich drückt sich das auch im Gesang (78, 3) aus: „Dann (nachdem man die Seižuakukuimaskes aufgesetzt und die Opfersteinchen zum Gedeihen der Feldfrüchte auf die Felder getragen hatte) dachte man allein an die Mutter der Feldfrüchte, an die Mutter aller Dinge“ (mit Namen Šeinavatakáñ¹). Ähnlich sagt man im Gesang (108, 3), nachdem verschiedene Zeremonien für die Feldfrüchte vorgenommen waren: „Dann redete Priester Kušatana (von Takina) die Mutter (Seuagauitakáñ²) an, die Mutter der Tempel, der Erde und aller Dinge und sang ihr.“ Ferner erhellt die direkte Beziehung der Urmutter zu den Menschen aus Kultgeräten, die die Göttin darstellen. So fertigt Gauteóvañ einen Amtstab, der augenscheinlich ihr Bild zeigt (siehe weiter unten Abb. 27 a, b), für den Priester Nábzeža von Noavaka als Zeichen der Häuptlingswürde an, und dieser Stab vererbte sich bis zum

¹ Oder *Sežuavatakáñ*, wahrscheinlich von *tairona*: *sēnēnulāñ*, Erdboden, *kaugian*: *sejñulāñ*.

² Wohl von *Sēo(kukui)*, dem Stammvater von Takina, und *agañi*, hervorbringen.

Priester Tininti (122). Auch von Makotama wird berichtet, daß die Allmutter, deren Namen jedoch nicht erwähnt wird, ein Bild von sich abnahm und es in Gold fertigte. Dieses Bild schloß Priester Diuagatana, um Streitigkeiten über seinen Besitz zu vermeiden, in einen Berg ein (111). Solche Bilder oder Masken gehören sonst immer Dämonen an, die bei den Zeremonien Dienste leisten.

Irgendein Name der Allmutter war daher viel mehr als Gottesname im allgemeinen geeignet, wie der Name eines der Urahnen, da diese den Zusammenhang mit dem Kult ganz verloren oder besser nie gehabt haben und nur als Machtpersonen gelten, die einst die Welt und die Zeremonien einrichteten. Aber wie soll man es erklären, daß das Wort *Kalguasiša* als Ergänzung zu *aluna* hinzugefügt wird, wodurch zugleich die Bedeutung von *aluna* hervorgehoben und klarer wird. Die vier Urahnen heißen: „die göttlichen, Vater *Kalguasiša* genannten Personen“ (*aluna kágabakueiḥa Kalguasiša hatej akaj-žúkakuej*) oder: „die Vater *Kalguasiša* genannten Priester (2, 45 f) oder kurzweg die *Kalguasiša*’s“ (*Kalguasižakuej*) (2, 65). Ebenso ist Priester Nūrlita „ein göttlicher (*aluna*) Mensch“, ein *Kalguasiša* (24, 12) und die Priester der ersten Periode in der Liste von Noavaka sind „die göttlichen *Kalguasiša*-Menschen (*aluna kalguasižakuej kágabakuej*) (60, 2). Danach scheint es, als ob *Kalguasiša* ebenso wie *aluna* von jeher eine allgemeinere Bedeutung gehabt hat, die erst sekundär auf die Allmutter übertragen ist.

Das wird auch durch den Sinn des Namens bestätigt. Denn *kalguakala* oder *kalguakuitšikala* heißt das männliche Glied, und *kalguakuitši* ist eine dunkle Röhrenperle, die, wie wir (Kap. V) sehen werden, für das Gedeihen der Fruchtbäume, geschlechtliche Fähigkeit und gegen Feuersgefahr gebraucht wird. *Siša* ist Faden, Band, und dient in Zusammensetzungen dazu, um etwas Langgedehntes zu bezeichnen, wie in *abišiša*, Blutader; *ganukšiša*, Darm; *malašiša*, Nabelschnur, von *mala*, Nabel. Ein Penis ist für eine Allmutter kein geeignetes Symbol, wohl aber für ihre Söhne, die Urpriester, und der Hinweis auf die schemenhafte Gestalt eines *Kalguasiša* ohne den Vorsatz *hava*, Mutter (S. 378), für den im Grunde alle religiösen Verrichtungen gelten sollen, könnte demnach auf die Personifizierung einer Urkraft, etwa wie in dem Manitu der Algonkin gehen. Eine Beeinflussung durch die Verwendung von *Kalguasiša* für Gott, wie sie von christlichen Priestern eingeführt ist, möchte ich daher keinesfalls annehmen.

Der Einführung dieses Namens als Bezeichnung für Gott kam die Neigung der *Kágaba* entgegen, die weibliche Grundlage ihrer Götterordnung durch eine männliche zu ersetzen, da im gewöhnlichen Leben die Frau viel weniger zu bedeuten hat als der Mann. Wir sahen bereits, daß einmal Gauteóvañ als Frau Sintana’s genannt ist (5, 11), obwohl dieser eigentlich ihr Sohn ist. Ein andermal soll der Eindruck erweckt werden, daß Gauteóvañ nur auf Bestimmung Sintana’s etwas tut, als ob er wiederum ihr Gatte sei: „Darauf bestimmte Mutter Gauteóvañ — und der Vater sagte es der Mutter — daß er (*Kašindukua*) auf die Krankheiten... achtgeben solle“ (10, 3). Diese Entwicklung ist in der Liste der Ahnengötter, die José Salavata gibt, und die die Anschauungen von San Miguel enthalten dürfte, vollständig durchgeführt. Ich stelle beide Listen, die von Palomino und von San Miguel, übersichtlich nebeneinander:

Palomino	San Miguel
1. Urmutter	1. Urelternpaar
Gaŭtėóvāñ (= Gaŭnėumāñ) = Mamėu- māñ = Šibalanėumāñ oder Šuvulėu- vāñ = Kalguāšīza = Šėjnavatakāñ (in Noavaka ¹)	Vater: Mukulyinmakū Šėjzankua Mutter: Manėnėumāñ ²
2. Söhne	2. Kinder
1. Sintana	Söhne: 1. Kulšavitabaŭya
2. Šėjzankua (auch Seraira, Seraida)	2. Šeokukui
3. Aluañuiko (auch Auiko)	3. Sintana
4. Kulšavitabaŭya (1, 12, 2, 1, 37, 46, 65)	4. Aluañuiko
Der Vierzahl zu Liebe wird Seokukui (auch Sayuko, Šėku) nur nebenbei erwähnt (2, 2), angeblich, weil er bei der Einrichtung der Welt nicht mit- half (vgl. 2, 48)	Töchter: 1. Iženėnėumāñ 2. Nuanėnėumāñ 3. Havanėumāñ 4. Gaŭnkuanėnėumāñ 5. Šėjanėumāñ 6. Tsantsalyineumāñ 7. Ulumandiāñ 8. Šulđliue

Was die Töchter betrifft, so ist 5. Šėjanėumāñ³ wahrscheinlich gleich Šėjnavatakāñ, dem Namen der Allmutter von Noavaka, und vier andere sind die Namen von Quellseen einiger Flüsse vom Rio Palomino an nach Westen, nämlich 8. Šulđliue = Šibalđliue (See des Gesanges oder der Vorhersagung) Quellsee des Rio Palomino, 2. Nuanėnėumāñ des Nuameiži, 7. Ulumandiāñ des Rio Don Diego (Ulueiži) (6, 16), 6. Tsantsalyineumāñ des Rio Huachaca. Überhaupt werden die Seen stets als Mütter bezeichnet und stehen in ihrem Wirken der Urmutter am nächsten, so daß es ein naheliegender Gedanke war, sie als deren Töchter hinzustellen. Es geht also auch aus diesen Namen hervor, daß sie wie die Allmutter aus Naturdingen hervorgegangen sind, während in den männlichen Namen eine Beziehung auf die Natur nicht sicher nachzuweisen ist.

Nachdem so die zweite Liste von der ursprünglichen Auffassung einer Allmutter, aus deren Schoße alles natürlich hervorgeht, durch die Schaffung eines Urvaters abgewichen ist, wird ihm nun die Vaterschaft derselben Dinge wie der Mutter zugeschrieben: „In Nañgakalđa (einem Berge im Sonnenuntergang) lebt Vater Mukulyinmakū Šėjzankua, der Vater der Erde, der Vater der Bäume, der Flüsse, der Zaubermittel, der Feldfrüchte und der Tempelberge.“

Nañgakalđuani narłó hatej Mukulyiumakū Šėjzankua hatej nulankukui
Nañgakalđa in ist Vater Mukulyiumakū Šėjzankua Vater Erde
hatej kđcula hatej kulšalula hatej kualama hatej nuñhuakala hatej.
Vater Bäume Vater Zaubermittel Vater Feldfrüchte Vater Tempelberg Vater.

Kürzer heißt es von der Gattin: „Mutter Manėnėumāñ ist die Mutter der Erde, die Mutter der Arten (d. h. von allem) und der Heilmittel (Opfersteine).

¹ Vgl. Kuntšlukua, die Mutter von Kulšavitabaŭya. S. 375.

² Vgl. den anderen Namen Kualėnėumāñ und Šeugaulatakāñ von Takina S. 379.

³ In Palomino wurde Šėjanėumāñ als Gattin Šėjzankua's erklärt und Mukulyinsamá als Gattin Mukulyinmakua's, den man kaum zu kennen schien.

Maneneumāñ havá seínulañui havá Nulateumāñ¹ havá teįžáua Nula-
Maneneumāñ Mutter der Erde auf Mutter Frau der Arten Mutter Heilmittel Art
teumāñ² havá.
Mutter.

Von beiden wurde gesagt, daß sie die Welt regieren: *nulañkukuišvakui³* (Häuptling der Erde), aber die Frau nur in dem Sinne, wie bei den Kágaba, nämlich wenn der Mann das Haus ihrer Obhut überläßt, was ein recht deutlicher Beleg für die Gründe der Umwandlung dieser Urmutter in die Gattin Seizankua's ist. Ohne die beiden würde die Welt untergehen: wiederum trifft das nach dem, was wir wissen, mehr für die Urmutter allein zu, da die unmittelbare Wirksamkeit der Urpriester aufgehört hat.

Zur Erklärung eines mit eingesetzten Steinen bedeckten Gebietes am Nordende von Takina, dessen Betreten mir bei meinem Besuche untersagt wurde, erzählte mir José Salavata später mehr von dieser Urmutter unter dem Namen *Kualeneumāñ³*, was von *kualama*, Feldfrüchte abzuleiten ist. Die Steine nämlich seien lauter Früchte: Arracacha, Juka, Bananen usw. und hier „an dem Orte, wo die Mutter der Feldfrüchte wohnt, machte sie die Mutter für uns, damit wir glücklich leben können, machte sie Mutter *Kualeneumāñ* für uns“.

Kualama haveį naųgalyi hantšigatsali ša kalaųkalyėka hava nasuñ-
Feldfrüchte Mutter ist wo gut sein wir sein werden Mutter uns
kagáu hava Kualeneumāñ nasuñkagáu guáne.
machte Mutter Kualeneumāñ uns machte tat.

Diese Auffassung, daß Steine Früchte seien, ist übrigens auch sonst bei den Kágaba zu finden. Denn bevor die Pflanzen auf dieser Erde aufgingen, nährten sich die Urväter von Steinen, und es wurde Mehl aus dem weißen Stein *mulkuakuitši* (*mulkua* = weiß) bereitet (2, 7, 13 und Anm.).

Die Urväter.

Betrachtet man die Tätigkeit der Urväter und ihrer Nachfahren, der Priester, im ganzen, so unterscheidet sie sich von der der Dämonen dadurch, daß jene nützliche Taten für die Menschheit vollführen, diese dagegen schädliche oder nur dann nützliche, wenn sie als Werkzeuge der Ahnen gebraucht und zu Diensten gezwungen werden. Es werden ferner unter den tätigen Ahnen nie Frauen erwähnt, wenn wir von der Allmutter absehen, und auch diese hat als Naturwesen viele Berührungspunkte mit den weiblichen Dämonen. Die Taten der Urahn und Priester unterscheiden sich nur durch den Grad ihrer übernatürlichen Kräfte. Aber auch das ist eigentlich nur scheinbar, weil ihnen am Anfang der Dinge *naturgemäß* die ersten großen Arbeiten obliegen. Neben diesen großen Leistungen führen sie andere aus wie ihre priesterlichen Nachfolger auch, und häufig werden diese mit Namen als ihre Genossen bei der Ausführung genannt.

¹ *Nulatēumāñ* (= *nulanēumāñ*) ist ein weiterer Name, wurde aber erklärt: sie ist im Besitz aller Farben. *Nula* = *lula*, Art, Gattung.

² Statt *nulañkukuitši makú*.

³ Ein anderer Name der Allmutter von Takina ist *Seuagauiatakāñ*. Vgl. S. 381, Anm. 2.

Zuerst gilt es, die Unterlage für alles Leben auf Erden zu schaffen, denn augenscheinlich kann das die Allmutter nicht ohne weiteres leisten. Seižankua und Sintana säen vergeblich, da die vorhandene Erde Roterde (*karzuši*) war. Auf Sintana's Rat bläst Seižankua auf einer goldenen Flöte, wodurch die Schwarzerde (*karvaqsu*) entsteht, die Sintana bis zum Horizont, „wo die Himmelsrichtungen (*šikuakala*) endigen“, ausbreitet. Deshalb konnten die Gewächse aufgehen, und deshalb gibt es alle lebenden Wesen auf der Erde (2, 1 ff.). Durch die Schaffung der Schwarzerde gereizt, kämpfte Häuptling Žántana von Mamáiškaka mit Seižankua und ließ ihn viele Jahrhunderte lang durch seine Boten in den vier Himmelsrichtungen verfolgen, während ihn bald Sintana, bald Kultšavitabauya unter ihre Obhut nahmen. Schließlich wurde Žántana dadurch überwunden, daß Sintana dem Vater Kuntšāngama ein Seižankua ähnliches Gesicht aufsetzte und ihn die Flöte blasen ließ, worauf Žántana Blitze schleuderte und ihn fraß, in der Meinung, Seižankua zu verspeisen. Dieses war augenscheinlich ein Zauberbissen, indem er gewaltigen Durst erregte und Žántana gefügig machte. So scharf war die Speise, daß Tomaten und Pfeffersträucher aufgingen, sobald Žántana ausspuckte (2, 8 ff.). Sintana vermochte ihn auf diese Weise nach vieler Mühe zur Äußerung zu veranlassen, in der er sich über die Art und Weise ausließ, wie die Kágaba zu ihm reden sollten und im Zusammenhang damit über die Einrichtung von Novizen. Auch nahmen sich Žántana und seine Boten die Gesichter ab, damit die Novizen diese Masken zum Verscheuchen von Krankheiten und anderen Übeln aufsetzen sollten. Um Žántana ganz in der Gewalt zu haben, verwahrte ihn Sintana „hinter dem Himmel“ (*alunayva šánaka*), d. h. hinter dem Horizont in Mamáiškaka, damit er dort, wo alle Flüsse und Gewässer herabkommen, darauf achtgebe, daß sie sich nicht zu sehr mit Wasser füllen (2, 22 ff.). Weil Žántana trotzdem einst hinter dem Horizonte hervorkam, entstand dort Trockenheit, und der Brand übertrug sich auf die ganze Erde, so daß noch heute das Verbrannte als Roterde (*karzuši*) sichtbar ist. Um ähnliches für die Zukunft zu verhüten, setzten Sintana und seine Gefährten Helfer (*hānguakukui*) im Jenseits und Novizen bzw. Helfer hier auf Erden ein in der ausgesprochenen Absicht, daß es Helfer Žántana's (*Žantanaťši hānguakukui*), d. h. eigentlich Helfer gegen Žántana, seien. Diese sollten nicht nur gegen einen Brand, sondern auch gegen eine Flut, infolge von Regen, wirksam sein (2, 31 ff.). Nach Jahrhunderten kam trotzdem die Flut, und zwar, weil die Menschen naturwidrigen Beischlaf mit Tieren und zwischen den nächsten Blutsverwandten ausübten. Aus diesem Grunde öffnete Žántana die Türen des Himmels und ließ vier Jahre lang Regen fallen. Sintana aber hatte zur rechten Zeit ein Zauberschiff (*aluna balku*) gebaut und setzte alle Arten Tiere und Gewächse hinein. Mit ihnen schiffte sich der ältere Bruder Mulkueikai ein. Das Schiff fand erst nach vier Jahren auf der Sierra Negra östlich Villa Nueva Grund, die vier Stammgötter kamen vom Himmel herab und setzten wieder alle Gewächse, Tiere und Menschenrassen auf die Erde (2, 38 ff.). Schließlich wird die weiche Erde nach der Flut von Kaviukukui, dem Sohne Seokukui's gehärtet, der dadurch so anmaßend wird, daß er Seižankua bekämpft. Dieser ist genötigt, sich nach Westen (*sejaškuani*, wo die Nacht geboren wird) zurückzuziehen und droht voll Ärger, die Welt

zu vernichten, wird aber durch die Bitten Kultšavitabauyas davon abgehalten (2, 47 ff.).

Diese Hauptleistungen der vier Ahnengötter oder besser Urväter sind in mancher Beziehung lehrreich. Damit die Erde gedeihen kann, muß sie von dem Einfluß des Feurdämons der Unterwelt Žántana befreit und dauernd vor ihm geschützt werden. Infolge dieses Feuers, das von Mamáışkaka, dem Wohnsitze Žántana's, ausgeht, ist die Erde verbrannt und besteht aus Roterde. Deshalb ist die Schaffung der schwarzen Erde für Žántana der Anlaß zum Kampfe. Er wird durch ein homöopathisches Mittel, eine feurige, beißende Speise bezwungen und auf Mamáışkaka beschränkt, wo alle Wasser der Erde herabfließen. Mamáışkaka = *mamatši kaka*, der Mund der Sonne, d. h. die Öffnung, wo die Sonne versinkt, ist der Westen. Nach José Salavata ist es aber der Ort des Fegefeuers und liegt im Norden jenseits des Meeres. Dort sei ein Loch, in das alles Wasser der Erde hinabstürzt auf einen Ort, eine Platte aus rotem Stein (*mámakuitši kaktó*), wo sich alles Wasser in Feuer verwandelt. Deshalb sei dort die höchste Glut, die größte Trockenheit, wenn hier auf Erden Regenzeit herrscht. Fällt aber hier auf Erden kein Regen, so daß nur wenig Wasser herabkommt, so erlischt dort das Feuer fast und die Trockenheit hört auf. Die Anschauung mag daher kommen, daß die Abendröte in dem Widerschein der Wolken stärker hervortritt als bei unbedecktem Himmel. Und die Versetzung von Mamáışkaka nach Norden entspricht der Lage des Meeres und dem Lauf der Flüsse, denn *nibunkajša*, der Rand des Meeres, ist der Ausdruck für „Norden“. Auch geht die Sonne im Dezember nach Norden, während sie im Juni „in ihrem Hause“ (*ahu*) ist, und der Weg, zur Sonne zu gelangen, der von Duguináui eingeschlagen war, ist der, daß man sich vom Fluß ins Meer herabtreiben läßt (23, 8f.). Žántana soll daher achtgeben, daß die in Mamáışkaka herabstürzenden Flüsse sich nicht zu sehr mit Wasser füllen. Folgerichtig entsteht also ein Brand, als er einst seinen Posten verläßt. Er ist aus diesem Grunde Herr über das Wasser und kann deshalb die Schleusen des Himmels zum Herablassen des Regens bei der großen Flut öffnen. Zur Erklärung von Mulkueikai, des geretteten Menschen, reicht das Material nicht aus. Mulkueikai ist aber gleich Mulkuaka, was den Ort Mulkuaka und einen Bewohner dieses Ortes bedeutet. In Mulkuaka, dem weißen Ort, wohnt die Sonne während ihres Aufenthaltes bei Palomino (3, 2, 28). Nach Mulkuava (das Weiße) zieht sich der Herr des Goldes Taiku zurück, dessen Beziehungen zur Sonne bereits (S. 358) dargelegt sind. Wenn wir andere Flutmythen zu Hilfe nehmen, z. B. die ausgezeichnet klare der mexikanischen Coraindianer¹, so ergibt sich, daß auch hier der Überlebende ein Sonnenwesen ist, indem das Wasser mit dem Dunkel der Nacht identisch ist und die im Schiff eingeschlossene Sonne schließlich beim Anbruch eines neuen Tages, einer neuen Welt, allein übrig ist. Bei der Gleichsetzung von Himmel und Erde in solchen Mythen wird dann die Sonne zum ersten Menschen, hier zum älteren Bruder, d. h. einem Kágaba. Žántana dürfte daher die Nacht vorstellen, obgleich er zugleich ein Feuerwesen ist. Als solcher (Nacht oder Feuer) hat er wohl auch Seižankua verfolgt. Daß dieser Flutmythus demnach

¹ PREUSS, Die Nayarit-Expedition I, S. XXVIIff.

gewandert ist, unterliegt keinem Zweifel, wenn auch z. B. die Ursache der Flut, der widernatürliche Beischlaf, ganz der Auffassung der Kágaba entspricht, denn alle Unglücksfälle des Volkes werden solchen Lastern zugeschrieben.

In dieser Erzählung zeigt Seizankua leise Spuren eines Dämons. Er wird jahrhundertlang über den Himmel verfolgt, sein Geburtsort ist, wie (S. 375) erwähnt, im Untergang der Sonne in Naŋgakalúa, ein Wort, das nach dem bestehenden Lautwechsel in der ersten Silbe mit Žán(tana) zusammenzustellen ist¹, nach dem Kampfe mit Kaviukukui zieht er sich nach Seiaškuani, „wo die Nacht geboren wird“, zurück und droht, die Welt zu zerstören, was dem Wesen der Ahnengötter widerspricht. Sein Aufenthalt im Westen erinnert an das im Westen liegende Tamoanchan der alten Mexikaner, wo alle Götter geboren wurden. Darnach ist von ihm nicht mehr viel die Rede. Er regelt die Anfertigung der Eisengeräte und setzt obrigkeitliche Personen zum Schutz der Kágaba gegen die Kolumbianer in Bogotá, Santa Marta und Riohacha ein, wobei auch hie und da die anderen Ahnen erwähnt werden (2, 54 ff., vgl. S. 360), und erfindet den Gesang für den Kultgebrauch des Frailejon, den er einführt (101).

Von Sintana ist noch die Großtat berichtet, daß er die männlich aufgefaßte Sonne, ferner ihre Frau, den Mond, mit Namen Großmutter (*sāka*) Namšaya und den Morgenstern Hindukana, beider Sohn, an den Himmel versetzt, nachdem sie vier Jahrhunderte lang in Mulkuaka bei Palomino gelebt hatten. Im übrigen dient diese Erzählung dazu, Sintana's Macht und Verschlagenheit gegenüber der Sonne ins rechte Licht zu setzen, indem er z. B. Hindukana raubt, in ein Mädchen verwandelt und sie dem eigenen Vater verhandelt, der mit ihr eine Tochter zeugt (3). Wahrscheinlich sollte das meiste den Zuhörer ergötzen, ebenso wie Sintana's Wettkämpfe mit seinem jüngeren Bruder Námaku, den er fortdauernd besiegt. Letzterer verwandelt sich schließlich samt seinen Gefährten in menschenfressende Pumas, „damit es heute die bösen Pumas gebe“ (4). Darauf deutet auch der Name hin, denn Námaku ist gleich *nabi* (= *nami*) *makú* (Herr der Pumas). In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß Sintana wohl von tairona *rintana* ($r = l = n = \check{z} = z$), Jaguar, abzuleiten ist, woraus seine Spiele mit Námaku verständlicher werden. Es soll wohl die Macht des Ahnen über diese mythisch gefürchteten Tiere dargetan werden.

Sintana's und Gauteóvañ's Sohn Híuika, der seinem Vater schon in seiner Tätigkeit gegenüber der Sonne geholfen hat, und deren Tochter Bunkuéi vollbringen einige wichtige Taten. Er holt die Muscheln zum Kalkessen vom Meere, das sich früher am Horizont befand, und versetzt es dorthin, wo es heute ist. Mit ihnen zusammen brachte er aber auch gegen seinen Willen die Krankheiten, Fieberfrost und Fieberhitze (5, 4 ff. 6, 1 ff.). Dann leitet er die bösen Seen ab, die früher die ganze Sierra bedeckten, und schafft so die Flüsse, oder er legt sie durch Feuer trocken (6, 7 ff.). Bunkuéi dagegen verschafft ihrem Vater Sintana Koka² und raubt dann von den Häuptlingen des Himmels die als Festspeise wichtige Canchifrucht und andere Früchte. Die

¹ Siehe die Grammatik. *Gāka* und *lua*, zwei Bezeichnungen für „Berg“.

² Vgl. S. 379.

sie verfolgenden Besitzer werden von Sintana in Vögel verwandelt. Als dann der Same der Canchifrukt von verschiedenen Ansiedlungen gestohlen wurde, veranlaßte Sintana die Diebe, dafür zu zahlen. Deshalb wachsen die Canchibäume nur in der westlichen Sierra gut, nicht aber in der östlichen, wo sie ohne Bezahlung gestohlen wurden (5, 29 ff.).

Kultšavitabauya¹ werden zwei Gesänge zugeschrieben für Wasserreichtum und Gedeihen der Feldfrüchte, gegen Krankheit, Erdbeben und Bergstürze (124. 125), und seine Mutter Kuntšálukua² tanzt auf dem Berge Seralua gegen die schlechten heftigen Winde, die von auswärts kommen (85). Wahrscheinlich enthalten die beiden Namen das Wort *kultša* (Samen), was auch für eine Allmutter — denn als solche müßte man seine Mutter ansehen, zumal sonst keine Frau unter den Vorfahren erwähnt wird — sehr wohl passen würde¹.

Aluañuiko führt die Muscheltrompete und die Chengimuschel, die er von der Küste bringt, in den Kult ein und widmet ihnen die dazu nötigen Gesänge (66. 102). Er singt für die Vermehrung des Viehs der Kolumbianer, augenscheinlich damit so auch die Kágaba etwas davon bekämen, und bittet — wohl die Allmutter — um den Befehl an die Kühe, sich zu vermehren (131). Mit Seokukui zusammen bestimmt er das Los des großen Geiers (*gavilutsu*), der früher ein Mensch war und dann als Vogel in die Sierra gesetzt wurde. Dieser wird dem weidenden Vieh gefährlich. Auf solche Weise steht sein Gesang an den Geier mit dem für das Vieh in Verbindung, und seine Tätigkeit erstreckt sich also auf Dinge aus der Küstenebene.

Der Anbau der Tabakpflanze und das Auskochen des Tabaksafftes für den jetzigen Gebrauch bei der Begrüßung ist das Verdienst Seokukui's von Takina: er sang der Tabakstaude. Onkel Duguináu, wohl auch ein Priester, half ihm beim Auskochen (107). Von Seokukui und Priester Nabžeža von Noavaka rührt ein Tanz für die Feldfrüchte her und mit Kultšau von Makotama zusammen bläst er die große Flöte bei einem religiösen Fest, durch das für das Wohl der beiderseitigen Leute gesorgt wurde (134).

Obwohl für die meisten Gesänge, die alle zur Erzielung einer bestimmten Wirkung gesungen werden, die Urheber nicht angegeben sind, begegnet man in ihnen einer großen Menge Namen von Priestern, die für das Wohl des Volkes tätig gewesen sind, ganz in derselben Weise, wie es von den Stammvätern mitgeteilt worden ist. Es seien hier nur einige der wichtigsten Taten aufgeführt. Zum Beispiel verlegen zwei Priester aus Noavaka, Šublata und Gauhuizave, zusammen mit dem jüngeren Bruder Matuna die Salzseen des Gebirges zur Küste, um künftige Streitigkeiten zu vermeiden (61). Andere Priester von Noavaka, Guaveizu, Kaguišveizu usw., veranlassen den Dämon Nuitaikumaske, sich das Gesicht abzunehmen und verursachen damit Regen (59). Namsiku aus dem Priestergeschlecht Sintana's, dessen magische Kämpfe gegen die jüngeren Brüder Kašĩngui und Ulabangui schon (S. 352) erwähnt sind, veranlaßt die Ameisen zu einem Vertrag, nach dem sie sich durch Anlage einer Wasserleitung von der Beschädigung der Feldfrüchte abhalten lassen

¹ *Vitabaŷya* = halbe Spanne, auch: frailejon.

² Die Namenbildung von Kuntšálukua ist ähnlich wie die von Seuaguiatakāñ von Takina, wo auch der Name des Stammpriesters Seokukui vorkommt. Vgl. S. 379, Anm. 2.

wollen, und führt den betreffenden Zaubergesang dazu ein (21. 46). Sein Kampf mit dem Dämon Kašindukua, der schließlich ein Puma wird, hat den Zweck, den Pumakopf und Pumamasken zur Erzeugung von Trockenheit zu gewinnen. Auch hier ist der betreffende Gesang ihm zuzuschreiben (10. 98). Zum Herbeirufen von Regen und Trockenheit lernt er den Gebrauch des grünen und roten Steinbeils *sejkui* (20, 2). Endlich besorgt er auch mit Zustimmung der Allmutter Gauteóvañ die Maske des mächtigen Dämons Muluku, indem er ihm unter dem Berge, wo sie wohnte, das Gesicht abnimmt (56, 7 f.). Priester Kuñtsatana von Takina führt einen Gesang und Tanz für das Gedeihen der Feldfrüchte, für Regen und Trockenheit ein (108). Priester Seiyaka von Makotama und Onkel Duguináui verfertigen Masken für den Tempel und tanzen mit ihnen. Der letztere, der schon Seokukui beim Kochen des Tabaksaftes behilflich war (S. 386), läßt sich vom Fluß ins Meer herabtreiben und steigt zur Sonne empor, kommt dann wieder zur Erde herab und wird ein Donnerwesen (23. 90). Priester Gatana von Šendukua wandert durch alle Bananenpflanzungen und schützt sie gegen die Beschädigung durch Tiere (112). Ein anderer Priester von Šendukua, Diuagatana, verbirgt die Goldfigur der Allmutter zur Vermeidung von Streitigkeiten in einem Berge (111).

Wahrscheinlich können die mit Onkel (*sa*) statt mit Priester (*mama*) oder Vater (*hatei*) bezeichneten Namen noch als solche von Priestern betrachtet werden, obwohl sie sich von diesen durch einige dämonische Züge unterscheiden. Einer von diesen ist der schon genannte Duguináui. Die drei „Onkel“ Duginma, Bunalíue¹ und Harau, angeblich Priester von Sekaino und Takina, gehen, um die schwarze Wespe (*hisá mužuši*) zu vertreiben, entsprechend der eine zum Sonnenaufgang, der andere zum Sonnenuntergang und der dritte kopfüber zur Mutter Bunkuánaneumáñ unter dieser Erde ein. Dann treffen sie sich an einer Stelle des Berges und kehren in ihre Tempelberge zurück. Die schwarze Wespe hing sich unter einen Stein. Das ist der Gesang gegen diese Wespe (109). Onkel Nuiikultša stieg neun Bergrücken bis zu den Wohnsitzen der Donnerherren empor und kam mit ihnen überein, daß sie nichts durch ihre Blitze verbrennen sollten. Den betreffenden Gesang hat er eingeführt (100). Daneben gibt es aber auch „Onkel“, die bloß als Wesen in unterhaltender und daher wohl übertragener Erzählung vorkommen. Dahin gehört der schon genannte Onkel Níualue, der vom Himmel herabkommt und schließlich große Felder anlegt (9). Auch sein Gegner Taimú, der ihn verspeisen will und die Fähigkeit hat, mit dem Munde und mit dem After zugleich zu fressen, ist ein Onkel, während die Nagetiere, die er zu Hilfe ruft, um die Bäume zu fällen, auf die sich Onkel Níualue geflüchtet hat, und ebenso der Riesensperber, der Níualue davonträgt, nur mit „Onkel“ angedet werden.

Dämonen.

Wir wir bereits an dem Beispiel des Dämons Žántana sahen, ist das Ende jedes Kampfes mit solchen der, daß sie in den Dienst der Kágaba treten, indem sie selbst angeben, wie man sie anreden, d. h. mit welchen Mitteln

¹ Ein Bunalíue ist auch Priester von Noavaka, S. 346, 61, 2. Vgl. 59, 4.

man auf sie einwirken müsse, um ihren üblen Einfluß zu vermeiden oder Förderung von ihnen zu erlangen, und zwar wirken sie dann selbst immer gegen die Übel, die sie hervorbringen, oder die zu ihrem Wesen gehören. Gewöhnlich aber wird von einer vorausgehenden Überwindung gar nichts erzählt, man erfährt vielmehr nur die Art und Weise, wie auf den Dämon eingewirkt werden muß. Das vornehmste Mittel ist der mit dem Tanz untrennbar zusammengehörige Gesang, unterstützt durch Aufsetzen einer Maske oder eines Gesichts, das dem Dämon mit dessen Bewilligung abgenommen ist. Solche Masken sind nie Gesichter von Urahren oder Priestern, sondern von Dämonen, und ebensowenig wirkt man auf jene durch Gesänge und Tänze ein, sondern nur auf diese. Da nun die Dämonen als Masken auftreten, so wird zu dem Namen des Dämons häufig das Wort Maske, Gesicht (*uákaj*) zugesetzt, als ob es ein Teil des Namens selbst sei. Dieser Zusatz ist um so berechtigter, als der Maskendämon eigentlich ein selbständiges Wesen ist, das nur auf den zugrundeliegenden Naturdämon einwirkt, obwohl die ursprüngliche Idee die ist, daß der Naturdämon selbst durch die Maske bei ihnen und in ihrer Gewalt ist. Wir werden noch darauf zurückkommen. Manchen Dämonen entspricht übrigens überhaupt kein Naturgegenstand, sie üben nur gewisse Machtbefugnisse aus, wie sie der Mensch aus dem, was ihm widerfährt, vermutet. Man könnte solche Tätigkeitsdämonen nennen im Gegensatz zu den Naturdämonen. Überhaupt ist die Einteilung in Tätigkeitsdämonen und Naturdämonen auch abgesehen von den Masken die einzige große Unterscheidung, die sich unter den Wesen des Kultus aufstellen läßt. Was Naturdämonen bedeuten soll, ist ohne weiteres klar. Es sind darunter alle von außen auf die Sinne einwirkenden Naturdinge zu verstehen, Sonne, Wind, Regen, Seen, Tiere u. dgl. m. Die Tätigkeitsdämonen dagegen entsprechen den inneren Erfahrungen und Bedürfnissen, insofern man Krankheitszustände oder ungünstige Zufälle und Ereignisse als etwas Feindliches auffaßt, oder Schutz für gewisse menschliche Tätigkeiten braucht. Dabei können natürlich auch Naturdämonen derartige innerlich empfundene Tätigkeiten zugeschrieben werden.

Unter den Naturdämonen hat die Sonne (*mama, mama nui*) die umfassendste Wirkung. Sie ist von der Allmutter Mameumãñ geschaffen und von Sintana, der sich ihr auch auf Erden überlegen zeigt, an den Himmel versetzt (vgl. S. 378). Also ist sie zum Dienste der Menschen verpflichtet, und man kann auf sie einwirken. Das Natürlichste, was man von ihr haben will, ist die Trockenheit zum Roden der Felder, ferner, daß die Hitze nicht zu groß wird, in weiterem Sinne Regen. Alles das leistet sie in der Tat, veranlaßt durch die sie darstellenden oder zu ihr in Beziehung stehenden Masken. Aber sie ist noch für andere Dienste geeignet, weil noch andere Dinge zu ihr gehören und von ihr ausgehen. Durch ihren Lauf am Himmel kann sie dafür sorgen, daß die Krankheiten aus den vier Himmelsrichtungen nicht herankommen und die Richtungen, d. h. die Welt nicht einstürze. Die Krankheiten insbesondere die sich in dem Wort Fieberhitze zusammenfassen lassen, sind unmittelbar vom Wesen der Sonnenhitze. Daher heißen sie auch *mulbatá* vom Stamme *mul, mun* (weiß, leuchtend, heiß¹). „Sonnenmaske (*mama uákaj*) sang wegen

¹ Vgl. S. 379.

der Trockenzeit..., damit alle Kágaba die Felder bereiten könnten... (und) keinen Hunger hätten. Dann mußte man die Sonnenmaske (*mama uákaj*) aufsetzen" (89) (Abb. 22a). „Die große Sonnenmaske (*mama nuikukui uákaj*¹) (Abb. 22b) vereinigte alles Steinpulver (Zauber- oder Opfersteine) des gesamten Dorfes wegen der begangenen geschlechtlichen Vergelien und trug alles nach sämtlichen Haupthimmelsrichtungen, den Zwischenrichtungen und allen übrigen (acht) Richtungen der Windrose, damit die Krankheiten nicht kämen" (62, 1 f.). Der Maskendämon tut also das, was der Priester oder Novize tut, der die Maske aufsetzt.

Obwohl an anderen Stellen gesagt wird, daß der Dämon sich selbst das Gesicht abnehmen ließ oder abnahm, gibt es hier keine besondere Angabe darüber, aber die Idee des Abnehmens des Gesichtes zu Kultzwecken ist so allgemein, daß man selbst dem Maskendämon zumutet, sich das Gesicht abzunehmen, wie aus folgender Erzählung (59) hervorgeht. „Sonnentaikumaske (*mama nuiťaku uákaj*²) ist derjenige, der die Trockenheit macht.“ Als nun die Aussaat vollendet war und kein Regen fiel... „sagte Guaveižu (Priester von Noavaka) zu Sonnenmaske (*mama uákaj*): ‚Treffe mich in Noavaka...‘ Sonnenmaske kam nach Noavaka und stellte alle Sitze aus Gold dorthin... Nun sagte Guaveižu zu Sonnentaukumaske: ‚Nimm dir das Gesicht ab‘, und weiter: ‚Ergreife es‘. Darauf sagte Trockenzeitmaske (*nuia uákaj*) zu Sonnentaukumaske: ‚Sonne (*mama*), erweise mir die Gefälligkeit‘ und bat um vier Tage Regen. Darnach ließ Kagušveižu (Priester von Noavaka) vier Tage lang Regen fallen, wie es Sonnentauku ihm sagte, und es fiel wirklich Regen, wie Sonnentauku gebot.“ Die Maske verkehrt also als Dämon mitten unter den Priestern, weil diese die Maske besitzen. Sie kann aber, wie sie ist, nicht Regen spenden, sondern muß als Maske aufgesetzt werden. Dazu wird nochmals betont, daß sie sich das Gesicht abnehmen muß, als wenn sie die Sonne selbst wäre. Der Priester Kagušveižu setzt sie dann augenscheinlich auf und bringt auf Geheiß der Maske den Regen hervor. Dabei tritt auch noch ein anderer Maskendämon, „Trockenzeitmaske“, redend auf, der also auch die Trockenheit herbeiführen kann, und dessen Name *nuia uákaj* ebenfalls auf *nui* (Sonne) zurückgeht.

Die Sonne läßt sich aber auch durch andere Maskendämonen beeinflussen, die nur mittelbar zu ihr in Beziehung stehen und als Dämonen anderer, wenn auch verwandter Art belegt sind. „Großsonne (*mama nuikukui*) sagte, daß Sonnensurlímaske (*mama surli uákaj*) (Abb. 23) in dieser Weise singen müsse, um ihn anzureden. Von Sonnenaufgang bis Mittag solle sie ihn anreden, sagte Großsonne. Deshalb muß man heute die Surlímaske aufsetzen und (Großsonne) anreden... Dann, sagte Großsonne, werde er hören. Damit Trockenzeit sei, um die Felder roden und die Rückstände verbrennen zu können, müßten ihn alle Kágaba anreden“ (28, 1 ff.). Und an anderer Stelle (7, 1 ff.):

¹ *Nuikukui* = große Sonne, Sonne um Mittag (39, 1). Der Dämon hat auch den Beinamen Malkultše, worin *mal* in *nuimala*, Sonne am Nachmittag, vorkommt, und *kultše* = Heilmittel, Opfersteine ist.

² Sie wird im folgenden bald so, bald Sonnenmaske genannt.

³ Das soll ein weiteres Zureden bedeuten.

„Sonnensurli (*mama surli*) spricht nach allen vier Seiten, auch nach allen Zwischenrichtungen und den übrigen Richtungen der Windrose, damit die Himmelsrichtungen nicht einfallen... Nach dem Meere bis zu den äußersten Punkten spricht Sonnensurli, er spricht zu allen Arten von Krankheiten und wirkt auf sie ein... Er spricht zu den Tempelbergen und zur Sonne, die am Himmel wandert. Wenn die Trockenzeit fehlt, so redet Surli sie an, damit es Trockenzeit gebe. Er spricht zum Regen und ruft ihn...“ Weiter (26, 3): „Sie (Surlimaske) mußte alle Himmelsrichtungen mit einem Zaun verschließen, damit die Krankheiten nicht herkommen konnten.“

Wer ist nun dieser Sonnensurli? Er ist einer der Boten Žántanas, der das Feuer in Mamáiskaka, im Sonnenuntergang, verkörpert, und verfolgt mit seinen Gefährten Seižankua in allen Himmelsrichtungen. Schon dort wird er als Sonnensurli, nicht bloß als Surli, bezeichnet und wird stets an der Spitze seiner Genossen aufgeführt (2, 9 ff.). Als Žántana überwunden war, „forderte... (er) seine Boten auf, mit ihm zu beraten, wie sie (die Menschen) veranlassen könnten, darauf hinzuwirken, daß die Welt nicht verbrenne... Sie gingen hin, und Žántana samt seinen Boten nahmen sich die Gesichter ab... Die Maske Žántanas schloß Sintana in einen Berg ein... nur die Surli-, Suvalyi-, Muñkulú-, Kakaizi- und Gueivemaske blieben übrig. Heute setzt man diese auf, um auf die Krankheiten... einzuwirken“ (2, 28 f.). Ob der Name Surli¹ aus *surli*, der Präposition „unter“ (z. B. *kagi surli*, unter der Erde) zu erklären ist, erscheint nicht sicher, aber in Anbetracht seiner vollkommen schwarzen Maske und seiner Zugehörigkeit zu dem unterirdischen Žántana, der Nacht und dem Feuer, (S. 383) erwägb. Von den übrigen vier Masken der Boten sind zwei, die von Suvalyi und Muñkulú, in Noavaka vorhanden, wie die dort aufgenommenen Photographien beweisen (Abb. 24, 25 a, b). Sie müßten eigentlich in ihren Wirkungen der Surlimaske verwandt sein. Aber die Nachrichten der Texte weisen keine Ähnlichkeit auf, nur ist darauf hinzuweisen, daß wie die Surlimaske auch die Masken der übrigen Boten Žántanas gegen Krankheiten aufgesetzt wurden. „Diese Maske war Meister Suvalyi (*suvalyi alakalyi*), der... Herr aller Tempelberge. (Ihm)... sind die Flüsse und Donner unterstellt, und er ist... der Herr der Feldfrüchte des Gebirges“ (79). Muñkulú aber ist eine Frau und heißt Großmutter (*sāka*) Muñkulú. Sie begleitet ihren Oheim, den Priester Kultšau von Kultšaka, auf dem Zuge gegen den jüngeren Bruder Žuimakane, den sie durch ihren Gesang besiegt und vernichtet. Dann kehrt sie nach ihrem Tempel Kasikiāle zurück. Das heißt also, die Maske der Großmutter Muñkulú wurde auf dem Zuge mitgenommen. Die Bezeichnung *sāka* (Großmutter) hat außer ihr nur noch der Mond (*sāka*) und der Regenbogen (*sāka sūsaubañ*). Es ist daher möglich, daß auch sie eine Himmelserscheinung, z. B. die Milchstraße² oder vielleicht eine Art Feuertämon der Unterwelt, vorstellt. Auch der Name

¹ Ein anderer Name für ihn, den er in San Miguel führte, ist Hižándita. Seine Maske in Palomino soll ursprünglich von dort stammen.

² Die Milchstraße heißt *numejakala* von *zumēja* (Stern) (von *sū* [Mond] und *vejān* [Heiligkeit]), vgl. *tairona*: *bunkuana maratanašī hadbi* (Milchstraße) und *nāluma ūkuana* (= weiß) *marataná* (Sonne). Dazu *kaugian*: *nuimala* (die Sonne am Nachmittag). *Tana* ist *tairona* = alt, bedeutend.

scheint dahin zu deuten, denn Muñikulú¹ gehört mit dem Stamm *mu*, *bu* zu den Worten, die Helligkeit, Feuer bedeuten, wie *muni*, aufgehen, ans Tageslicht kommen, von Pflanzen; *muñzēši*, Tag werden; *nibuni*, das Meer, eigentlich das aufgehende, helle Wasser; *mulkua*², weiß; Buñkuéi, die Helligkeit des Tages, Name des Hirsches, eines Feuer ausströmenden Wesens (vgl. S. 379) Buñkuanemáñ, die Schwiegermutter Songela's, angeblich das Meer (11, 22); *hava* Buñkuananeumáñ, die Mutter in der Unterwelt, die also auch als eine Art Feurdämon gedacht ist (109, 1) und der Großmutter Muñikulú nahestehen dürfte.

Das vor den Namen gesetzte *mama* (Sonne) deutet noch bei einem anderen Maskendämon auf seine Beziehungen zu ihr. Von der Sonnenseižuakukuimaske (*mama seižuakukui*³ *uákaj*) heißt es (78, 1 f.): „Wenn man die Feldfrüchte (durch Zaubersteinchen) zu schützen begann, sangen die Priester diesen (Gesang), damit die Bohnen nicht verwelken und die Blätter der Kartoffeln und des Mais nicht verbrennen. Man setzte (dann) die Sonnenseižuakukuimaske auf...“ Es ist also in der Tat ein Schutz gegen die Sonne damit beabsichtigt.

Einen recht sonderbaren Gedankengang, um sich als Vertreter der Sonne zu fühlen, hat der Dämon Zugimaske (*zugí uákaj*) durchzumachen. Er rühmt sich vor Priester Šivalukukui, er werde die Sonne aller Leute (*salinga gúatši mama*) sein, denn er werde mit Opfersteinchen bis ans Ende der Himmelsrichtungen vor den Krankheiten schützen. Keine Krankheit werde kommen, er werde den Weg der Krankheiten durch einen Zaun verschließen. Šivalukukui aber bestreitet, daß er die Sonne für alle Leute sein könne (77). Er könne es nicht, fügt Trinidad Noivita als Erklärung hinzu, weil er nur für die Abwehr der Krankheiten, nicht für alles übrige, z. B. die Ernte Sorge. Zugí entspricht nach den Gesetzen des Lautwechsels *nugi*, Muschelkalk, den man mit Kokablättern genießt. *Sugi*, die Kalebassenflasche mit dem Kalk, ist augenscheinlich dasselbe Wort. Als Híuika die Muscheln (*nuksuzua*⁴) vom Meere brachte, um sie im Gebirge zu Hause zu brennen, ließ er sich verleiten, sie zu beschlafen, denn sie waren Mädchen. — Solch unerlaubter Beischlaf ist nach Ansicht der Kágaba immer die Ursache von Krankheiten. — Die Muscheln rächten sich, und, nachdem sie gebrannt waren, begann die Fieberhitze, die die weißen⁵ Muscheln brachten, während die grünen Fieberfrost brachten. „So brachte Híuika alle Arten von Krankheiten... Vorher.. hatte man begonnen, den Weg der Krankheiten zu versperren. Sie gingen aber heraus und kamen hinter Híuika her, da sie Menschen waren“ (6, 3 ff.). Nach gewöhnlicher Methode ist also die Aufgabe der Zugímaske, als Dämon des gebrannten Muschelkalkes auf die von den Muscheln infolge des Brennens im Gebirge gebrachten Krankheiten, „die Fieberhitze“ einzuwirken. Er ist also auch eine Art Feurdämon. Da nun eine Hauptaufgabe der Sonnendämonen ist, die in

¹ Über die Endung *kulu* vgl. s. v. *askulu*, *muškulu*, *makeɲkulu*, *ejtakulu*, *kalkulu*, *kagulu*.

² Siehe S. 390, Anm. 2.

³ Das Wort kommt in Seižua(ñ), dem Namen des Kasikiale genannten Tempels bei San Miguel vor; *kukui*, groß.

⁴ In den meisten Bezeichnungen für Muscheln und Schnecken steckt das Wort *nugi*, Kalk. Vgl. *nuksej*, *nakuluva*, *nukuva*.

⁵ Bzw. die roten, vgl. 6, 3.

den Himmelsrichtungen herankommenden Krankheiten zurückzuweisen, so will auch Zugímaske dasselbe tun und sich als „die Sonne aller Leute“ hinstellen, worauf also Priester Sivalukukui mit Recht zu ihm sagt, er könne gar nicht die Sonne aller Leute sein, offenbar weil er nur eine beschränkte Befugnis über die vom Meere kommenden Krankheiten habe, ganz abgesehen von den übrigen Aufgaben der Sonne.

Das wären alle auf die Sonne bezüglichen Dämonen. Die übrigen Gestirne z. B. *sāka* (der Mond) (oder *Namšaya*) und *Hindukana* (der Morgenstern), Sohn der Sonne und des Mondes, werden zwar als dämonische Wesen erwähnt (3), von ihrer Tätigkeit oder von Masken ist aber nichts bekannt. Auch von den Sternen (*zuméja*) spricht man nicht als selbständigen Wesen. Doch spuckt man beim Pflanzen von Bananenschößlingen auf jede Pflanze, „damit die Sterne des Himmels sie nicht sehen und sie nicht verfaulen“. Dagegen ist ein sehr lehrreicher Krankheits- und Feurdämon Großmutter (*sāka*) *Suzaubañ*, von der allerdings auch keine Masken vorhanden zu sein scheinen. Sie ist der Regenbogen (*zuzabanka*). Ihr Name bedeutet eine Gabelung, wie sie die Spitzen des Regenbogens darstellen, und kommt in seinen wesentlichen Teilen z. B. in den Worten *kaltsusú* (gegabelte Stange), *suzué* (Ellbogen) und *nuksuzua* (Muschel) vor. In der ihr gewidmeten Erzählung wird ebenfalls auf ihre Regenbogengestalt hingewiesen (12, 3): „Großmutter *Suzaubañ* hatte, woher sie *Suzaubañ* hieß, große, eine halbe Spanne lange Krallen (an den Fingern), und auch auf der Stirn hatte sie ein eine Spanne langes und breites Horn.“ Außerdem ist es ein bezeichnender Zug von ihr, daß sie sich immer in der Hängematte schaukelt (12, 7 ff.), was um so auffallender ist, als das die *Kágabafrauen* nie tun, sondern nur die Männer. Ihre älteren und jüngeren Brüder sind die Krankheiten in menschlicher Gestalt (*mulbatá kágabakuej* 12, 14), sie selbst verkörpert also eigentlich die Krankheit und ist als solche ein Feuerwesen. Gerade deshalb aber ist sie ganz im Sinne der *Kágaba* die geeignete Person, die Krankheiten zu vertilgen, zu fressen. Mit dieser Aufgabe wird sie von der Allmutter *Gauteóvañ*, der Mutter des Feuers, betraut. Da sie aber Menschen statt der Krankheiten frißt, d. h. als Krankheit die Menschen vernichtet, so wird sie von dem jüngeren Bruder *Utšimata* erschlagen, gekocht und von ihren Brüdern, den Krankheiten, die *Utšimata* zum Schmause einlädt, gefressen in dem Glauben, daß es anderes Fleisch sei. Durch dieses Ende soll augenscheinlich das Vergehen des Regenbogens und Fortbestehen in seinen Urbestandteilen, den Krankheiten, veranschaulicht werden. Bei der Neubildung werden dann die Urbestandteile, die Brüder, vom Regenbogen gefressen. Übrigens würden die genannten Züge auch auf die Mondsichel passen.

Ein verwandter Feurdämon ist älterer Bruder *Kašindukua*, der älterer Bruder genannt wird, weil er das erste Menstrualblut der Allmutter *Gauteóvañ* war und so zuerst auf die Welt kam. Auch er soll unter anderen Obliegenheiten, die *Gauteóvañ* ihm zuteilt, die Krankheiten fressen — woraus hervorgeht, daß er ein Krankheitsdämon ist — frißt aber statt dessen ebenfalls Menschen, d. h. geht seiner eigentlichen Natur als Krankheitsdämon nach und vernichtet sie. Da er Mensch und zugleich *Puma* ist und schließlich ein *Puma* bleibt, so ist diese Erklärung des Fressens um so eher nötig, als der

Puma nie Menschen angreift. Es erklärt sich dieses Fressen demnach auch bei dem Puma Námaku als eine mythische Handlung (vgl. S. 387). Daß er das Feuer darstellt, ergibt sich aus einer Stelle (10, 11), in der er sich in Feuer verwandelt (*gukséj nēk*), um Priester Namsiku zu vernichten, als dieser ihn wegen des Menschenfressens zur Rechenschaft ziehen will. Aus seiner Pumanatur erklärt es sich, daß man ihn in großen Tierfallen fangen will. Nach vielen Mühen gelingt das; man schneidet ihm den Kopf ab und fertigt ein seinem Hemd (d. h. Fell) ähnliches Gewand an sowie vier Pumahemden (*nábžakuej*) und tanzt in ihnen. Der Tänzer in dem erstgenannten Hemd wurde ganz wie Kašindukua (*Kašindukua hánamej iškasgungú*) und die anderen vier verwandelten sich dabei in Pumas (*nebilē*). Hemd und die vollständigen Knochen Kašindukua's wurden in einer Höhle unter Steinen verwahrt (10). Was man von dem Pumakopf (*nebi sánkale*) erwartet, geht aus einem Gesang (98) hervor. „Der Pumakopf... begann am Wohnsitz Gauteóvañ's ...zu singen und die Trockenzeit zu machen. Der Pumakopf... wird die Feldfrüchte zum Gedeihen bringen.“

Es handelt sich also einmal um ein Pumafell, das man beim Tanz trägt, und das wohl auch den Kopf des Tieres darstellte — damit soll heute nicht mehr getanzt werden — und zweitens um den Kopf bzw. Schädel und die Knochen des Tieres. Über die Wirkungen des Kopfes, die die Priester mit ihm erzielen, hat der Gesang Aufschluß gegeben. Der Priester Miguel Nolavita erzählte, daß sich nahe seinem Tempel Mukañgalakue ein großer Topf mit Knochen, den Resten von Kašindukua, befinde. Die Knochen hätten verschiedene Farben, die Krankheiten ankündigen. Ab und zu verschwänden die Knochen, dann vermehrten sich die Pumas. *Nabi sánkale*¹ (Pumakopf) bedeutet aber auch einen Kopfaufsatz, der zur Pumamaske (*nabi uđakaj*) gehört. Er ist ähnlich der Abb. 1 und wird beim Tanz mit Federn besteckt. Diese Pumamasken sind nicht wie die übrigen Masken aus Holz, sondern aus dem Knüpfwerk von Umhängetaschen gemacht, nur der Rachen ist aus Knochen (des Puma?), und an dem Kinn sind viele Röhrenperlen (*hula*) angehängt.

Über diese Masken gibt die Erzählung von Kašindukua ebenfalls Auskunft. Dieser wurde von der Allmutter zugleich „als älterer Bruder und Herr der Bäume, Fäden, Steine, Erdarten, Bäche und aller Arten von Stroh“ eingesetzt (10, 3), was bedeuten soll, daß diese Dinge ebenfalls von der Natur des Puma waren. Deshalb versahen ihn diese Dinge „die göttlichen (*alúnakuej*) Winde, Bäume, Gewächse, Fäden, Stroh- und Erdarten, Flüsse, Steine und alle Dinge, die man sieht“ im Kampfe mit Namsiku mit Nachrichten (10, 10, 20). Ebenso bildeten sie für ihn die Wurfgeschosse auf die Fallen, in denen man ihn fangen wollte. Da sie aber seinesgleichen waren, so fielen sie als Pumarachen (*nabkākaj*), als kleine Pumas (*nabi vūlukuej*) nieder, die Priester Namsiku anblies und hinterließ, damit die Pumarachenmaske (*nabkākaj uđakaj*) vorhanden sei (10, 27 f., 41)². Die Röhrenperlen am Kinn der Masken ent-

¹ Eine Photographie des *nabi sánkale* von Noavaka ist in meinem Besitz.

² Kaviukukui entreißt Seižankua im Kampfe seine „Stirnbinde aus Haar“, den Pumarachen (*nabkāka salakuka* 2, 52), woraus hervorgeht, daß der Pumarachen auch ein mystischer Kriegsschmuck ist.

sprechen den Röhrenperlen, die als Köder unter den Fallen in einem Topfe ausgelegt waren und ebenso wie die Fallen selbst Frauen waren (10, 21 ff.). Diese sollten ihn offenbar zu geschlechtlichen Ausschweifungen reizen, die für den Kágaba als mystische Ursache von Krankheiten gelten und daher mit einem Krankheitsdämon wie Kašindukua enge verknüpft sind. Wegen seiner Krankheitsnatur wird augenscheinlich auch das sonderbare Mittel zu seiner Bezwungung angewendet, ihm geschmolzenes Wachs in den Mund zu gießen, „worauf ihn alle Arten von Krankheiten, Zahnschmerzen und viele (andere) Schmerzen plagten“ (10, 34). Vom Krankheitsdämon gehen also nicht nur die Krankheiten aus, er verkörpert nicht nur diese selbst, sondern auch den von Krankheiten geplagten Menschen¹. Daß übrigens auch die Steine, Bäume usw. als Pumadämonen zugleich Krankheitsdämonen sind, wird wenigstens für die Steine durch den Gesang 133 erwiesen: „Auf dem (Berge) Gonduzué tanzte man einen Tanz mit bezug auf alle Steine (*salyinga hárlula hiüñgulan*); man tanzte einen Tanz der Steine (*hárlulatši kala*), damit keine Krankheiten entstünden. Gegen alle Arten von Krankheiten tanzte man Tänze . . .“

Es ist natürlich, daß auch die Blitz- bzw. Donnerdämonen Feuerdämonen sind und demnach sogar zur Sonne in Beziehung stehen. Andererseits sind sie auch enge mit jeder Art von Niederschlägen verbunden. Das Wort für Donner (*kuišvañgui*) heißt daher auch Unwetter. Der Blitz ist kein selbständiges Wesen. Das Wort *šitšá* (Blitz) kommt auch nicht in den Texten vor. Man benutzt nur das sinnmalende *tuvaluva* für Blitzen, das dem *tu*, was das Ausspucken bezeichnet, nahesteht. Blitzen können alle möglichen Wesen. Žántana blitzt und frißt dadurch Menschen (2, 18, 21), Seižankua und Kaviukukui zerstören durch den Blitz ihre beiderseitigen Tempel (2, 50f.). Aber die eigentlichen Blitzwesen sind die Donner (*Kuišváñguikuei*), weshalb es heißt (11, 11): „Songela blitzte ähnlich wie der Donner.“ Und sein Gegner Matuna nimmt zum Blitzen eine alte Trommel (11, 12, 14). *Kuišvañgui* bedeutet der mit einem Faden (*ši*) zauberisch Fesselnde (*vañgui*, *mañgui*). Besondere Namen von Donnerwesen sind: Zalakuintana², die von auswärts (von der Küste) kommenden Donner, und Avuakuintana³, die Donner des Gebirges, ferner Neikagui⁴ Mama oder Neikaguitana Mama, redende Sonne (bzw. Feuer). In allen diesen Bezeichnungen steckt wahrscheinlich *kui*, was Stein bedeutet.

Wie wir schon wissen, schloß Onkel Nuukultša mit den hoch oben auf den Bergen wohnenden Donnerherren (*kuišváñguikuei hiğukui makukuei*), als sie noch Menschen waren (*kágaba kuišváñguikuei*), einen Vertrag, nach dem sie die Tempel, Tiere und Menschen nicht verbrennen sollten (100). Damit ist ausgedrückt, daß die Priester auf die Donner einwirken können. Und das sagen auch in der Erzählung 13 Neikaguitana Mama und Zalakuintana, wobei sie auf alle Schäden aufmerksam machen, die sie anrichten würden, wenn

¹ Der Name Kašindukua kommt wahrscheinlich von *kašikuama*, der gelben Blüte einer Schlingpflanze, aus der die gleichnamige gelbe Farbe gewonnen wird, und *tsukua*, klein, also im ganzen = der kleine gelbe. Vgl. Kap. Lautwechsel der Grammatik.

² *Zala*, auswärts.

³ *Avua* hauptsächlich.

⁴ Von *nejka*, sprechen.

es keine Novizen gebe. „Wenn es keine Tempelnovizen gibt..., so — sagten sie — werden sie die Gewächse fressen, werden sie sie unter der Erde in Fäulnis versetzen, werden sie die Bohnen zum Verwelken und alle Arten von Gewächsen zum Verfaulen und Verwelken bringen. Dann — sagten sie — werde der Nebel, der sich auf dem Meere ausbreitet, sich bis zum Gebirge erstrecken... und es werde (ein) Wetter sein, daß man nicht mehr gehen kann“ (13, 2f.). Die Gewächse fressen, heißt sie durch den Blitz vernichten. Ähnlich heißt es vom Donnerdämon Songela: „Wenn jemand ein Feld anlegte, so verbrannte er alles, die Bananen und die ganzen Schößlinge, alle Dinge verbrannte er“ (durch seinen Blitz) (11, 3). Obwohl derartiges unmöglich ist, meinen die Kágaba doch, daß der Blitz, namentlich in der Nacht, die Blätter zum Verwelken bringe. Solchen Blitz nennen sie mit besonderem Namen *sejkuíta*¹. Die anderen genannten Schädigungen muß man aber auf Rechnung der Feuchtigkeit und des Unwetters bringen, die mit den Donnern in enger Verbindung stehen und ihnen als zu ihrem Wesen gehörig, zugeschrieben werden. Eine Maske dieser Dämonen ist nicht bekannt.

Der eben genannte Songela ist offenbar auch ein Donnergott, und zwar bezeichnet er das wahllose Wüten des Blitzes, dem alles ausgesetzt ist, was man auch tun oder lassen möge. So ist es aufzufassen, wenn von Songela gesagt wird (11, 2ff.): „Wenn jemand einen Baum fällte, eine Hütte baute, ein Feld anlegte, einen Faden nahm, Erde aushob, Stroh für die Hütte abschchnitt oder die Pflanzung jätete, so empfand er es selbst übel... Wenn einer eine Hütte baute, so verbrannte er... alles samt den Menschen, wenn jemand ein Feld anlegte, so verbrannte er alles... Wenn jemand nur mit einer Frau wanderte, wenn ein junger Mann einen Beischlaf ausführte, wenn jemand die Frau eines anderen raubte, so empfand er es übel. Was überhaupt erzürnte Häuptling Songela nicht...? Er pflegte alles mit seinem Blitze zu verbrennen.“ Die Erwähnung von geschlechtlichen Dingen zeigt, daß hier sich wie gewöhnlich das Gewissen regt, ob man sich nicht dadurch eine solche Strafe zugezogen habe. Aber das wahllose Blitzen ist doch zu ungeheuerlich. Durch die Beichte weiß der Priester, daß ein solcher Grund nicht vorliegen könne, und so fügt der Erzähler spöttisch hinzu: „Daß er nicht mit deiner Frau gehen konnte, darüber empfand er Schmerz.“ Und auch als Songela vom jüngeren Bruder Matuna überwunden ist und gefragt wird: „Mein Freund, was du vorher übel empfindest, erzürnt dich (jetzt) in demselben Maße?“ antwortet er: „Ich empfinde es ebenso“ und blitzte bereits (11, 28). Er kann eben aus seiner Natur nicht heraus. Dagegen gibt er den Novizen Ratschläge, wie sie auf ihn einwirken können. Seinem Wesen entsprechend, ist der Name Songela vom Stamm *zu* (hell, weiß) abzuleiten, der z. B. in *su* (Mond); *zu-meja* (Stern); *suñni* und *símulu*² (weißen Zaubensteinen zum Schutz der Hütten besonders gegen Feuergefahr) vorkommt. Nachdem Matuna und Songela sich gegenseitig die Augen ausgerissen haben, erhält Matuna wieder seine eigenen Augen eingesetzt, während Songela sich mit weißen, hellen Meersteinen (*hu-*

¹ Von *sej*, Nacht.

² *Vulu*, klein.

kultsuni nibuñhakaï munšigetse) begnügen muß, mit denen er nur einen hellen Schimmer sieht (11, 27). Auch diese weißen (*hukultsuni*) Augen haben vielleicht auf den Namen Bezug.

Im Verlaufe der Erzählung von den Donnern (13) wird als Verkörperung des Unwetters, das mit dem Donner verbunden ist, der Dämon Namsáui genannt, der freilich nichts mehr mit Donner und Blitz zu tun hat, da er mehr Regen, Kälte, Schnee und Hagel darstellt. „Wenn man heute keine Worte dagegen besitzt..., dann wird sich blauer und roter Regen im Gebirge ausbreiten..., dann werden die Menschen nicht mehr im Gebirge gehen können..., und es wird sich weißer Regen ausbreiten. Alles wird voll sein von blauem und rotem Schnee, die Menschen werden nicht mehr durchkommen, und der Schnee wird die Menschen fressen... Dann wird Namsáui bis zur Savanne am Ufer des Meeres herabsteigen..., und so kommt er wirklich zur Savanne, und (auch) der Hagel kommt hin...“ (13, 7 ff.). Dasselbe, gedrängter, sagt der gegen ihn gerichtete Gesang (115): „Wenn man den Gesang nicht hat, dann pflegt er einem leibhaftig in Menschengestalt zu erscheinen und einen anzureden... Dann kann man im Gebirge auf den Wegen nicht gehen, da alles voll Schnee liegt und der Schnee die Hütten versperrt. Dann frißt (Namsáui) einen...“¹ Sonst wurde noch folgendes von ihm erzählt: Indem er durch das Gebirge geht, verursacht er, daß der Regen nicht aufhört. Er erscheint den Eingeschnitten in doppelter Menschengröße und tötet sie durch die Kälte, die er ausströmt, so daß nur die Knochen übrigbleiben. Einer, der ihn im Hagel sah, berichtete, daß es vier Männer und vier Frauen gewesen seien. Als Namsáui einst in einer Höhle schlief, entriß ihm jemand das Gesicht. Die betreffende Maske sei in Takina, sei rot und habe lange, gestielte Augen und sehr lange Nase. So sei er auch den Menschen erschienen, seine Kleider seien aber blau bzw. rot gewesen. Der blaue (grüne), rote und weiße Regen, der blaue und rote Schnee, die blauen Kleider und das rote Gesicht Namsáui's entsprechen einander und den blauen, roten und weißen Muscheln, die Fieberfrost bzw. Fieberhitze bringen (vgl. S. 391). Blau oder grün (*ataši*) bedeutet das Kalte, rot (*atsuši*) vom Stamm *su*², und weiß (*abutši*) vom Stamm *mu*³ bedeuten das Glänzende, Helle und das Feuer, das in dem Sinne des Kágaba unzertrennlich ist, weshalb er ohne Rücksicht auf die Farbe von rotem Schnee und von weißem und rotem Regen spricht. Deshalb kann auch Namsáui mit den blitzenden Donnerdämonen zusammengestellt werden, und diese selbst haben direkte innere Beziehungen zu Regen, Schnee und Hagel. Der Name Namsáui dagegen dürfte gleich *nabusavi* sein, von *nabu*, Kälte, das in *nabugala*, Frost, Eis, *nabulúei*, die Schneekette, *nabla*, weiß usw. erscheint, und *zábihi*, herabsteigen.

Es ist bezeichnend, daß diesen Unwetter- und Donnerdämonen gar nichts Segenbringendes nachgesagt wird. Der Mensch hat sich nur vor ihnen zu schützen. Die Sonnen- und Feurdämonen dagegen stiften viel Nutzen, Trocken-

¹ Vgl. auch den Gesang gegen den Schnee 116.

² Vgl. S. 395.

³ Vgl. S. 388.

heit und auch Regen, man muß jedoch jedes zu seiner Zeit regeln, um Ge-
deihen der Feldfrüchte zu erlangen. Nur Žántana mit seiner Flut ist ein be-
sonderer Fall. Aber wegen ihrer Eigenschaft als Krankheitsdämonen ist man
mit ihrer eigenen Hilfe auf stete Abwehr bedacht. Überwiegend wohlthätig sind
auch die Wasserdämonen, die Mütter der Seen. An die Stelle der Mütter der
einzelnen Seen setzt man einen allgemeinen männlichen Dämon, der über-
mäßige Wolkenbildung hervorruft und demnach zu ihrer Vertreibung angehalten
wird. In dieser letzteren Eigenschaft ist er die Nimakukuimaske (*nimakukui*
uákai), von *nima* = *niva*, *niva*, das von Wasser Erfüllte, der See, und *kukui*,
groß. Die Maske setzte man im Kasikiále und in Sekaino auf, um den vom
Meere aufsteigenden feinen Regen oder dichten Nebel zu zerteilen und den
Schnee hoch oben im Gebirge zu beseitigen, damit Trockenzeit eintrete. Zu
dem Zwecke riefen die Priester, d. h. der Maskenträger, einen starken Wind
herbei (88).

Diese Art, die Wolken zu beseitigen, gibt uns die Erklärung für einen
anderen Maskendämon Hukaváluakai, die Hukavalumaske. „Wenn von der
Küstensavanne bis zum Gebirge alles voll Wolken war, mußte die Hukavalu-
maske singen, um die Wolken zu zerstreuen, damit Helligkeit eintrete“ (97).
Es handelt sich also wohl um einen Winddämon, und der Name dürfte als
Hauptsache *hu-huí* enthalten, das das Anblasen mit dem Hauch des Mundes
bedeutet und z. B. in *huíši* (die Flöte blasen) und in *huí akalēši* (zauberisch
einen anblasen) vorkommt.

Die Mütter der Seen, deren es sehr viele gibt, sind zugleich die Mütter
der aus ihnen entspringenden Flüsse (6, 9), des Regens (118) und damit der
Feldfrüchte. Man behauptet sogar, daß die Seen sich füllen, bevor der Regen
einsetzt, wodurch sie sich als direkte Ursache des Regens ausweisen. Daher
stehen sie in diesen Beziehungen der Allmutter nahe, die auch um Regen an-
gerufen wird (32. 33), und es ist erklärlich, daß ein Teil als ihre Töchter
aufgeführt wird (vgl. S. 379). Obwohl meines Wissens keine Masken von ihnen
vorhanden sind, muß man doch aus einer Stelle (94) schließen, daß man eine
oder die andere von ihnen darstellte, um so durch sie selbst auf den Regen usw.
einzuwirken: „In dieser Weise sang Mutter Túrlíue¹ (der Quellsee des Rio
Surivaka) ihrem Steintäschchen und den Steintäschchen aller vier Frauenge-
schlechter. Diese Mutter ist die Mutter der Feldfrüchte, der Tempel, des Fest-
schmucks und aller Dinge... Túrlíue befahl: „In dieser Weise soll man mir
singen.“ „Sie sang ihrem Steintäschchen“ bedeutet, daß sie tanzend die Zere-
monien mit den Zaubersteinchen vornahm, die in einem kleinen Täschchen
aufbewahrt werden; also wurde sie dargestellt.

Ein anderer Gesang (99) richtet sich an Mutter Duamáliue¹, den Quell-
see des Rio Noavaka und Nuameizi: „Auf diese Weise sang man zur Mutter
Duamáliue, der Mutter der Flüsse, damit diese nicht austrocknen. (Auch) die
Mutter der Feldfrüchte ist sie.“ Zu viel Wasser spendet dagegen Mutter Kua-
málíue, der Quellsee des Rio Guamaka (114): „Kumálíue, die Mutter der
Flüsse, pflegte Böses gegen die Feldfrüchte zu sinnen. Sie pflegte die Kartoffeln

¹ Liue = *niva*, See.

in Fäulnis zu versetzen... Deshalb überredeten die Priester diesen See auf jede Weise (es nicht zu tun).“ Die Töchter der Seen (*mejvañkukuikuejtsi münzikuej*) werden die kleinen schwarzen Frösche (*mañkui vulu*) genannt. „Wenn diese beginnen, den Regen zu rufen, dann muß man der Mutter des Regens singen, damit es regne“ (94). Ebenso wird von den weißen Fröschen (*goñsá* oder *mañkui butsi*) gesungen, daß sie „quaken, damit es regne“ (38).

Gewisse Handlungen, die man an einem See vornimmt, erzürnen ihn. So gingen zwei Jäger, die Steine in den See Eivalue warfen, in dem See zugrunde (58, 4f.).

Im allgemeinen gelten alle Seen mit Abfluß als gute Seen (*mejvañkukui asejavakuej*). Diese ließ daher Híuika „auf allen Bergen als Mütter der Flüsse bestehen, alle bösen Mütter aber, die Menschen verschlingenden, brachte er zum Abfluß“ (6, 9). Die letzteren sind die Töchter von Navuvá (Frost, Eis) (6, 15). Trotzdem aber bestehen einige noch heute. „Daher kommt es, daß es vom unteren Ende der Savanne von Takina bis zum oberen Ende an der Mündung des Rio Sekaino Sümpfe (*tsuikalakuej*) gibt, die Töchter von Navuvá.“ Die Allmutter Gauteóvañ schuf Navuvá als Mensch und als Schlange, daher sind auch ihre kleinen Kinder (*uáua*), die Híuika unter dem Seespiegel in einem Topfe verbrannte, kleine Schlangen (*iarvi vülukuej*) (6, 13), und sie selbst lebt in Tarvizaitši (wohl: dem Schlangenort) jenseits der Schneeberge (Nabulúei). Sie ist so böseartig, daß man mit ihr kein Abkommen treffen kann, denn sie „sagte zu den älteren Brüdern und Priestern: ‚Ihr sollt mich nicht anreden (nicht auf mich einwirken)‘“ (6, 17).

Alle bisher genannten Wesen sind reine Naturdämonen, d. h. sie verdanken ihr Vorhandensein äußeren Natureindrücken, obwohl ihr Wirkungskreis im menschlichen Leben sich durch die Bedürfnisse und Wünsche des Menschen bestimmt. Solcher gibt es noch eine Anzahl mehr, nur läßt sich ihr Wesen aus Mangel an Nachrichten nicht genau bestimmen. Man kennt sie als eine Art Spukwesen des Gebirges, zu deren Vorstellung außer einem Natureindruck die Phantasie bedeutend mitgewirkt hat, die aber keine religiöse Bedeutung haben. Zum Teil sind sie wohl nur durch fremde Erzählungen eingeführt. So stellt man sich Taimú, den Gegner Níualue's (9, 3ff.), als einen Mann vor, der ein Auge vorn und zwei hinten und Zähne im Munde und im After habe, weil er mit beiden Seiten zugleich essen könne. „Ältere Schwester (*nu*) Saumá, die als jüngere Schwester des Riesensperbers (*ulubuej*) und Verfolgerin Níualue's in derselben Erzählung (9, 26ff.) erscheint, ist ein weibliches Waldwesen und schreit *hu hu hu*. Wer sie sieht, wird halb wahnsinnig und dann von ihr weggeschleppt. Ein ähnlicher weiblicher Dämon sei Heiluksava. Auch Uluksava erscheint als Frau und schreit wie ein Küken in der Morgenfrühe und während der Nacht. Ubataši (Blau- oder Grünauge) und Haktami, männliche Dämonen, verkörpern das Echo. Bei dem ersteren sind nicht nur die Augen, sondern auch die Haut, das Haar, das Blut und die Knochen blau bzw. grün.

Dämonische Tiere, den Puma, Frösche und Schlangen, haben wir schon kennen gelernt. Der Puma Kašindukua verkörpert das Feuer und die Krankheiten, die Schlangen stellen die bösen Seen dar und der Frosch ruft den Regen. Dasselbe tut eine Affenart: *guivi*, wenn sie schreit. Der Vogel *nuksasa*

hat offenbar wegen seiner rotgelben Beine und seines gleichfarbigen Schnabels Einfluß darauf, daß die Blätter nicht verwelken, da er zur Sonne gehört. Andererseits sichert ihm dieselbe Farbe geschlechtlichen Einfluß (vgl. Kap. V) und man singt ihm deshalb bei der Taufe. Andere Tiere sind dämonischer Natur, weil sie Unheil oder den Tod vorhersagen. Der *mukurito*, „ein Zauber- vogel, der mit dir sein Spiel treibt (*hurluvá*)“, pflegt dich zu rufen, daß du krank wirst oder daß ein Jaguar herauskommt, da er dem Tiere vorangeht“ (48). „Wenn der *guivuka*², der Vogel des Gebirges, sich auf die Spitze des Tempels setzt und singt, erschreckt er dich und gibt dir Kunde: „Älterer Bruder, du stirbst““ (73). Wer die Eule (*suñhui*) abends spät schreien hört, muß sterben. Der kleine Vogel *kakšeisei*, der sehr selten singt, kündigt dadurch schwere Krankheit an, und der weiße Vogel *šukala*, der in der Nacht singt, den Tod. Wer die seltene Fischotter (*naui* oder *nauikala*, sp. *perro de agua*) flußab- wärts schwimmen sieht, weiß, daß einer aus seiner Familie sterben muß. Ebenso kündigt die große Kröte (*maykui teima*), wenn sie in der Hütte quakt oder dadurch, daß sie auf einen der niedrigen Sitzschemel ihren Kot legt, den Tod an (vgl. S. 341).

Tatsächlich gibt es nur wenige solche Tiere, die einen derartigen zaube- rischen Einfluß ausüben. Ihre natürlichen schädigenden Wirkungen oder ihre Bedeutung als Festspeise und Festschmuck stehen weit mehr im Vordergrund. Aber auch da sind es nicht gewöhnliche Tiere, wie wir sie sehen, sondern Wesen, mit denen man verhandelt, die man als etwas Besonderes preist oder deren frühere menschliche Natur man hervorhebt. „Die Ameise schlug vor: „Man soll gegen mich in dieser Weise singen, sobald ich Übles tue...““ (46, vgl. 21). „Der kleine Sperber selbst sagte, daß er der Gehilfe des großen Sperbers und des Tempels sein werde. Er sagte, daß er nichts Böses tun und dort nur Heuschrecken, Schmetterlinge und Eidechsen... fressen werde“ (69). „Dem großen Sperber (*kúikui*)... muß man in dieser Weise singen, damit er den kleinen Sperber beaufsichtige... und damit er nicht auch Hühner zu fressen beginne“ (68). Man sagt dem großen Sperber nämlich nach, daß er den kleinen töte, wenn dieser Hühner jage: „Gleich einem Gehilfen des Tempels ist er (der große)“ (68, 1). „Dem roten Vogel (Arara)... muß man in dieser Weise singen, wenn man ihn (auf das Haupt) setzt, um zu tanzen“ (49). „Das Gürteltier allein ist des Tempelberges Größe (*sēkuava*), sein Fleisch gehört dem Tempel und der Mutter. Ihn wird man als Festspeise essen“ (52). „Die Kágaba veranstalteten dem Krebs in frühester Zeit den Tanz der Kágaba... Seine Hoheit (*sēkuava*) lebt am Ufer des Meeres unter dem Wasser...“ (53, 1). „Die Hirsche... waren... göttliche Menschen (*aluna kágabakuei*), aber ihre magische Kraft (*šibalama* = Gesang) ging verloren, worauf sie auf vier Beinen gingen... Heute gehört ihr Fleisch den Tempelnovizen und den Priestern...“ (63). „So sang der Kolibri, als er noch ein großer Mensch war“ (71), wes- halb er der „große Grüne“ (*tašukukui*) genannt wird. „In dieser Weise sang Vater Aluañuíko dem großen Geier, als dieser noch ein Mensch war. Vater

¹ Eigentlich Spielvogel (von *hurlēši* und *nuva*), Übersetzung *brujo* (Zauberer). Er ist von der Größe eines Arara mit weißer Brust und schwarzen, weiß gestreiften Flügeln.

² Ein kleiner, rötlicher Vogel.

Aluañuiko gab ihm ein Messer und neun Pfeile, damit er sich Fleisch verschaffe...“ (130, 1).]

Von dem bloßen Gesange oder Tanze, den man einem Tier widmet, bis zur Schaffung eines Maskendämons in Tiergestalt ist nur ein kleiner Schritt. Dann tanzt eben die Maske und wirkt auf die durch sie verkörperten Tiere ein wie sonst der Tanz allein. Die Tänze, die den Tieren gewidmet sind, sollen sie sowieso nachahmen, so wenig das dem Beschauer auch zum Bewußtsein kommt (vgl. Kap. V). Um die Fledermäuse, deren Biß den Haustieren tödlich ist, zu verschrecken, hängt man z. B. einfach rhombenartige Nachbildungen von ihnen aus Schlingpflanzen an das Gestell auf manchen Tempeln und Häusern (vgl. auch Ges. 132) (Abb. 20). Gewöhnlich hat die Maske aber mehr Gewalt als nur über eine Tiergattung und ihr wird entsprechend ein ganzer Gesang allein gewidmet. „Man muß dem Kolibri (*sinduli*) singen, denn allen Arten von Vögeln, die die Feldfrüchte fressen, sagte durch diesen (Gesang) die Kolibrimaske (*sinduli uākaj*), daß die Vögel die Feldfrüchte nicht fressen sollen“ (110, 1). „Er ist der Herrscher über alle Vögel“ wurde mir erläutert. Seine Maske — sein Gesicht, das man ihm abnahm — ist menschlich, hat aber einen Vogelschnabel. Auch sonst nimmt der Kolibri eine hervorragende Stellung ein (71, 72).

Eine andere Tierdämonenmaske war Mutter Nabsušamaske (*hava nabsuša uākaj*), die Mutter der Tiere (*nablulatši hava*) (86, 1; vgl. 98, 1). Augenscheinlich ist Nabsuša = *nañlula*, denn wenn man schreibt Nabzuša, ist die entsprechende Umwandlung der Konsonanten nach den Lautgesetzen möglich. Diese Maske sang allen Vögeln der Küstenebene und des Gebirges und „legte ihnen Zaubermittel aus, damit die Vögel nicht zugrunde gehen, da sie sah, daß alle diese im Tempel (als Festschmuck) gebraucht werden würden“. Die Vögel des Gebirges aber, soweit sie die Feldfrüchte fressen, überredete sie, daß sie die Feldfrüchte nicht fressen (86).

Auch ein Vater der Vögel (*nuvalula hatej*) im Himmel mit Namen Geiatšungui wird in einem Gesang zum Besten der festlichen Frucht Canchi erwähnt, die der kleine Papagei (*hisá kuakulú*) nicht herabwerfen solle. „Als wenn einer zum Vater der Vögel im Himmel nach der Canchifrucht ginge, so mußte man singen“ (126). Hier muß man sich erinnern, daß nach dem Raub dieser Frucht aus dem Himmel Sintana die verfolgenden „Häuptlinge, die als Menschen im Himmel lebten“, „als alle Arten von Vögeln aussetzte... als Kolibris, als Papageien (*kuakulú*) und männliche und weibliche Spechte“ (6, 17, 27). Als Besitzer der Canchifrucht wird daher mit einem gewissen Recht der Vater der Vögel namhaft gemacht¹.

Mit diesem Geiatšungui zusammenzustellen ist der „Vater Žalakšungui“, was ein anderer Name des (59, 5) erwähnten Priesters von Noavaka Seižatana sein soll. Er sang einen „Tanz des Himmels“ für die von auswärts (d. h. vom Himmel) gekommenen (*zalatyzala*) Feldfrüchte in der Zeit, wo der Vogel *šukui*

¹ Ein Vater der Vögel im Himmel kommt auch in der Erzählung von Níualue wiederholt vor (9, 21, 29ff., 56f.). Seine Diener sind die Raben, die immer Sonnenrablen (*mama šejká*) genannt werden, so auch im Gesange 130, 5. Dieser Lichtname paßt zu Geiatšungui (vgl. weiter unten), und das schwarze Rabenkleid erinnert an die schwarze Sonnensurlimaske (vgl. S. 389).



Abb. 1. Mein Gefährte Telesforo Gutierrez mit einem Kopfputz (*sánkale*), der beim Tanz mit Federn besteckt u. mit einem bunten Gürtel umwunden wird, aus dem Tempel von Takina.



Abb. 2. Goajiro-Mann.



Abb. 3 a, b. Goajiro-Frau, von vorne und von der Seite.



Abb. 4. Dorf San Miguel, vom jenseitigen Ufer des Rio San Miguel.



Abb. 5. Die drei Tempel von Takina.



Abb. 6. Wächter der Tempel von Takina, in der Hand den Valkbahälter (*poporo*).



Abb. 7. Dorf San Francisco.



Abb. 8. Mein Gewährsmann José Salavata und seine Frau.



Abb. 9. Witwen mit ihren Kindern.



Abb. 10a, b. Lorenzo Simungama, von vorn und von der Seite.



Abb. 11. Hauptfrau (links), zwei Nebenfrauen (die dritte und fünfte von links) und zwei Töchter des Häuptlings Silvestre Lavata. Die eine Tochter trägt einen Säugling; vgl. Abb. 12.



Abb. 13. Brücke über den Rio Noavaka.



Abb. 14. Dorf Palomino, im Hintergrunde die Schneekette.



Abb. 12. Margarita, Tochter Silvestres,
ein Kind auf dem Rücken tragend;
vgl. Abb. 11.



Abb. 15. Priester Jacinto und Häuptling Silvestre von
Palomino.

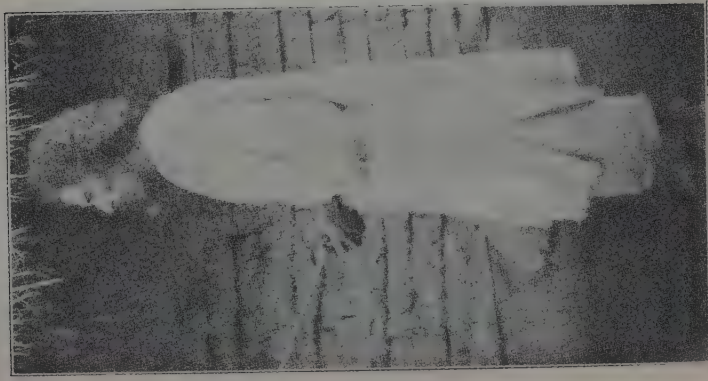


Abb. 16. Priester Jacinto Garavito,
Seitenansicht.



Abb. 17. Priester Miguel Nolavita von Mukāngalakue und
sein Dolmetscher Trinidad Noivita.

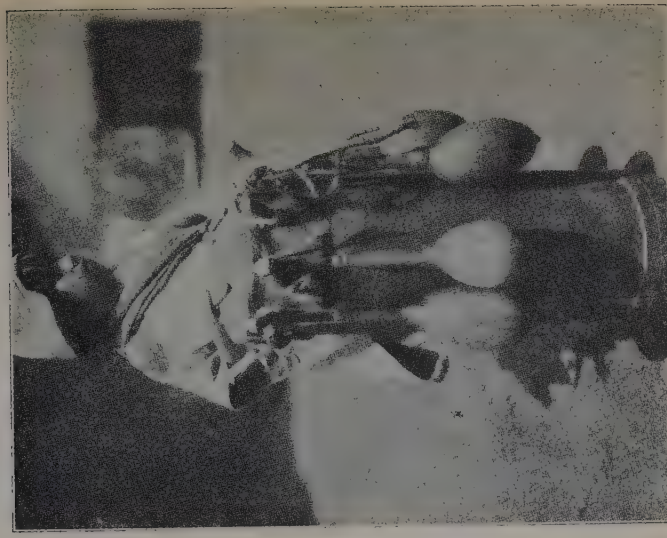


Abb. 18. Große Felltrommel des Tempels von Palomino,
wohl einheimischen Ursprungs. Ringsherum hängen Rasseln.



Abb. 19. Dorf Noavaka, rechts der Tempel mit länglichem Aufsatz.



Abb. 20. Tempel mit rundem Aufsatz, Kasikiäle.



Abb. 21. Tempel mit länglichem Aufsatz, Takina.

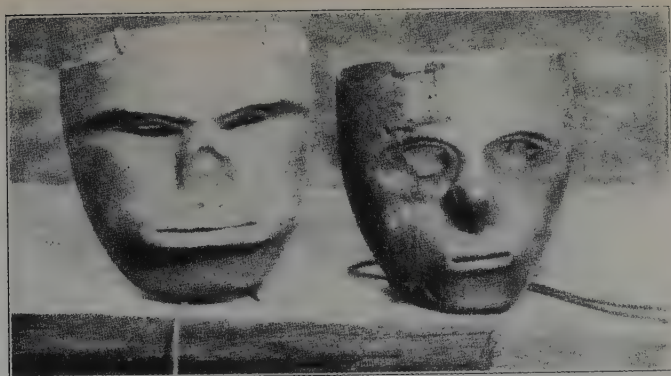


Abb. 22 a, b. Sonnenmaske (*mama uākaŋi*) und Großsonnenmaske (*mama nuikukui uākaŋi* oder *malkultše*) aus Noavaka.

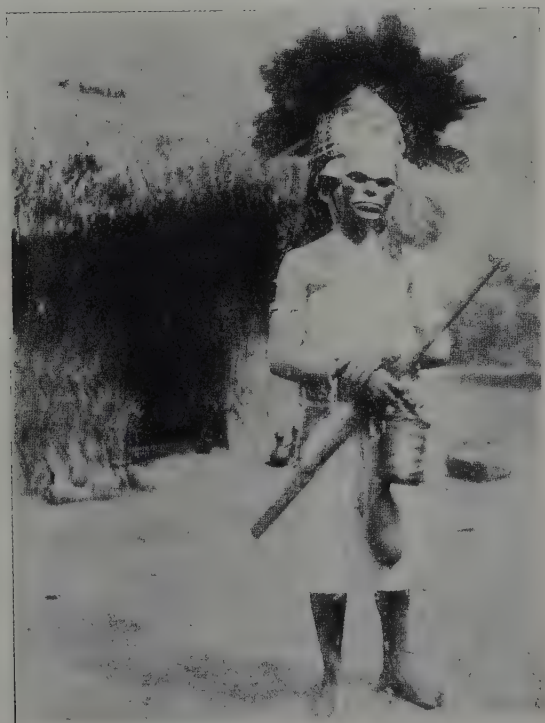


Abb. 23. Sonnen-Surli-Maske (*mama surli uākaŋi*) mit Körbchen (*kāku*) für die Steinopfer, Keule (*haduka*) und Kopfsputz aus Federn der Truthenne.

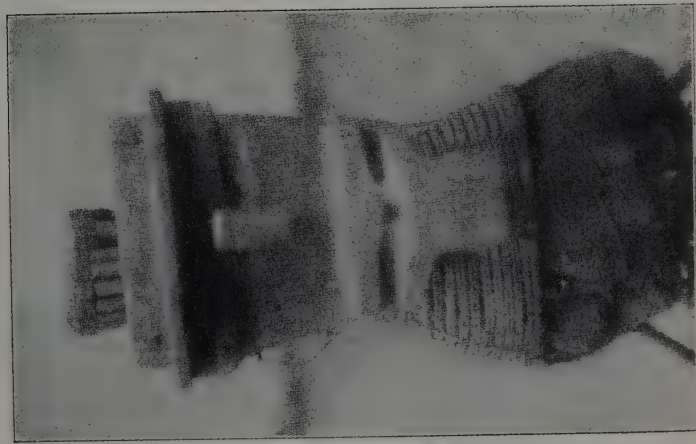


Abb. 24. Suvalyi-Maske aus Noavaka, anscheinend auf dem Kopfe getragen; ist auf vierbeinigen, mit Netzwerk gepolsterten Stuhl gesetzt, wie sie für die Kopfsitze (*sankále*) gebraucht werden.



Abb. 25 a, b. Zwei Masken von Großmutter Muikuli, von vorn und von der Seite.



Abb. 26 a, b. *Meizāñhi*-Maske, von vorne und von der Seite.



Abb. 27 a, b. Amtsstab mit der Figur der Göttin *Gaiteōvañ* (?), von vorne und von der Seite.



Abb. 28 a—c. Amtsstab mit der Figur von *Kultšavitabagya* (?) und *Gaunaulue*. Vorder-, Rück- und Seitenansicht.



Abb. 29. Amtsstab mit der Figur der Mutter *Aluetsama*.



Abb. 30 *a, b.* *Muluku-Maske*, von vorn und von der Seite.



Abb. 31. *Hisé-Maske*.

vom Himmel herabkam (103). Hier ist der Name Žalakšuñgui augenscheinlich Bezeichnung eines Maskendämons, der mit der Person des Priesters Seižatana verbunden ist. Denn Žalakšuñgui ist wohl nichts weiter als der von auswärts kommende (*zala*) Vogel *šukui* selbst, der die Ernte bringt. Da er gelben Schnabel und gelbe Füße hat, so enthält er im Namen die Silbe *šu*, die rot bedeutet¹, ebenso wie vielleicht Geiatsuñgui, der Vater der Vögel, dessen Name außerdem *gej* (= Brennholz, Feuer)² enthält.

Ebenso ist der Name des Vaters Huivitsukui wohl kein Name eines Priesters, sondern einer Maske. Denn „er hatte einen Schnabel wie ein Vogel. Da blies Vater Huivitsukui: *hui* und setzte ein Geschöpf wie einen Vogel ins Gebirge“. Daher ist wohl sein Name entstanden. Auch er sang wie die Kolibri-maske, daß die Vögel die Früchte nicht fressen sollen (117).

Eine besondere Abart der Naturdämonen bilden diejenigen, die menschliche Tätigkeiten verkörpern, obwohl sie in Anlehnung an die Natur geschaffen sind. Denn sie würden nicht vorhanden sein, wenn sie nicht eine vorbildliche oder beschützende Bedeutung für die Tätigkeit des Menschen hätten. Ein solcher ist z. B. Dibunšiza von *nibuni* (Meer), wörtlich: das ans Licht kommende weite Wasser. Man sah ihn früher im Gebirge, er trug eine Kappe (*namto*) mit einem Augenschirm (*nuka*) vom Panzer der Karettschildkröte, wie er früher gebräuchlich war. Von ihm wird in einem Gesange (106) erzählt, daß er einen Tempelberg, ein Zauberhaus (*aluna hui*), baute, genau in derselben Weise, wie der Hausbau vor sich geht, soweit der Bau aus Lehm in Betracht kommt. Er ist also der Patron des Hausbaues und wird deshalb im Anfang der trockenen Zeit im Dezember besungen.

Der Meižañhimaskendämon (Abb. 26 a, b) leitet seinen Namen von *ižvejši*, Wendungen mit den Zaubersteinen, um den zu schützenden Gegenstand machen, *mejžagetse*, gebogen usw., ab. Er hat nämlich die Aufgabe, die Feldfrüchte auf diese Weise zu weihen (80) und wird als der Gehilfe der Suvalyimaske, des Herrn der Tempelberge, Flüsse, Donner und Feldfrüchte, bezeichnet.

Noch deutlicher als Vorbild und Abbild der menschlichen Tätigkeiten sind Häuptling Gaunaulúe und Mutter Aluetsama, von denen man zunächst annehmen könnte, daß es Vorfahren seien, deren Andenken als Menschen durch Gesänge erhalten bleiben sollte. Dem widerspricht aber die Angabe, daß beide sich das Gesicht abnahmen und auf einer Keule (*hatuka*), einem Amtsstab (*alakalyi kálvale*) zurückließen³ (121, 3f.). Dieses Zepter mit einer geschnitzten Doppelfigur ist angeblich noch in Noavaka vorhanden, doch wurden mir die Doppelfiguren eines solchen Stabes von dort als Gaunaulúe und Kultšavitabauya erklärt (Abb. 28 a-c), während Aluetsama allein auf einer Keule abgebildet war (Abb. 29). Da es Bildnisse bzw. Masken ausnahmslos nur von Dämonen gibt, um dadurch auf diese einwirken zu können — das

¹ Vgl. sub vocibus *šukasabuėj*, *šuknuginakaj*, *šukuėj*, *šukuťši*.

² Vgl. *gej ahuťši* (Brennholz [= Feuer] anblasen); *gē* (Feuer) in Marokasa; *a* (sein [Poss.-Pron.]). Über den Wechsel von *k* und *ng* siehe die Grammatik.

³ Vgl. den Amtsstab des Priesters Tininti, der lediglich als Besitzer anzusehen ist, während die dargestellte Figur etwas anderes darstellen muß, vielleicht die Allmutter (vgl. S. 379 und Abb. 27 a, b).

eine Beispiel von einer Goldfigur der Allmutter, eines Mittelgliedes zwischen Dämonen und Vorfahren, bildet nur die Bestätigung der Regel — so ist auch in diesem Falle nur an Dämonen zu denken. Gaunaulúe, den die Endung *uue* als Name eines Berges kennzeichnet, wird als der frühere Tempel von Noavaka bezeichnet, der sich in den Berg Gaunaulúe verwandelte. Von ihm heißt es: „Die Hirsche waren vormals die Töchter eines Berges, als dieser noch ein Mensch war. Sie waren alle Töchter des Häuptlings Gaunaulúe¹, des Berges...“ (63, 1). Daraus, daß in der Gegend dieses Berges früher der alte Tempel von Noavaka angenommen wurde, erklärt es sich, wenn er im Gesange (120) als Häuptling der Leute (von Noavaka) behandelt wird: „Gegen den Häuptling Gaunaulúe sang man und sang von seinen Leuten, daß er sie schließlich verderben werde. Zuerst vernichtete er eine Schar von neunzig und zum zweiten- bis viertenmal verdarb er je neunzig seiner Leute. Als Häuptling und Herrscher besaß er keine Größe. Deshalb darf jemand, den man als Obrigkeit hat, seine Leute nicht strafen.“ Es handelt sich also um eine magische Schutzmaßregel, wenn ein neuer Priester, der bekanntlich zugleich Häuptling ist, seine Stellung antritt, damit er nicht durch zu harte Strafen, besonders Hungerstrafen, seine Leute zur Auswanderung zwingt und ins Verderben jagt. Damit stimmt, daß der Gesang bei der Einsetzung eines neuen Regierungskommissärs gesungen wird.

Sein Gegenstück ist Mutter Aluetsama, deren Bild mit dem von Gaunaulúe angeblich auf demselben Amtsstabe ist, und deren Gesang bei derselben Gelegenheit gesungen wird. Sie wird deshab *kasika* genannt, was die weibliche Form von *kasike* = *mama* (Priester) ist (vgl. S. 365). Da es nie herrschende Priesterfrauen gegeben hat, so ist klar, daß es sich um eine symbolische, d. h. dämonische Gestalt handelt, die zu dieser Rolle nur genommen ist, weil die „Mütter“ als Naturdämonen fast stets das Segensreiche der Natur im Gedeihen der Feldfrüchte usw. verkörpern. „Mutter Aluetsama ist die Beschützerin (*kasika*) der Witwen, die Mutter der Untergebenen und der Waisen, die Mutter der Obrigkeiten, Priester und alten Frauen. Mutter Aluetsama ist die Mutter der Flüsse und Feldfrüchte. In dieser Weise sang man der Mutter, damit die Witwen und Untergebenen nicht auswandern und auch dem Häuptling Gaunaulúe, denn auch Häuptling Gaunaulúe war die Obrigkeit der Leute“ (121, 1f.).

Eine entsprechende dämonische Gestalt, den Häuptling Muluku, hat man als Verkörperung der priesterlichen Gewalt geschaffen (Abb. 30a, b). „Über alle Festgeräte war Meister (*alakalyi*) Muluku Herr und Oberhaupt (*húgukui makú*)... So kam es, daß Muluku als alleiniger Herr über die (Priester) gebot. Allen Priestern, die vorhanden waren, durfte Muluku allein befehlen. Wo früher Priester und Oberhäupter der Kágaba bestanden, sandte Meister Muluku ihnen die priesterlichen Worte (*muligeba*)“ (56, 3ff.). Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man von diesem Wort *muligeba* den Namen Muluku ableitet. Denn das Wort, d. h. der Gesang und Tanz umfaßt die Haupttätigkeit und Macht der Priester. „Wenn man heute keine Worte (*muligeba*) dagegen besitzt, dann...“

¹ Da der Hirsch *bunkueí* das Feuer bedeutet (S. 379), so ist wohl auch die Silbe *gay* in Gaunaulúe auf *gaukséi* (Feuer) zurückzuführen, wie im Namen der Allmutter Gauteóvañ.

(13, 7) folgt alles Unheil. Und es ist nur eine selbstverständliche Erweiterung dieser priesterlichen Macht Muluku's, wenn es heißt: „Dieser war der Lenker der Welt, der Herr über alle Arten Bäume und Krankheiten... der Herr des Regens und der Trockenheit... der Lenker des Donners und aller Dinge“¹ (56, 1 ff.). „Damals lebten alle glücklich und in Ruhe, Krankheiten und Schmerzen gab es nicht“ (56, 5). Als nun die Kolumbianer kamen und die Gesänge sich verloren, da wollte man Muluku vom Wohnsitz der Allmutter Gauteóvañ, die ihn auch geschaffen hatte, zurückholen. Das war zwar unmöglich, aber sie selbst und Priester Namsiku nahmen ihm das Gesicht ab (56, 6 ff.), damit die Priester durch sie seine Macht ausüben konnten.

Mit welcher Folgerichtigkeit die Kágaba ihre Anschauung von der Beherrschung der Dämonen durchgeführt haben, dafür liefert den besten Beweis das Vorhandensein der Hiséimáske, d. h. des Totenmaskendämons. Ohne die Tätigkeit dieser Maske zu kennen, müßte man nach den bisherigen Erkenntnissen von vornherein annehmen, daß hier der Tote oder Totendämon dazu gebraucht werde, um die Menschen vor dem Tode zu bewahren. Das ergibt sich zwar nicht ohne weiteres aus den Aufgaben dieser Maske, aber aus dem merkwürdigen Namen *hiséj huvéj* für alle Arten des in Maisblätter gehüllten² zauberischen Steinpulvers, das für die verschiedensten Schutzzwecke, besonders aber als Mittel gegen Krankheit und zur Vertreibung der Toten gebraucht wird. Ein Mittel gegen den Tod ist zugleich ein Mittel des Toten ebenso wie ein Gesang gegen einen Dämon ein Gesang des betreffenden Maskendämons ist. Nun ist die Hiséimáske ein Dämon, der für alle Vorbereitungen zum Feste, insbesondere für die Festspeisen zu sorgen hat. Unter diesen wiederum wird die Speise für die Taufe besonders erwähnt (27, 2), die ebenso wie der ganze Taufakt dazu bestimmt ist, den Neugeborenen am Leben zu erhalten. Ferner heißt auch die Hütte für den ersten Beischlaf des neuvermählten Paares *hiséj huvéj* wie das Steinpulver in seiner Umhüllung, weil es hier wie bei der Taufe gilt, das zukünftige Leben zu erhalten. Und endlich ist es eine der vornehmsten Aufgaben bei jedem Feste, die Tänzer und das ganze Dorf vor Krankheiten zu schützen. Wir müssen annehmen, daß diesem Zwecke auch die Festspeisen mehr dienen, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Eine besondere Sorge bildete daher für die Hiséimáske die Sorge für die als Festspeise gebrauchte Canchifrukt, wozu ein besonderer zweitägiger Tanz gehörte, damit die Frucht nicht von den Tieren gefressen werde. Wenn man sich an den himmlischen Ursprung dieser Frucht und an die umständliche Erzählung von ihrer Ausbreitung über das Land der Kágaba erinnert (5, 23 ff.), so darf man daraus auf die Bedeutung als Festspeise schließen, und zwar auf ihre Bedeutung für die Gesundheit, weil eben die „Totenmaske“ die Sorge dafür übernommen hat. Unter anderem sagt Hiséimáske: „Fegt vor dem Tempel, fegt den Unrat gut zusammen, damit kein Puma und keine Schlange mich fresse, (denn) davor habe ich Angst“ (31, 5). Das heißt aus der Entwicklungsgeschichte dieses Dämons heraus gesprochen: Das Fegen vor dem Tempel

¹ Im Text sind die beiden letzten Wortgruppen umgestellt.

² *Ahuba* = Hülle.

muß geschehen, daß keine Krankheit komme, denn der Puma verkörpert diese. Und bei der Schlange kann man wohl direkt an den tötlichen Biß der Giftschlangen denken, die dort recht häufig sind. Da seine Maske mit dem schnauzenartigen Rachen und großen Zähnen darin den Puma darstellen soll und sie auf beiden Seiten eine geschnitzte Schlange trägt (Abb. 31), so ist dadurch deutlich ausgedrückt, daß die Schlange ebenso wie die Krankheit zu seinem Wesen gehört. Weil die Allmutter selbst gerade für alle Zeremonien sorgt (S. 378), so kommt er zum Feste von ihr her und kehrt nachher zu ihr zurück in seinen Tempelberg (31, 7). Er wohnt bei ihr wie der ihm verwandte priesterliche Dämon Muluku (S. 402). Und wie dieser früher auf Erden lebte, so sorgte Hiséimaske schon für die Canchifrucht, „als er noch ein Mensch war“, d. h. als er noch lebte (27, 2). Auch diese Maske gehört also zu den Tätigkeitsdämonen wie die vorhergehenden Wesen, weil sie die menschlichen Mittel gegen Krankheit und Tod verkörpert, aber sie lehnt sich nicht mehr an die Natur an. Die neue Grundlage ist eine ideelle: Der Tod oder der Tote.

(Fortsetzung folgt.)



Elementare Wortschöpfung.

Von Univ.-Prof. Dr. WILHELM OEHL, Freiburg (Schweiz).

(Fortsetzung.)

§ 4. Schlucken haben, schlucksen.

Beim Husten und Rülpsen handelt es sich im wesentlichen um ein starkes, geräuschvolles *Ausatmen*. Dagegen handelt es sich beim Schlucken oder Schluchzen (auch Schluckauf, Schlucken, Schnucken usw. — es gibt viele landschaftliche und mundartliche Ausdrücke für diesen Naturlaut) um das eigentümliche Geräusch eines krampfartigen *Einatmens*. Das Schlucksen ist eine plötzliche, unwillkürliche Zusammenziehung des Zwerchfelles, wobei der Lufttritt in die Luftröhre durch plötzlichen Verschuß der Stimmritze mit charakteristisch glucksendem Geräusch unterbrochen wird, welcher krampfartige Vorgang sich mehrmals nacheinander zu wiederholen pflegt. Das Schlucksen erschüttert mit einem kurzen Ruck Kehlkopf, Brust und Unterleib und wird durch Innervation des Zwerchfells verursacht. Diese Innervation kann durch wirkliche Erkrankungen, z. B. des Magens oder Darmes, durch Hysterie usw. veranlaßt sein oder aber durch gelegentlich-zufällige Vorgänge, wie Überfüllung des Magens, heftiges Lachen, heftiges Weinen. Für uns handelt es sich natürlich nur um die Erschütterung des Kehlkopfes und den dadurch erzeugten schlagartig glucksenden Naturlaut, eben das „Schlucksen“. Wir werden in diesem Paragraphen vom Schlucksen ganz im allgemeinen sprechen, ohne Rücksicht auf die jeweiligen Veranlassungen und Begleiterscheinungen im besonderen. Der Sprachgebrauch verschiedener Sprachen ist da nämlich einigermaßen verwickelt und verwirrend. So finden wir im Französischen und Spanischen verschiedene Wörter für das einfache Schlucksen allein und für das vom Weinen begleitete Schlucksen oder Schluchzen: *hoquet* und *hipar* einerseits, *sangloter* und *sollozar* anderseits. Im Deutschen ist die Sache noch schwieriger: unser *schlucken* bedeutet sowohl „singultare“ als „deglutire“ (dieser Doppelsinn könnte möglicherweise, bei fehlender Erklärung in den Wörterbüchern, einen oder den anderen Irrtum in unserem Belegmaterial verursacht haben; vgl. Einleitung, S. 587); unser *schluchzen* bedeutet nach dem GRIMM'schen Wörterbuche „1. den Schlucken haben, krampfhaft schlucken müssen; 2. von dem krampfhaften Schlucken bei seelischem Schmerze, das mit starkem Weinen verbunden ist; 3. in freierer Anwendung im Sinne von ‚mit heftigem, krankhaftem Weinen hervorbringen‘“ — in welcher letzterer Bedeutung der ursprüngliche Naturlaut keine Rolle mehr spielt. Endlich finden wir Fälle wie Taraska *hirhirara[ni]* „schluchzen, seufzen, stottern“ mit der für die Schallwörter so charakteristischen Mehrdeutigkeit.

Die phonogenetische Berührung zwischen „Schlucksen“ einerseits und „Husten, Rülpsen, Kotzen“ anderseits, spiegelt sich sprachlich darin wider, daß diese verschiedenen Bedeutungen gelegentlich an einem und demselben Worte haften:

Schwedisch-dialektisch *gylka* schlucksen; kotzen.

Urslawisch, gemeinslawisch *ikati* schlucksen: serbokroatisch *ikavka* Rülps.

Litauisch *žegulys* Schluckser: *žeksėti* Aufstoßen haben.

Litauisch *kliukszėti* schlucksen; Aufstoßen haben.

Tuareg *egr[ɪr]* ich/ schluckse: *yugrɪ* er rülps.

Dinka *ghal* schluchzen; husten.

Tontemboanisch *salē'ko**) hik.

Biloxi *psuki* to hiccuph; to belch.

In anderen Fällen sind die betreffenden Wörter einander sehr ähnlich:

Englisch *cough* husten — *hiccuph* schlucksen.

Französisch-dialektisch *sékā* husten — *sikō* schlucksen.

Slowenisch *gotcati* rülpsen — *kotca se mi* ich habe Schlucksen.

Asante *nkonkon* Keuchhusten — *kokoteko* Schlucksen.

Die lautmalende Interjektion *hi hi* für Schluchzen wird im GRIMM'schen Wörterbuch unter *hi* aus einer Oper von WEISSE belegt: „schluchzendes Weinen ausdrückend: ‚klar weinend hi hi hi hi‘.“ Sonst ist *hi hi* bekanntlich die Lautmalerei für kicherndes Lachen.

Es ist also nicht zu verwundern, wenn der so charakteristische Naturlaut des Schlucksens in allen Sprachen durch eine meist ebenso charakteristische Lautmalerei mit gutturalem Anlaut-, Binnen-, Doppel- oder Mischtypus bezeichnet wird. Diese Lautmalerei ist schon mehrfach von anderen erkannt und festgestellt worden. DIEZ nennt spanisch *hipar* in seinem Et. Wb. „ein Schallwort, wie es wenige gibt“. FRANCK nennt holländisch *hikken* „een klanknabootsend woord“, ebenso UHLENBECK altindisch *hikkati* „onomatopoëtisch“, beide in ihren Et. Wb., ebenso BERNEKER russisch *xnikaf* „lautnachahmend“. MURRAY's Wb. spricht von dem „echoic stem *hick*“. SCHELER's Et. Wb. vermerkt: „*hoquet*, onomatopée.“ W. BANG, „Vom Köktürkischen zum Osmanischen. 2. Über einige schallnachahmende Verba“ (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1919, Nr. 5), S. 10 nennt kirgisisch *ikik* „das Schnucken“ etc., „Schallwort *ik*“.

c) Bantu.

Suaheli *kekefu* schlucksen

Taita *ngengefu* schl.

Kamba *tsetsevu* schl. } *ts* < *k*

Nika *tsetsefu* schl. }

Pogoro *na nankadokolla* schl.

Schibala *nkwikwi* Schluckser

Schuna *i nigwi* Schl.

Thonga *ntjikwana**) schl.

Pahuin *aseghebe*; *nzeseghe* Schl.

Gmbwaga *seku* Schl.

Gbanziri *sekuse* Schl.

d) Sudan.

1. Ewe *hehehe* schluchzend

„ *hedzehedze* Schl.

Asante *kokoteko*; *tekoiteko* Schl.

Ibo *ughele* Schl.

Soso *sekuhi* Schl.

Malinke *sikot* Schl.

3. Masai *a-ijok**) „schluckse“

Dinka *ghal* „schluchzen; husten“

e) Hamitisch.

Taschelhit *tahottet* Schluchzen

Tamasight *tahottot* Schl.

Tuareg *egr[ɪr]* ich/ schluckse

Tuareg *ta[gralʔ]* Schl.

Bedaue *šakua* Schl.

Quara *gaxas* schluchzen

f) Semitisch.

Arabisch *šahāka* schluchzte

Schchauri *šhak* schl.

Äthiopisch *fahāka*, *fāhka* Schlucken hab

röcheln

h) Uralisch.

Magyarisch <i>csukla[ni]</i> schluchzen	Estnisch <i>nigu</i> schluchzen, hicken
Livisch <i>klqkšqb*)</i>	" <i>nuks</i> schl.
" <i>klukšib*)</i> } bekomme Schl.	Schwedisch-Lappisch <i>nikka</i> Schl.
Finnisch <i>nikka</i> Schluchzen	" <i>hakke</i> schl.

k) Altaisch.

Altäisch; Teleutisch <i>iksä-</i> Schlucksen haben	Osmanisch <i>hinčkir[-]</i> schlucksen; schnarchen
Tschuwaschisch <i>iksä</i> Schlucksen	Mandschu <i>soksi[nbi]</i> schluchzen
Kirgisisch <i>ikikš</i> das Schnucken	" <i>hei hai</i> schluchzend

l) Japanisch *sakuri* Schluchzen.n) Tibeto-Birmanisch. 3. Leptscha *hak-dak* Schluchzen haben.p) Dravida. Brahui *hoyink*)* Schluchzen.r) Austroasiatisch. Khmer *lāók*)* schluchzen.

s) Austronesisch.

- | | |
|---|---------------------------------|
| 1. Maduresisch <i>tjčkkoqučn*)</i> schluchzen | 2. Annatom <i>ahiahos</i> Schl. |
| Tontemboanisch <i>salč'ko*)</i> Schluchzen | Bilibili <i>kunda</i> Schl. |

t) Papua. Nasioi *kedu[moi]* ich schluckse.

v) Südamerika.

- | | |
|--|------------------------------------|
| 4. Lengua de Chile <i>huitorken</i> schluchzen | 29. Ketschua <i>hip-puj</i> schl. |
| 15. Botokudisch <i>maknia</i> Schl. | " <i>hik i*)</i> Schl. |
| 26. Sipibo <i>zeco*)</i> schl. | 36. Jahuna <i>siko[liga]</i> schl. |
| | 37. Goachira <i>xōxōi</i> Schl. |

w) Nordamerika.

- | | |
|--|--|
| 5. Otomi <i>nkkyti*)</i> schluchzen | 18. Mikmak <i>kečkwā</i> schl. |
| 6. Taraska <i>hikini[-]</i> schl. | 19. Biloxi <i>psuki</i> ; <i>psūki</i> schl. |
| " <i>hirhirara[-]</i> schl., stottern, seufzen | 33. Kinai <i>ssakk*)</i> schl. |
| 7. Nawatl <i>tzicunoliz[tli*)</i> Schl. | |

Wir finden unter diesen nichtindogermanischen Formen dieselben Typengattungen, die wir in § 3 aufgestellt haben, und ganz übereinstimmend damit sind die indogermanischen Formen:

- I. Anlauttypen: Bilibili *kunda*; Nasioi *kedu[-]*; Ewe *hedzehedze*. -- Slowenisch *kočca se mi*; Französisch-dialektisch *glū*.
- II. Doppeltypen bzw. Reduplikationen¹: Ewe *hehehe*; Suaheli *kekefu*; Asante *kokoteko*; Livisch *klqkšqb*)* (Liquida-Erweiterung); Leptscha *hak-dak*; Ketschua *hik i*)*; Taraska *hikini[-]*; Goachira *xōxōi*. — Altindisch *hikkā*; bretonisch *hok*; schwedisch *hicka*; schweizerisch *Higgi*; neugriechisch *κλόκος*; lettisch *klukuzis* (Liquida!); schweizerisch *Gluggsi*.
- III. Binnentypen: Biloxi *psuki*; Botokudisch *maknia*; Finnisch *nikka*; Schuna *i nigwi*. — Russisch *ikač*; holländisch *snakken*.
- IV. Mischtypen: Typus *K + P* sind Ketschua *hip-puj* — spanisch *hipar* (vgl. die im Deutschen vorkommende scherzhafte Interjektion *hup!* vom Schlucksen z. B. eines Betrunknen, dessen Rede fortwährend durch *hup* unterbrochen wird). Dreitypig sind Suaheli *kekefu* und äthiopisch *fahaka*. — Besonders bemerkenswert ist der Mischtypus *S + K*, die verbreitete Schalsilbe *sek, sik, sak* etc., in welcher das Anlaut-s wahrscheinlich auch lautmalend ist: Gmbwaga *seku*; Pahuin *nzeseghe*; Malinke *sikot*; Soso

¹ Reduplizierend ist auch Mandschu *furfun farfan* schluchzend.

sekuŋi; Mandschu *soksi/mbi*; Bedauje *šakua*; Arabisch *šahaḡa*; Japanisch *sakuri*; Jahuna *siko/-*; Sipibo *zecoŋi**; Nawatl *tzikunoliz/-*; Biloxi *psuki*; Kinaŋ *ssakk**; Niederdeutsch *sūkup*. — Südfrankreich *seku*, *sikō*, *siko*, *tsuke* usw.; neupersisch *sekseke*. Neben dieser Konsonantenverbindung *s + k*, *š + k* liegt vielleicht die Variante *č + k* vor in magyarisch *csukla/-* und urslawisch **čŋkati*. Gleichsam als Reduplikation von *s + k* kann man angelsächsisch *gesca* betrachten. Eine andere Variante *t + k* liegt wohl vor in Asante *tekoteko*, *kokoteko* und in Leptscha *hak-dak*. Der Umkehrtypus davon, *k + t*, dürfte vorliegen in Nasioi *kedu/-*, Otomi *nkkyti**, Ewe *hedzehedze*, Schweizerisch *Hotsch*, *Hitschgi*, *Hitzgi*, tschechisch *čikútkati*.

Die indogermanischen Formen sind folgende:

x) Indogermanisch.

A. Erbwörter fehlen.

B. Einzelsprachliche Neuschöpfungen:

1. Indisch. Altindisch *hikkā* Schlucksen, *hikkŋati* er schluckst. Hindustani *hechqe** Schl. (gesprochen *heške*).
2. Iranisch. Neupersisch *sekseke kerdan* „sekseke machen, schlucksen“, — mit der primären Schallsilbe *sek*.
4. Slawisch:
 - a) Urslawisch **ikati* schlucksen: russisch *ikať* schl.; ruthenisch *ikati ša* schl.; bulgarisch *ikam* ich schluckse; serbokroatisch *icati se* schl. (aber *ikavka* Rülps); slowenisch *ikati* schl.; polnisch-dialektisch *ikać* schl.; obersorbisch *hikać* schl. (mit neu aufgepfropftem *h*-Anlaut, wie wir ihn im Ketšchua, Taraska, Altindischen, Spanischen, Portugiesischen, Schwedischen, Norwegischen, Dänischen, Englischen, Schweizerdeutschen haben: „Typusaufpfropfung“, vgl. S. 610. Statt einfachem Binnentypus neuer Doppeltypus.
 - b) Urslawisch **čŋkati* < älterem **kik-* oder aber primär mit dem Typus *č + k* (cf. oben): ruthenisch *čkati ša* schl.: tschechisch *čkakáti se* schl. (mit verstärkter lautmalender Wirkung in der *-ka*-Ableitung; daneben einfach *čkáti se* schl.; vgl. auch tschechisch *čikútkati* schl.); polnisch *czkawka* Schl. In den übrigen slawischen Sprachen hat dasselbe Schallwort die Bedeutungen „schlagen, stechen“, z. B. russisch *čkať* schlagen: also entweder verengerte Universal-Onomatopöie oder Sekundär-Onomatopöie. Der Naturlaut des Schluckens hat ja gleichsam etwas Schlagendes an sich, der Begriffsübergang ist also ähnlich wie bei englisch *hack* „hacken; husten“ etc., vgl. oben S. 623 und S. 1066.
 - c) Urslawisch **lŋkati*: slowenisch *likati* „schluchzen; schlürfen“; tschechisch *vzŋlykati* schluchzen; polnisch *ikać* „schluchzen, weinen“. Dieses Wort ist im Slawischen und ebenso im Griechischen, Germanischen und Keltischen Universal-Onomatopöie für die Kehlgeräusche des Schluckens, Trinkens und des Schluchzens, Weinens.
 - d) Russisch *mně klukayem-sa* „ich habe Schl.“
 - e) Slowenisch *kočca se mi* „ich habe Schl.“
 - f) Russisch *xnikaf* „schluchzen, leise weinen“ mit tschechisch *knŋkati* „wimmern“, polnisch *knychać* gehören wohl auch hierher.
5. Baltisch:
 - a) Litauisch *žegulys* Schl.; vgl. litauisch *žeksėti* „Aufstoßen haben“.
 - b) Lettisch *klukuzis* Schl. = litauisch *klukszėti* schl., *kliukszėti* schl., rülpsen.
 - c) Lettisch *schŋukschŋēt* schnucken, schluchzen.
6. Albanisch: *lak* und *lëkmë* Schl.
7. Griechisch:
 - a) *λύγω* = *λυγάνομαι* = *λυγαίνω* „ich schluckse“; *λύγξ*, *λυγός* Schl. Urgriechisch **lug* — *lung* — *luŋk* mit (nasalierter) Binnenstellung wie albanisch *lak*. Dieses indogermanische **lug*: *luk* liegt auch dem slawischen **lŋkati* und dem germanischen **sluk* > neuhochdeutschen *Schlucken* zugrunde. Die zu dieser Schallsilbe gehörigen slawischen, keltischen und germanischen Formen mit der Bedeutung „verschlucken, verschlingen“ kommen in einem späteren Paragraphen zur Sprache.
 - b) Neugriechisch *κλόξος* Schl.

8. Lateinisch: *singultus* „Schluchzen, Schlucken“. Nach WALDE's Et. Wb. „unklar“. Einzelne Erklärer dachten richtig an *gula* „Kehle“ und an griechisch-dialektisch *χελόω* „huste“, also an gutturale Schallwörter. Vielleicht ist *singultus* ein zweisilbiges Schallwort, dessen erster Teil *sing* jenem obenerwähnten Mischtypus $s + k$ entspräche, während der zweite Teil *gult* etwa dem Dinka *ghal* oder dem slowenischen *kolca se mi* parallel wäre. Das tschechische *člkůtkati* dürfte passenderweise als lautlich ähnliche Parallele herangezogen werden. Andere Fälle von zwei- oder mehrsilbigen Schallwörtern mit verschiedenen Elementen sind Asante *kokoteko*, Leptscha *hak-dak*, Livisch *klqšqb*, tschechisch *člkáti se*. Auf jeden Fall ist *singultus*, *singultare* ein gutturales Schallwort, und zwar eine Universal-Onomatopöie, da es außer dem „Schluchzen“ der Weinenden und dem „Schlucken“ der Schluckenden auch das „Krächzen“ des Raben, das „Glucksen“ der Henne und das „Glucksen“ des aus enger Öffnung fließenden Wassers bedeutet.

9. Romanisch:

A. Als Erbwörter leben nach MEYER-LÜBKE's Et. Wb. lat. *singultare* und dessen Umformungen a) **singultare*, b) *singultiare*, c) **singultiare*, d) *subglutitare* fort. Die beiden letzten Formen zeigen deutlich das Einwirken neuer Faktoren: Auftreten eines sinnfälligeren Präfixes (*sub*) und einer neuen Schallsilbe (*glu*), die z. B. im Süden Frankreichs selbständig vorkommt. Zu a) stellt MEYER-LÜBKE französisch *sangloter*, provenzalisch *sanglotar*, rätoromanisch *singlut*, *sangluot* Schl.; zu b) logudoresisch *singultare* schl.; zu c) italienisch *singhiozzare*, friaulisch *sanglotsá*, römisch *sangotto*, mantuanisch *singots*, parmigianisch *sandoč* (mit völligem Verlust der Guttural-Charakteristik); zu d) sizilianisch *sugguttari*, neapolitanisch *selluttare* (Typenverlust, ebenso die zwei folgenden), spanisch *sollozar*, portugiesisch *soluçar*, rumänisch *sughiță*.

B. Romanische Neuschöpfungen: a) Französisch *le hoquet* Schl. (mit hache aspiré). b) In Südfrankreich mannigfache Formen: *le sīkō* Schl., *lu seku*, *l šīkō*, *lu tsukē*; *le lōkē* (wohl = *hoquet* mit angewachsenem Artikel, *l likōt*, *le rikēt*; *le ikē*, *le ākē*; *le yūk*; *l glū*, *l gluglū* etc. — c) Spanisch *hipo* Schl., *hipar* schl. (mit ursprünglich gesprochenem, heute nur noch dialektisch erhaltenem *h* = portugiesisch *hímpar*).

10. Keltisch: Bretonisch *hok*, *hik*.

11. Germanisch:

- a) Schwedisch *hicka* = dänisch *hikke* = englisch *hick* = holländisch *hik* Schl., *hikken* schl. Dazu die Ableitungen altnordisch, norwegisch-dialektisch *hiksta* „schlucken, schluchzen“ und englisch *hicket*, *hickot*, *hiccup*, *hiccough*, *hichcock*, niederdeutsch *Hickup*, *Huckup*.
- b) Schwedisch-dialektisch *gylka* „schlucksen; kotzen“.
- c) Angelsächsisch *gesca* „das Schluchzen“, *giscian* „schluchzen“; mittelhochdeutsch *gischen* „schluchzen“; althochdeutsch *gesg[izunga]* „singultum“. — Mit anderem Anlaut: althochdeutsch *hesk[azan]* „singultum“, *hesk[et]* dasselbe; mittelhochdeutsch *heschen*, *hischen* schluchzen. Also altdeutsch **gesk-* und **hesk-*.
- d) Mittelniederdeutsch *snucken* „schluchzen“ = holländisch und niederdeutsch *snakken*, *snikken*. Dazu die Ableitung altnordisch *snökta*, norwegisch-dialektisch und schwedisch-dialektisch *snykta* „schlucken“. Lautlich steht diesem Binnentypus am nächsten finnisches *nikka* und lettisches *šņņukskēt*.
- e) Deutsch *Schlucken*, *Schlucksen*, *Schluchzen* < germanisch **sluk* < indogermanisch **(s)lug*; vgl. oben unter 7. Erweiterungen davon sind *Schluckauf* = niederdeutsch *Sluckup* (vgl. englisch *hiccup* etc. oben a) und norddeutsch *Schluckuck* (mit neu angefügter „Typusaufpflropfung“).
- f) Deutsche Mundarten: Niederdeutsch *sūkup* „Schluckauf“. Rheinland *Schliks*. Regensburg (Kindersprache) *den Hetschermann haben* „schlucksen“. Konstanz *Gluckser*. Schweizerisch *Gluggsi* Schl. = *Higgi*, *Hiksi*, *Hitzgi*, *Hitschgi*, *Hötsch*, *Hätsch*. Niederösterreich *Schnakl* Schl. (vgl. unter d!)

§ 5. Räuspern, Schleim; Spucken, Speichel.

Der Naturlaut des Räusperns ist, ähnlich dem Husten und Rülpsen, ein wesentlich gutturaler. Daraus erklären sich folgende Bedeutungspaare:

Pogoro *kosomalla* räuspern; husten.

Arabisch *kahha* räusperte; hüstelte.

Finnisch *räkälse* räuspern; husten.

Russisch *kašlat* husten: Reflexivum *kašlatsa* räuspern.

Tschechisch *chrkati* räuspern; husten (in den übrigen slawischen Sprachen: „heiser sein, schnarchen, röcheln, kreischen“).

Neunorwegisch *skryda* räuspern; aufhusten. Als Substantivum: Schleim im Halse; Husten.

Norwegisch-dialektisch *gulka* räuspern; rülpfen = schwedisch-dialektisch *gylka* schlucken; kotzen.

Englisch-dialektisch *hawk*, *hawk*, *hauch* to clear the throat from phlegm; to cough; to spit; to expel anything from the throat by force of the breath; to gargle.

Mittelhochdeutsch *(ge)rahsenen* räuspernd, hustend ausspucken.

Schweizerisch *chausé* tief räuspern; heftig husten.

„*hürchle* wegen Schleim räuspern; krampfhaft husten.

Bayrisch *krägez* räuspern; rülpfen.

Aschaffenburgisch *kotzen* husten und Auswurf heraufholen (sonst: vomere).

Und so wird der Naturlaut des Räusperns in allen Sprachen durch eine gutturale Lautmalerei bezeichnet. Die Interjektion des Räusperns und der Verlegenheit deutsch *hm*, *hem*, *hum*, dänisch und polnisch *hm*, französisch *hum* (mit aspiriertem *h*), lateinisch *hem* wird wohl überall so ähnlich lauten. Im Englischen hat sich daraus unmittelbar das Verbum *to hem* = *to hum* = *to ahem* „räuspern“ gebildet.

Das Räuspern kann eine kurze, in sich abgeschlossene Tätigkeit sein, hauptsächlich wenn es sich um einen leichten oder vorübergehenden Kehlreiz oder aber um ein absichtliches Tun aus Verlegenheit oder zum Zeichengeben handelt. Dagegen gibt es ein kräftiges, anhaltendes Räuspern, das die Kehle von angesammeltem Schleim befreien soll und das natürlich das Ausspucken des Schleimes zur Folge hat. „Räuspern“ und „Ausspucken“ gehören also insofern zusammen: Spucken und Speichelschleim sind Folgen des Räusperns. „Wie er räuspert und wie er spuckt“ heißt es bei SCHILLER in „Wallenstein's Lager“. R. v. ERCKERT sagt in seinem Werke „Die Sprachen des Kaukasischen Stammes“, S. 6, in der Lautlehre vom Zeichen *x* folgendes: „Im ganzen wie das deutsche *ch*. Im Abchasischen mit einem Laut, der beim Auswerfen des Speichels hörbar ist.“ Das kann nur auf das gutturale Räuspern vor dem Ausspucken hinweisen. — Man vergleiche dazu:

Zentral-Karolinisch *gekak* räuspern; spucken.

Altslawisch *xrakati* räuspern, *xrakotina* Speichel.

Isländisch *hrydja* räuspern, *hrodi* Speichel = norwegisch-dialektisch *ryda* Schleim; räuspern, aufhusten.

Angelsächsisch *hræcan* räuspern; spucken.

Englisch-dialektisch *hawk*, *hawk* räuspern; spucken.

Mittelhochdeutsch *(ge)rahsenen* räuspernd, hustend ausspucken.

Schweizerisch *chödere* räuspernd spucken.

Daraus erklärt es sich, daß die Wörter für „Schleim, spucken, Speichel“ sehr oft deutliche Guttural-Charakteristik zeigen, indem es sich um den Doppelvorgang des Räusperns und Ausspuckens handelt. Ja, mehrfach hatten die Bedeutungen „spucken, Speichel“ und „husten, kotzen“ an einem und demselben Worte:

Eskimo-Tschuktschisch *kašisp* spucken, *kašiyek* kotzen.

Ketschua *thokxaj* husten; spucken, Speichel.

Osmanisch *kusf-* spucken = karagassisch *kusf-* kotzen.

Mandschu *oksimbi* ausspucken; kotzen.

Ful *tuta* spucken; kotzen.

Armenisch *orts* Erbrochenes, Speichel; *ortsam* rülpfen, kotzen.

Russisch *xrak* Schleim, Speichel; *xrakaf* kotzen.

Portugiesisch *gosma* Speichel; *gosmar* kotzen.

Altfranzösisch *escopir* spucken > Wallonisch *scopir* kotzen.

Angelsächsisch *hræcan* räuspfern, spucken > englisch *retch* kotzen wollen.

Deutsch *speien* bedeutet in Norddeutschland „spucken“, in Süddeutschland „kotzen“, ebenso altnordisch *spyja* kotzen.

Sächsisch *kilstern* Schleim auswerfen; hüsteln.

Schweizerisch *Cherbəl* Halsschleim, *Cherbi* röchelnder Husten.

Ferner die Reimwörter altslawisch *blivati* „vomere“ und *plivati* „spuere“.

* * *

Wir haben soeben die Interjektion des Räuspfern kurz besprochen. Noch wichtiger sind die mannigfachen Interjektionen des Spuckens. Und zwar ist hier ein Zweifaches zu unterscheiden: Erstens das wirkliche Spucken und Ausspucken, zweitens die symbolische Geste des Ausspuckens als Zeichen des Abscheus und der Verachtung. Beide Gruppen gehen in einander über und sind manchmal schwer auseinanderzuhalten, was aber für unsere Zwecke ohne Belang ist. Wir fassen im folgenden beide Gruppen unterschiedslos zusammen. Sollte unter den folgenden Beispielen sich einzelnes finden, das nicht ursprünglich auf die Geste des Ausspuckens zurückgeht, sondern bloß allgemein labiale, dentale etc. Interjektion ist, so ist der Fehler nicht groß: das betreffende Beispiel gehört dann nicht hieher, sondern in den zweiten Hauptteil zu den Lalltypen etc.

Die Spuck-Interjektionen sind teils einfache, mit Labial- oder Dental- oder Guttural-Charakteristik, teils zusammengesetzte, mit Mischtypen aus diesen drei Elementen.

I. Uns Deutschen ist die Interjektion *pfui*, also die Labial-Charakteristik am geläufigsten. Das GRIMM'sche Wörterbuch (s. v. *pfui*) erklärt: „Interjektion zum Ausdrucke des Abscheus, Ekels, Unwillens, der Verachtung und des Hohnes, gesteigert durch wirkliches oder angedeutetes Aus- und Anspeien.“

Veraltete deutsche Nebenformen sind *pfī*, *pfei*, *fī*; ferner mittelhochdeutsch *phui*, *pfī*, *fī*, *pfu*, *phlu*; norddeutsch (kindersprachlich; Göttingen) *baba*; jüdisch-deutsch *pū*. Englisch *fie*, *pish*, *pshaw*. Dänisch *fy*. Schwedisch *baj*. Kymrisch *pw* (gesprochen *pu*); bretonisch *fī*, *foei*; neuirisch *fī*, *fo*. Französisch *fī*, *pouah*; italienisch *puh*, *oibò*; spanisch *puf*; portugiesisch *po*; rätomanisch *fui*, *fudi*. Lateinisch *fū*. Griechisch *φῆν*, neugriechisch *puf*. Tschechisch *fī*, *fuj*; polnisch *fe*, *pfe*, kindersprachlich *be*, *bla*; russisch *fī*, *fu*, *fuj*; bulgarisch *fui*. Dualla *bō*. Arabisch *'uff*, *'uffu*. Magyarisch *fuj*, *piha*. Osmanisch *uf*. Mandschu *pei*. Tschamorro *pū*, *bah*; Marshall-Inseln *pui*. Ketschua *pfu*, *pfa*.

Es liegt auf der Hand, daß bei dieser Labialbildung nicht der Kehllaut des räuspfernden Ausspuckens nachgeahmt ist, sondern bloß das leichte Ausspucken mit Hilfe von Zunge und Lippen, die den Speichel oder sonst einen (wirklichen oder gedachten) unerwünschten Gegenstand weg-

schleudern, gleichsam wegblasen. — Scheinfall ist natürlich portugiesisch *apage!* „pfui! fort! weg!“, da es nicht primärer Naturlaut ist, sondern aus dem lateinisch-griechischen *apage* = ἄπαγε stammt, dem Imperativ von ἀπαγεῖν fortgehen.

II. Bei diesem leichten Wegschleudern mit Zunge und Lippen spielen aber auch die Zähne eine deutliche Rolle. Das spiegelt sich in der (allerdings selteneren) Dental-Charakteristik der Spuck-Interjektion wider:

Bambara *tū* pfui; Ewe *tsiā* pfui; osmanisch *tū* „the sound of spitting“, Interjektion; bulgarisch *tu* pfui; englisch *tut* pfui, weg. Altindisch *thūthū* und *thūthkāra* „nach den indischen Lexikographen das beim Ausspucken entstehende Geräusch“. — In den Mischtypen ist der Dentaltypus viel häufiger.

III. Auch der Gutturaltypus ist für sich allein ziemlich selten, dagegen häufiger in Mischtypen. Er bezeichnet naturgemäß mehr die Räusper-Interjektion:

Deutsch (selten) *äks* „interjectio fastidientis“; kindersprachlich *kaka* „pfui, garstig“. Osmanisch *kaka* „pfui“. Arabisch *kihḥ* „pfui“ (davon abgeleitet: *kahha* räusperte); ägyptisch-arabisch *ikhkhī*, *ukkhkh* „pfui“. Quara *ajgā* „pfui“. Mehri *’ahh* „Ruf des Abscheus“. Wai *kō* „Ausruf des Mißbehagens“. Nama *xā* „Ruf des Abscheus“. Marshall-Inseln *gūg* „pfui“. — Schweizerdeutsch *ech*, *achch*: Ausdruck des Ekels.

Sehr bunt und zahlreich sind ferner die Spuck-Interjektionen mit Mischtypus. Die Kombinationen sind folgende:

IV. Labial + Dental. Kontaktstellung:

Dänisch *ptoi* „Ausdruck des Ekels“. (Neugriechisch-dialektisch (Kreta) *πτωὸ!* „pfui“ ist wohl nicht primärer Naturlaut, sondern vielleicht eine Form von *πτῶ* „ich spucke“, da die Verbindung *πτ* = *pt* heute in Griechenland oft als *φτ* = *ft* gesprochen wird.) — Distanzstellung: Rätoromanisch *fudī* (neben *fui*) „pfui“; dänisch *pyt* „pah“.

V. Dental + Labial. Kontaktstellung:

Deutsch (selten) *tfu(i)* „pfui“; dänisch und schwedisch *tvi* „pfui“ = altnordisch *tvī*; polnisch und russisch *tfu*. — Distanzstellung: Kunama *tuf* „Spuck-Interjektion“; osmanisch *taf* „the sound of spitting“; jakutisch *tob* „Laut, der den fallenden Speichel nachahmt“.

VI. Labial + Guttural. Nur Distanzstellung: Das vorgenannte (unter III.) deutsche *äks* findet sich auch in Verbindung mit *pfui* als *pfui äks*, das gleichsam die Vorstufe zu dem Mischtypus *pāks* ist, der sich in Norddeutschland kindersprachlich für „pfui“ findet.

Ferner deutsch (selten) *pfach* = schweizerisch *pfuch*, *pfich* = mittelhochdeutsch *pfach*, *pfech*, *pfuch*, *fach* „pfui“. Englisch *faugh*, *pugh*, *foh* „pfui“. Bretonisch *fec’h* „pfui“. Italienisch *puh*. Magyarisch *piha* pfui.

VII. Dental + Guttural. Nur Distanzstellung:

Altindisch *dhik* „Ausruf der Geringschätzung, des Vorwurfs“; bulgarisch *tux* pfui; Wolof *tūk* „fi donc“.

VIII. Labial + Zischlaut. Als besondere Gruppe der Dentale erscheinen die Zischlaute *s*, *š*, *ś* in Mischtypen.

Distanzstellung: Englisch *pish*. — Kontaktstellung: Englisch *pshaw*; griechisch *ψό* „Ausruf des Ekels, Widerwillens, Abscheus; pfui“.

IX. Zischlaut + Guttural:

Makassar *čē’* „pfui“ = Bugisch *ča’*, Sangirisch *si’*; Spanisch *soga* „pfui“.

X. Guttural + Zischlaut:

Deutsch *aks*.

XI. Dental + Zischlaut:

Englisch *tush* „pah“; Ewe *tsiä*.

Diesen Spuck-Interjektionen nun entsprechen, ganz nach denselben Typen gebildet, die Appellativa und Verba für „Speichel, Schleim, Spucken“. Die Übereinstimmung ist oft eine schlagende. Handgreiflich ist die Bildungsweise in Fällen wie Kunama *tufda* „ausspucken“ = *tuf* + *da*, wörtlich „*tuf* sagen, *tuf* machen“, also mit der Umschreibung, wie sie uns bei solchen Naturlauten sehr oft begegnet.

Der lautmalende Ursprung dieser unserer Wortgruppe ist schon längst erkannt und vielfach festgestellt worden, aber niemand scheint bisher diese richtige Erkenntnis folgerichtig ausgebaut zu haben. GABELENTZ, „Die Sprachwissenschaft“², S. 314, sagt: „*t* und *pf*, *ph*“ sind Laute des Spuckens und heftigen, blasenden Ausatmens.“ G. JÄGER sieht in *spu*, *ptü* und *da* Nachahmung des Spuckens (zitiert bei STEINTHAL, „Ursprung der Sprache“⁴, S. 247). C. FRANKE, „Die mutmaßliche Sprache der Eiszeitmenschen“, S. 83, erklärt griechisch *chrema* (soll heißen *χρέμμα*) „Speichel“, *chasma*, lateinisch *gula*, *guttur* etc. richtig als lautmalend und stellt S. 92 die Ähnlichkeit des Lautes „*k* mit dem Husten und Räuspern“ fest. TH. CURTI, „Die Sprachschöpfung“, S. 46, schreibt: „Das Atmen, Blasen, Spucken, Niessen... und andere physiologische Vorgänge... haben sich in Wörtern ausgeprägt.“ HÜBSCHMANN, „Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache“, S. 59f., führt zu ossetisch *thu* „Speichel“ einige parallele iranische und kaukasische Formen an und bemerkt dazu fragend: „Schallwort?“. UHLENBECK erklärt in seinem Et. Wb. altindisch *ṣhivati* „er spuckt“ für „ursprünglich onomatopoetisch wie baskisch *istu* Speichel“. Das Et. Wb. von DIEZ sagt von gemeinromanisch *baba* „Geifer“: „Scheint ursprünglich ein Naturausdruck.“ Ebenso MEYER-LÜBKE in seinem Et. Wb.: „*skuppire* (Schallwort) spucken“ und „*bab*. Lallwort für ‚geifern‘.“ Das GRIMM'sche Wörterbuch zählt unter *speien* die indogermanischen Formen auf und sagt: „Die Verschiedenheit in der Wurzelform erklärt sich dadurch, daß das Wort auf lautmalendem Grunde ruht und mit ihm ungefähr, und bei jedem Volke etwas anders, die Bewegung der Lippen und der Zunge beim Speichelauswerfen gezeichnet wird.“ — BOISACQ sagt in seinem Et. Wb. unter *πρώω*: „Il devient malaisé d'établir et peut-être vain de chercher une forme unique indo-européenne; le groupe est d'origine onomatopoeétique.“ Ebenso sagt WALDE's Et. Wb. unter *spuere*: „Schallnachahmung.“ · AUG. SCHELER's „Dictionnaire d'étymologie française“ sagt zu *cracher*, wallonisch *raši*, pikardisch *raké* etc.: „Ces formes sont identiques avec le nord. *hräki*, ‚salive‘, *hraekia*, ‚cracher‘, ags. *hraekan*. Malgré ces rapports étymologiques incontes- tables, on est admis à ne voir dans *cracher* qu'une des manières adoptées dans les diverses langues pour imiter le bruit qu'on produit en tirant un flegme du fond de l'estomac.“ — BERNEKER's Et. Wb. nennt die slawischen Formen *xrakati* und *äirkati* „lautnachahmend“. — HOLGER PEDERSEN, „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung“, Bd. 39, S. 342, sagt: „Die indo-

germanische Wurzel [nämlich von griechisch *πύω* etc.] hatte jedenfalls den lautmalenden Anlaut *sptj-*." — W. SCHULZE, „Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung“, Bd. 45 (1913), S. 95, sagt: „Für die Bezeichnung des Speichels im Iranischen und Armenischen, np. *tuf*, ... arm. *t'uk'*, ... wird man wahrscheinlich rein onomatopoetischen Ursprung annehmen dürfen.“ — W. BANG, „Vom Köktürkischen zum Osmanischen. 2. Über einige schallnachahmende Verba“ (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1919, Nr. 5) zitiert S. 7 mehrere türkische Formen, wie *tü-kürük* Sp. etc., und sagt dazu: „Grundlage des Wortes ist ein schallnachahmendes **tüp* = osm. *tuf* ‚das Geräusch des Spuckens‘, zu dem gehören: Dschag. ostt. *tüflä-* ‚ausspucken‘, Dschag. *tüfkür-*...“ Weiter nennt er persisch *tuf* Sp., armenisch *t'uk'* Sp. usw. und sagt: „Nach meiner obigen Zusammenstellung kann onomatopoetische Herkunft der Wörter wohl nicht mehr bezweifelt werden.“ Und etwas später, S. 8, Fußnote 1, zitiert BANG aus BÖTHLING's Jakutischem Wörterbuch folgenden schönen, lehrreichen Satz: Jakutisch „*tob gīna sillīābitā*“ = „er spie aus, so daß es *tob* (ein Laut, der den fallenden Speichel nachahmt) machte“.

Wir behandeln nun die einzelnen Gruppen dieser Lautmalerei.

I. Wörter für „Spucken, Speichel, Schleim“ mit anlautendem Labialtypus:

d) Ibo <i>būfu asō</i> ausspucken (<i>asō</i> Speichel)	Kabi <i>bunyu*</i>) phlegm
Bagrimma <i>bōro</i> Speichel	Cloncurry River <i>wika</i> spucken
Kanuri <i>belgam</i> Speichel	Tasmanisch <i>petherwarlenar*</i>) spucken
e) Altägyptisch <i>pasag, pagas</i> spucken	v) Botokudisch <i>pišu(k)</i> spucken
Koptisch <i>pabse</i> Speichel	Kavinenjo <i>ubaasa</i> Geifer
Quara <i>besega</i> Speichel	w) Kalispel <i>-[p]tta[go]-</i> spucken
Quara <i>fenšā</i> Geifer	x) Griechisch <i>πύω, πυίω, ψύτω</i> spucke
Bilin <i>fenžā</i> Geifer	Altslowakisch <i>plīvati</i> spucken
f) Arabisch <i>basaka</i> spuckte aus	Russisch <i>plevat</i> spucken
g) Äthiopisch <i>waraka</i> spuckte	Bulgarisch
h) Magyarisch <i>pök[ni]</i> spucken	Serbokroatisch <i>pluvati</i> sp.
k) Mandschu <i>pai-pai</i> Ausspucken	Polnisch <i>plwać, pluć</i> spucken
q) Kede <i>mā bub</i> Speichel	Tschechisch <i>plīvati</i> spucken
Tschariar <i>mā pup</i> Speichel	Gemein-Romanisch * <i>baba</i> Geifer
r) Khassi <i>biah</i> spucken	Italienisch, katalonisch, provenzalisch <i>bava</i> Geifer
s) Tschamorro <i>bōbō</i> ausspucken	Spanisch, portugiesisch <i>baba</i> Speichel
. Maisin <i>foforo</i> Speichel	Portugiesisch <i>babar</i> geifern, spucken
Samoa <i>fāua</i> Speichel	Sizilianisch <i>vava</i> Geifer
Tonga <i>buhi</i> spucken	Altfranzösisch <i>beve</i> , französisch <i>bave</i> Geifer, Schleim
Maori <i>puwha</i> spucken	Friaulisch <i>bave</i>
Samoa <i>feanu</i> spucken	Logudoresisch <i>baa</i>
t) Valman <i>pissigil</i> Speichel	Englisch <i>bib</i> Geifertuch
Orokolo <i>apea</i> spucken	Holländisch-dialektisch <i>pochelen</i> spucken
Toaripl <i>pea-toai</i> spucken	
u) Port Macquarie <i>bayter</i> spucken	

Dieses Verzeichnis enthält nur Formen mit labialem Anlauttypus. Dazu kommen aber natürlich auch die zahlreichen Mischtypen mit Labialtypus in irgendeiner Binneneinstellung, die im folgenden genannt werden: Die Typen *t+p*, *s+p*, *č+p*, *k+v* etc. Hier sei nur ein labialer Binnentypus angeführt,

der später nicht mehr näher behandelt wird: Altnordisch *slefa* „Geifer“, isländisch *sleffa* „Geifer, Mundschleim“ und *slafra* „geifern“, englisch *slaver* „Geifer“. (Diese germanische Sippe berührt sich mit einer anderen Lautmalerei ähnlichen Klanges und ähnlicher Bedeutung: Deutsch *schlabbern*, englisch *slabber* „schlürfen“, dänisch-dialektisch *slappa* „schlürfen“ etc., wovon im zweiten Hauptteile die Rede sein wird. Es ist eigentlich ein Mischtypus *la + pa*.) — Als Scheintypus ist hier zu nennen Nama *#āb**) „Speichel“: Das *b* ist hier nicht Labialtypus in Binnenstellung, sondern Nominativendung des Maskulinums. — Typenverlust liegt vor in hebräisch *yarak* „spuckte“, das neben dem alten Anlaut von äthiopisch *waraka* „spuckte“ lautgesetzlichen Wandel *y < w* zeigt.

II. Wörter für „Spucken, Speichel, Schleim“ mit Dentaltypus. Sie sind zahlreicher als Gruppe I:

- | | |
|--|---|
| c) Urbantu <i>*amaŋta</i> (MEINHOF) Speichel
(HOMBURGER: <i>*maŋtē</i>)
Zulu, Rundi, Bisa <i>amaŋte</i>
Pondo <i>amaŋti</i>
Herero <i>omaŋte</i>
Matengo <i>imaŋta</i>
Kamba, Jao, Senga <i>maŋta</i>
Kimbundu, Luji, Mbangala, Tabwa,
Schambala etc. <i>maŋte</i>
Hehe, Luba, Subija <i>maŋti</i>
Kongo <i>meŋti</i>
Venda, Pedi etc. <i>maŋre</i> (<i>t > r</i>)
Pokomo, Siha <i>maŋhe</i> (Typenverlust)
Tikuu <i>maŋce</i> (Typenverlust)
Suaheli, Saramo <i>-ŋtema</i> spucken
Kuju <i>tua</i> spucken
Jaunde <i>tūŋ*</i> spucken | k) Osmanisch
Koibalisch } <i>tūkārūk</i> Speichel
Karagassisch }
Osmanisch <i>tū</i> (Substantiv und Interjektion)
„the sound or act of spitting“ |
| d) Ful <i>tuta</i> spucken
Adele <i>aŋtete</i> Speichel
Ewe <i>ta</i> Speichel
Asanti <i>tu-intasu</i> spucken
A-Madi <i>aŋtūrrō</i> Speichel
Musuk <i>tēnek</i> Speichel | m) Kottisch <i>tuk</i> Speichel
n) Mantschad <i>thu</i> Speichel
Leptscha <i>tyuk</i> spucken
o) U) Min-kia <i>tsō-to</i> spucken
La-ma-schen <i>t'ao*</i>) spucken
Li-su <i>tī-i-t'*</i>) spucken |
| e) Syrisc <i>daŋ</i> spuit
Amharisch <i>ŋēk</i> spuit | q) Bia; Bodschigjab <i>tēlēpō</i> Speichel
r) Khmer <i>tu'k māht*</i>) Speichel
s) Tschamorro <i>tōlā</i> spucken
t) Koromira <i>tutupak</i> spucken
Nasioj <i>tutuŋe</i> spucken
Monumbo <i>nduh</i> [ga] Speichel |
| f) Thusch; Tschetschenisch <i>t'ut*</i>) Speichel
Baskisch <i>thu; tua</i> Speichel
„ <i>tustatu</i> spucken | u) Port Jackson <i>duraŋa</i> spucken
Eucla <i>dalea</i> Speichel
Tasmanisch <i>takkari-mina</i> „spit“
v) Tupi <i>tumune</i> spucken
Ketschua <i>thokxaŋ</i> spucken, Speichel
w) Biloxi <i>tūcku</i> spucken
Kinai <i>tiŋax</i> spucken |
| | x) Hindustani <i>tūena*</i>) spucken
Afghanisch <i>tū, tūk, tū</i> Speichel
Ossetisch <i>thu</i> Speichel
Sarikoli <i>tū</i> Speichel
Armenisch <i>thukh</i> Speichel |

Scheintypen in dieser Gruppe sind Soso *deye* „Speichel“ und Bambara *daŋdibo* „Speichel“. Jenes ist *de* „Mund“ + *ye* „Wasser“, also wörtlich „Mundflüssigkeit“; dieses ist ähnlich zusammengesetzt aus *da* „Mund“ + *di* „Wasser“ + *bo* „faire sortir“. Ähnlich dem Bambara heißt im Malinke *daŋdi* „Speichel“ und *daŋdibo* „spucken“, letzteres also wörtlich „Mundflüssigkeit herausbringen“. Anderer Art ist der Scheintypus in Senaga *taxsus* „Speichel“, mit Präfix *ta-* zu *√xss*. — Zur obigen Gruppe II gehören natürlich auch alle Formen der folgenden Gruppe III.

III. Wörter für „Spucken, Speichel, Schleim“ mit Mischtypus $t+p$, bzw. $t+f$, $t+b$, $t+w$, eine zahlreiche Gruppe, meist in der angegebenen Distanzstellung, selten in der Kontaktstellung tf , tw , die, wie in Mehri *tföl*, sekundär sein kann:

- | | |
|--|--|
| c) Gbea <i>tufu/-</i> sp. | Ägyptisch-Arabisch <i>taff</i> sp., <i>taffa</i> Sp. |
| Kamba <i>twilanthi</i> sp. (Kontakt) | Tigre <i>ti'at</i> Sp. |
| d) Wolof <i>tufli</i> , <i>tefli</i> sp., Sp. | k) Osmanisch <i>tāf</i> das Spucken |
| Haussa <i>tōfa</i> sp. | Osmanisch <i>tāfarak</i> Sp. |
| Songai <i>tuffo</i> Sp. | Osttürkisch <i>tāparak</i> Sp. |
| Barea <i>tof</i> , <i>tōf</i> sp. | Tschagataisch <i>tāfak</i> Sp. |
| Kunama <i>tūff</i> , <i>tūfō</i> ausspucken | Sartisch <i>tōpak</i> Sp. |
| Kunama <i>tuf/da</i> ausspucken | Tungusisch <i>tufi</i> Sp. |
| Kunama <i>tifō</i> sp. | n) Kanauri <i>thup[on]</i> Sp. |
| Nubisch <i>tuffid</i> Sp. | o) U) Lo-lo <i>ti-pi-p'i*</i> sp. |
| e) Altägyptisch <i>tf</i> sp. | p) Brahui <i>tūfing</i> Sp. |
| Koptisch <i>taf</i> , <i>ṣaf</i> sp. | q) Bia <i>tubel</i> [<i>kē</i> sp. |
| Bedauje <i>tuff</i> , <i>tūf</i> , <i>tiffōi</i> sp. | r) Nikobarisch <i>tapaih-haiŋe</i> sp. |
| Somali <i>tuf</i> sp. | s) Bontok Igorot <i>tūbfa</i> Sp. |
| Galla <i>tufa*</i> sp. | Tahiti <i>tufa</i> sp. |
| Chamir <i>tiff/-</i> sp. | Palau <i>aj tub</i> Sp. |
| Saho; Afar <i>tuf ī</i> sp. | Maori <i>tuwa</i> , <i>tuwha</i> Sp. |
| Afar <i>tufenā</i> Sp. | u) Bangerang <i>tūpan</i> sp. |
| Bilin <i>tiff/-</i> sp. | Gippsland <i>thupan[wert*]</i> sp. |
| f) Arabisch <i>tafala</i> er spuckte | v) Lengua de Chile <i>tuukun</i> Sp., sp. |
| Arabisch <i>tufli</i> , <i>tafi</i> Sp. | x) Wachi <i>tuf</i> Sp. |
| Hebräisch <i>tafel</i> Ungesalzenes, Pades (was man ausspuckt) | Afghanisch <i>tīw</i> Sp. |
| Hassania-Arabisch <i>defel</i> sp. | Neupersisch <i>tuw</i> Sp. |
| Mehri <i>tföl</i> sp. (Kontakt) | Kurdisch <i>tef</i> Sp.; <i>tefškem</i> sp. |
| | Bretonisch <i>tāfa</i> sp. |

In Einzelfällen kann da wohl gelegentlich Entlehnung vorliegen, so etwa vielleicht bei Brahui, das ja so viel iranisches Wortgut aufgenommen hat. In anderen Fällen ist das $t+p$ sekundär durch Palatalisierung aus ursprünglichem $k+p$ (von diesem Mischtypus handeln wir weiter unten) entstanden: so französisch-dialektisch (Berner Jura) *tōpe* sp. < **kōpe* < altfranzösisch *escopir*. Hier ist also ein Mischtypus in einen anderen übergegangen, und nur das p ist alte, unveränderte Lautmalerei. Aber gegen die allgemeine Verbreitung dieser Elementarschöpfung können solche Einzelfälle nicht aufkommen. — Wie ein ursprünglicher $t+p$ -Typus lautgesetzlich dem Typenverlust verfallen kann, zeigen Markesas *tuha* sp. und Hawaii *kuha* sp., Sp. Die ursprüngliche polynesishe Form zeigt Tahiti *tufa* sp. Im Markesas und Hawaii wurde polynesisches $f > h$, im Hawaii außerdem noch polynesisches $t > k$. Hawaii *kuha* verhält sich zu Maori *tuwha*, Tahiti *tufa* etc. ganz so wie Hawaii *kanaka* „Mensch“ zu Maori etc. *tanata* „Mensch“. Hawaii *kuha* wird uns weiter unten nochmals begegnen als scheinbarer Gutturaltypus.

Die vorhergehende Tabelle enthält Wörter mit dem Mischtypus $t+p$ im Anlaut. Derselbe Mischtypus kommt aber auch im Inlaut, in Binnenstellung vor. Die dem Mischtypus $t+p$ vorangehenden Laute können irgendwelche Nominal- oder Verbalpräfexe sein, wie in Bontok Igorot *intūbfaak* sp. neben *tūbfa* Sp. — oder aber sie sind ebenfalls wortbauende, lautmalende Elemente,

wie in sanskrit *sthiv-*, Tuareg *sutef*, Nasioi *tutupek*, wovon noch zu reden sein wird.

- | | |
|--|--|
| d) Logone <i>atfū magarā</i> Sp. (Kontakt. —
<i>magarā</i> ist „Schleim, Rotz“) | s) Zentral-Karolinen <i>đtuf</i> sp.
Bontok Igorot <i>intūbfaak</i> sp. |
| e) Tuareg; Ghat <i>sutef</i> sp.
Koptisch <i>tof</i> sp. (Kontakt.) | t) Koromira <i>tutupak</i> sp.
Nasioi <i>tutupek</i> sp. |
| Afar; Saho; Somali <i>ondufē</i> Sp. | x) Sanskrit <i>sthīvati</i> er spuckt
Rumänisch <i>stupl</i> sp. |
| q) Tschariar <i>matōbā</i> sp. | |

Als Scheintypus gehört hier Bambara und Malinke *dadībo*, die oben S. 415 als Komposita nachgewiesen wurden.

IV. Wörter für „Spucken, Speichel, Schleim“ mit dem Mischtypus *p + t*, der Umkehrung von Gruppe III, sind nicht häufig:

- | | | |
|---|----------------------------------|--------------------------|
| k) Mandschu <i>fuda/mbi</i> speien, auswerfen | v) Kajapo <i>apto</i> sp. | } (Kontakt-
stellung) |
| t) Toaripi <i>pea-toai</i> spucken | w) Kalispel <i>-pttagof-</i> sp. | |
| u) Port Macquarie <i>bayter</i> spucken | x) Griechisch <i>πτίω</i> sp. | |
| Tasmanisch <i>petherwartenar*</i>) spucken | „ <i>πτίω</i> sp. | |

Mischtypus *p + t* in Binnenstellung, nach einem dritten lautmalenden Konsonanten, liegt vor in Koptisch *sbēte* spucken und englisch *spit* spucken, altnordisch *spyta* etc. (vgl. Ende dieses Paragraphen).

Diese beiden Typen *tu* und *t + f* ahmen die Mundbewegung beim Wegspucken z. B. einer Faser, eines Kernes etc. recht treffend nach: Die Zunge schiebt den betreffenden Gegenstand ganz nach vorne zwischen die Zähne, dann spitzen sich die Lippen und der Gegenstand wird hinausgeblasen: Dies kommt in der Labial-Charakteristik *p, f, w* etc. bzw. im Vokale der Lippenrundung, dem *u* — jenes in der Dental-Charakteristik zum Ausdruck.

Wir gehen weiter zu den Mischtypen mit *s*. Vielfach finden sich Verbindungen der Zischlaute *s, š* mit einem Labial oder Dental, also die Mischtypen *s + p, p + s, s + t (t + s)*, und zwar sowohl in Kontakt- wie in Distanzstellung. Dieser Zischlaut bildet recht treffend das zischende Geräusch des Spucklautes nach.

V. Wörter für „Spucken, Speichel, Schleim“ mit dem Mischtypus *s + p*:

A. Distanzstellung *s + p*:

- | | |
|-----------------------------------|---|
| c) Ila <i>šipa</i> sp. | Ghdames <i>sufas</i> Sp. |
| e) Uargla <i>sefs</i> sp. | x) Althochdeutsch <i>seifar</i> Schaum |
| Schemua, Ghdames <i>sufes</i> sp. | Altfriesisch <i>sever, saver</i> Geifer |
| Sekkara <i>sufes</i> sp. | Deutsch <i>Seiber, Seifer</i> Sp. |
| Schilh <i>sufs</i> sp. | „ <i>Sabbe, Sabber</i> Geifer, Speichel |

B. Binnenstellung von A:

- | | |
|--|----------------------------------|
| e) Uarsenis, Schaulia, Msab <i>susef</i> sp. | x) Altdinisch <i>kšīvati</i> sp. |
| s) Maisin <i>kasufe</i> sp. | |

C. Kontaktstellung *sp*:

- | | |
|---|---------------------------------|
| e) Koptisch <i>sbēte</i> sp. | x) Lateinisch <i>spuere</i> sp. |
| l) Mijakoschima <i>spox*</i>) „speien“ | Litauisch <i>spīduju</i> sp. |
| | Gotisch <i>speiwan</i> sp. |

Ein Scheintypus ist Engadinisch *sbeva* Geifer, *sba-ver* geifern; es ist zusammengesetzt aus lat. *ex* + gemeinromanisch *baba*: **exbabare*, mit Verlust des Präfixvokals wie im Italienischen. Ein ähnlicher Scheinfall von *sp-* ist polnisch *spluwać* sp.; diese Form ist das Interativum zu polnisch *pluć*, *plwać* sp. mit dem Präfix *s-* < altslawisch *sŭ* „mit“, das in den slawischen Sprachen allgemein als Verbalpräfix verwendet wird. Von diesem anlautenden *sp-* ist also nur das *p* primär lautmalend.

D. Binnenstellung von C:

- s) Palau *aj despai* Sp.; *melspai* ansucken
t) Sulka *guspu* „ausspeien“

- x) Logudoresisch *ruspiare* sp.
Portugiesisch *cuspo* Sp.
Deutsch *räuspern*

VI. Wörter für „Spucken, Speichel, Schleim“ mit dem Mischtypus *p + s*:

A. Distanzstellung *p + s*:

- e) Altägyptisch *pasag* sp.
Quara *besega* Sp.
f) Arabisch *basaka* sp.

- k) Osmanisch *püşkar*[- „mit dem Munde spritzen, speien, ausprutschen, herausplatzen, lachen“ (Universal-Onomatopöle)
t) Valman *pissigil* Sp.
v) Botokudisch *pišu(k)* sp.

Ein Scheintypus wäre gotisch *bispeiwan* „ansucken“, mit Präfix *bi-f*.

B. Binnenstellung von A:

- e) Dschebel Nefusa *tekufas* Sp.
Msab *tičuffist* Sp.
Ghdames, Schenua *sufes* sp.

- s) Pala *idbils* „speien“
t) Monumbo *kapitsu* „Speichelfluß“
v) Kavinenjo *ubaasa* Geifer

C. Kontaktstellung *ps*:

- x) Griechisch-dialektisch *ψύρρω*

D. Binnenstellung von C:

- e) Koptisch *pabse* Sp.
Uargla *sefs* sp.; Schilh *sufs* sp.

- x) Älter neuhochdeutsch *raupsen*, *reibsen*
räuspern

VII. Wörter für „Spucken, Speichel, Schleim“ mit dem Mischtypus *s + t*:

A. Distanzstellung *s + t*:

- e) Tuareg, Ghat etc. *sutef* sp.
Kafa *šud* sp.

- w) Huronisch *-jšetotonti* sp.
x) Griechisch *ψύρρω* sp. (*-p + s + t*)

B. Kontaktstellung *st*:

- Altindisch *sthīv*[- sp.

W. SCHULZE in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (Bd. 48, 1918, Heft 3/4, S. 229) hält altindisch *sthīv*[- für eine Dissimilation aus älterem **spīv* oder dgl., entsprechend gotisch *speiwan* etc. Er stützt seine Ansicht auf die Tatsache, daß im Schweizerdeutschen (Kanton Wallis, Visperterminen) neben altem *schpūw* „Speichel“ (zu althochdeutsch *spīwan* „speien“) eine Neubildung *schtūw* vorkommt, ebenso im Schwäbischen (in den Orten Gruol und Binsdorf) nebeneinander *schbāba* „spucken“ und *schdūba*. Diese Neubildungen sind allerdings Dissimilationen, aber wahrscheinlich unter Einfluß

des Naturlautes des Spuckens, der eben die Elemente *š* und *t* enthält — also Aufpflanzung einer neuen Lautmalerei auf eine alte, „Typusaufpflanzung“. Auch rumänisch *stupi* sp. ist möglicherweise sekundär aus dem gemeinromanischen **skuppire* sp. entstanden, aber mit lautmalender Anlehnung an Typus *st*. Altindisch *ṣṭhiv-* kann trotzdem eine echte, alte Form sein, aus den drei lautmalenden Elementen *s + t + p*.

C. Binnenstellung von *B*:

g) Baskisch *istu, čistu* Sp.

Baskisch *tustatu* sp.

v) Galibi *estago* Sp.

VIII. Wortschöpfungen mit dem Mischtypus *t + s* ergeben in Kontaktstellung den Laut *ts*, den wir unter IX. behandeln. Die Distanzstellung liegt in Baskisch *tustatu* sp. vor, d. h. es ist Distanzstellung *t + s* verbunden mit Kontaktstellung *st*; ferner Kinai *tjžax* sp.

IX. Außer den Zischlauten *s* und *š* finden wir auch die Parallelen *ts* und *tš* in der Wortschöpfung für „Spucken“. Freilich besteht bei allen vier Zischlauten die Möglichkeit, daß sie nicht primär sind, sondern erst sekundär aus *t* oder *k* entstanden sind. Das ist z. B. der Fall bei Tikuu *ma]če* „Speichel“ < **ama]ta*. Vielleicht gilt dasselbe von Ifumu *čwila* sp. und Thonga *tswutela* sp. gegenüber Kamba *twilanthi* sp. Auch die folgenden Mischtypen *č + p*, *ts + p* gehen vielleicht ganz oder teilweise auf den Mischtypus *t + p* oder *k + p* zurück:

k) Mandschu *čiflembi* sp.

l) Japanisch *tsubaki* Sp.

n) Leptscha *čop* to suck and spit out

v) Moseteno *čep* Sp.; *čupi* sp.

w) Komalapa *čup* sp.

Ischil *tsub* Sp.

Pokontschil *čub* Sp.

Scheinfälle von *č + p* sind Bambara *dadibo* Sp. — vgl. oben S. 415 — und Msab *tičuffist* Sp. < **tikuffist*, vgl. Uargla *tikufas*, Dschebel Nefusa *tekufas*. Die italienischen Dialektformen *ščupar* sp. (Belluno), *škupi* (Erto) sind palatalisiert aus romanisch **skuppire*.

Einfaches *č* liegt vor in baskisch *ču* Sp. Neben diesem *ču* und *istu* Sp. finden wir auch die Verschmelzung beider Formen zu *čistu* Sp. Solche Formen wie Tikuu *-]če* und Baskisch *ču* führen uns zur folgenden Gruppe.

X. Wir finden auch Formen mit bloßem *č*, *š* und *ts*, *s*, ohne damit verbundenen Labial- oder Dentaltypus. Solche Formen können primär oder sekundär sein. So steht im Sudanischen neben A-Barambo *ssóru**) „Speichel“ das benachbarte A-Madi *a]túrrö* Sp., also *s < t*:

c) Pahuin *se* sp.

Gbea *sae* Sp.

Sango *siri* Sp.

d) A-Barambo *ssóru**) Sp.

A-Mangbattu *ssossua**) Sp.

Ibo *aso* Sp.

Kanuri *čelēla* Sp.

Maba *yisilik* Sp.

e) Bedauje *šakka* Sp.

g) Baskisch *ču* Sp.

h) Finnisch *sülki* Sp.

Vepsisch *sälge* Sp.

Wotisch *sülēi* Sp.

Norwegisch-lappisch *čolg* Sp.

Estnisch *sälitama* sp.

Permisch *selalni* sp.

Tscheremissisch *šuvālam* sp.

k) Mongolisch *šilūsūn* Sp.

Buratisch *šölösö* Sp.

q) Kede *čēin* sp.

Bodschigjab *čēn[kan* sp.

t) Bongu *misil* Sp.

Sipibo *miču* sp.

v) Uaiana *esēkoo* Sp.

- Uaikana *sekoko* Sp.
 Baniva *-jsuheta* sp.
 Moseteno *soho* Sp., Geifer
 w) Tschippewā *sik* sp.
 Kri *sikkuw* er spuckt
 Natick *sohq**) Sp.
 Aztekisch *tiču* sp.
 Pipil *čihča* Sp.
 Aguakateka *atz tzi**) Sp.
 x) Hindustani *žuk* Sp.
 Altslawisch *slina* Sp.

- Russisch; Tschechisch *slina* Sp.
 Polnisch *ślina* Sp.
 Lettisch *slēnas* Sp.
 Griechisch *oialov* Sp.
 Kyprisch *olai* sp.
 Lateinisch *saliva* Sp.
 Italienisch *saliva*, *scialiva* Sp.
 Spanisch; Englisch *saliva* Sp.
 Französisch *salive* Sp.
 Altirisch *saile* Sp.
 Neurisch *seile* (gesprochen *šele*) Sp.

Die irischen Formen sind mit lateinisch *saliva* nicht urverwandt, sondern entlehnt; desgleichen kymrisch *haliw* Sp. und bretonisch *halo* Sp., diese mit Typenverlust *s > h*.

XI. Wir haben bisher alle lautmalenden Konsonanten entweder allein- stehend oder in Verbindung zu je zweien, als Misch- oder Doppeltypen, betrachtet. Nun gehen wir einen Schritt weiter und wollen mit aller Vorsicht dreitypige Wortschöpfungen untersuchen. In gewissem Sinne dreitypig sind schon folgende Formen mit drei gleichen Konsonanzen, nämlich Gutturalen: Spanisch *gargajear* ausspucken, ungarisch *hákog[ni]* räuspern, Tschamorro *kakág* laut räuspern, Zentral-Karolinisch *gekák* räuspern, spucken.

Dreitypig, und zwar mit zwei gleichen und einem dritten Elemente sind Uarsenis *susef* sp., koptisch *totf* sp. und Lo-lo *ti-pi-p'i**) sp.

Dreitypig mit drei verschiedenen Elementen, *s*, *p*, *t* in wechselnder An- ordnung, sind folgende:

- Tuareg, Ghat *sufef* sp.
 Koptisch *sbēte* sp.
 Altdindisch *šthřof-* sp.
 Griechisch-dialektisch *ψύττω* sp.

- Rumänisch *stupi* sp.
 Altnordisch *spýta* sp.
 Neunorwegisch *sputta* sp.
 Englisch *spit* sp.

Diesen Formen ist nicht durchwegs gleiche Beweiskraft beizumessen. Überhaupt ist bei Feststellung von Dreitypigkeit allergrößte Vorsicht von- nöten: Scheintypen sind hier noch viel leichter möglich als bei Mischtypen, die ja nur zwei Elemente enthalten. Daß man durchaus nicht berechtigt ist, jede Form mit den Lauten *s*, *p*, *t* ohne weiteres für eine dreitypige Spuck- Onomatopöie zu halten, zeigt uns lateinisch *sputum* „Speichel“ mit seiner romanischen Nachkommenschaft: Italienisch *sputo*, spanisch, portugiesisch *esputo*, engadinisch *spüd* Sp.; italienisch *sputare* sp., engadinisch *spüder*, pro- venzalisch *espüdar* sp. Wenn wir diese Formen in irgendeiner wenig be- kannten papuanischen oder amerikanischen Sprache fänden, würden wir sie auf gut Glück als dreitypig *s + p + t* betrachten. Nun wissen wir aber, daß das *t* in lateinisch *sputum* nur suffixal ist, Endung des Partizipium Perfekti Passivi. Die Form ist also nicht dreitypig, sondern nur zweitypig: *s + p* in *spuere*. (Freilich, dem Italiener dürfte sein *sputo* wahrscheinlich ganz laut- malend klingen, auch mit dem *t* — also „Sekundär-Onomatopöie“.) — Auch litauisch *spiduti* sp. hat die drei Buchstaben *s + p + t*, aber [*ti* ist bloß In- finitivendung, kommt also nicht in Betracht. — Für die echte Dreitypigkeit von Tuareg etc. *sufef* sp. spricht die seltsame Bildung desselben Wortes in

den anderen Berbersprachen: Auch Uarsenis, Msab, Schauia *susef* und Ghdamas, Schenua *sufes* enthalten drei lautmalende Elemente, zwei *s* und ein *f* in verschiedener Folge. — Griechisch *φύττω* hat im Anlaut jedenfalls den Mischtypus *p + s*. Das *ττ* kann aus *xj* oder *ɣj* entstanden sein, könnte aber wohl auch primär lautmalend gewesen sein. — Über die germanische Sippe englisch *spit* etc. werden wir am Ende dieses Paragraphen Näheres hören: Hier liegt wahrscheinlich „Typusaufpfropfung“ vor, neues lautmalendes *t* oder *tt* angefügt an das alte Erbwort germanisch **spīwan*. — Endlich altindisch *sthiv-* ist zweifellos einheitlich, ohne irgendein Affix — wenigstens nach dem heutigen Stande der Indogermanistik. Ob man diesen Lautkomplex als einsilbige „Wurzel“ oder als zweisilbige „Basis“ konstruiert, es bleiben auf jeden Fall jene drei Konsonanten *s*, *t*, *v*, die so vielfach Schallwörter für Spucken bilden und in Tuareg *sutef*, rumänisch *stupi* und wahrscheinlich (vgl. oben S. 418) in schweizerisch *schtüw* Sp., schwäbisch *schdüba* sp., die ähnlichsten Parallelen geschaffen haben.

* * *

Die soeben besprochene Dreitypigkeit findet eine Bestätigung und Erweiterung in folgendem — und damit kehren wir nach langer Abschweifung wieder zu unserem Hauptgegenstand, zum Gutturaltypus zurück. Außer den drei Konsonanten *s*, *p* und *t*, nebst ihren Varianten und in wechselnder Reihenfolge, tritt nämlich auch viertens die Guttural-Charakteristik als wortbauendes Element in den Wörtern „Spucken, Speichel, Schleim, Räuspern“ auf, indem zu der zischenden Dental- und zu der blasenden Labial-Charakteristik (für das sich vollendende Aus-spucken) auch noch die Guttural-Charakteristik für das räuspernde Heraus-holen des Schleimes hinzutritt. Ein Wort mit diesen vier lautmalenden Elementen würde also den ganzen Verlauf des Räusperns und Ausspuckens nachbilden. Doch scheinen zweifelloso viertypige Bildungen dieser Art nicht vorhanden. Wohl aber finden sich solche dreitypige, d. h. Guttural + zwei von den Lauten *s*, *p*, *t* und noch häufiger bloß zweitypige, d. h. Mischtypen aus Guttural + *s* oder *p* oder *t*, bzw. umgekehrt.

Daß die Guttural-Charakteristik wirklich in den Wörtern „Räuspern, Spucken, Speichel“ lautmalend auftritt, ergibt sich aus folgenden zwei Tatsachen. Erstens finden sich vielfach Formen mit zweifellosem, alleinigem Guttural, ganz entsprechend den oben S. 412 angeführten Spuck-Interjektionen, wie arabisch *ukhkh*, deutsch *äks* etc., z. B.:

Ewe *ku* Speichel
Mongolisch *xakiruxo* Schleim auswerfen
Schan *ka*, *ka-ki* Schleim
Markesas *kae* spucken
Botokudisch *hak* Sp.
Kiriri *etku* Sp.
Lingua de Chile *koun* Sp.

Tarahumara *aka* Sp.
Ofo *akde* sp., Sp.
Wachi *ax* Auswurf
Englisch-dialektisch *hawk*, *hawk* ausräuspern,
spucken
Westfälisch *käggeln* ausspucken

Besonders ohrenfällig ist die Lautmalerei in den zahlreichen Bildungen mit Guttural + *r*, die wir noch kennen lernen werden: Die Mischtypen *kar*, *rak*, *kark*, *krak* etc. — Zweitens tritt in lautmalenden Mischtypen für

„Spucken“ etc. gelegentlich ein Guttural an die Stelle eines Labials, so z. B. stehen nebeneinander:

Osmanisch *tufaruk* und *tufkarak* Speichel, osttürkisch *tuparak* Sp. = osmanisch, korbalisch, karagassisch *tukuruk* Sp.; ebenso komanisch *tupkar[-* sp. = *tukur[-*.

Neupersisch *tuf* Speichel = *tuh* Sp.

Kurdisch *tef*, *tuw* Sp. = *tuk* Sp.

Afghanisch *tiw* Sp. = *tuk* Sp.

Althochdeutsch *spiwan* „spuere“ : deutsch *spucken* (Naheres später).

Diese Gleichwertigkeit von *t + p* und *t + k* in den ersten vier Wörtern ist nun kein Zufall. Der Mischtypus *t + k* ist auch sonst keine Seltenheit: Ewe *tagba* Sp.; syrisch *dak* spuit; amharisch *tikk* spucken; Altaisch, Komanisch, Dschagataisch, Teleutisch, Schorisch, Kirgisisch, Tarantschi, Küartisch *tükür[-* sp., Baraba *tügür[-* sp.; Kottisch *tuk* Speichel; Leptscha *tyuk* sp.; Khmer *tu'k mäht**) Sp.; Tasmanisch *takkarimina* „spit“; Ketschua *thokxaj* Speichel, spucken, husten; Kalispel *-jpttago[-* sp.; Galibi *estago* Sp.; Ful *tutuki* Sp. (neben *tuta* sp.); armenisch *thukh* Sp.; mit Kontaktstellung im Anlaut: Nord-Pekinesisch *txü**) sp.; Uanana *txa'txoko* Sp. Besonders lehrreich sind die beiden magyarischen Formen *köp[-* und *pök[-* spucken, wo die beiden lautmalenden Konsonanten *p* und *k* geradezu ihre Plätze tauschen. Ein scheinbarer *t + k*-Typus ist Markesas *tuha* sp., weil hier das *h* erst sekundär aus polynesischem *f* entstanden ist — man vergleiche das ursprünglichere Tahiti *tufa* sp., Scheintypus ist auch Senaga *taxsus* Sp., mit Präfix *ta-*. — Selbstverständlich entspricht dieser Mischtypus *t + k* den S. 412 genannten Spuck-Interjektionen Wolof *tak*, altindisch *dhik*, bulgarisch *tux*. — Der Umkehrtypus zu *t + k*, nämlich *k + t*, scheint in folgenden Formen vorzuliegen:

Schweizerisch *chödere* räuspernd spucken

Magyarisch *köpköd[-* sp.

Anywak *nato* sp. (< *güto?)

Dinka *ngud* sp.

Anatom *aloaged* = *agdei* sp. (K.-St.)

Gaima, Girara *getu* Sp., sp.

Buhagana *goite* Sp.

Kobea *hekotonye* Sp.

Ojampi *eakat* sp.

Kavinenja *akudia* sp.

Scheinfälle sind Tarahumara *akatsi* sp., mit Suffix *[-tsi*, und Saramo *kutema* sp., mit Verbalpräfix *ku-*, gleich Suaheli etc. *tema* sp. — Italienisch-dialektisch (Molfetta) *sketę* sp. ist wahrscheinlich (nach MEYER-LÜBKE's Et. Wb. s. v. *skuppire*) eine Kreuzung aus romanisch **skuppire* + *sputare*, wobei allerdings der Vokal *e* auffällig ist.

Außer diesem Mischtypus *t + k* finden wir analog auch den Mischtypus *p + k* und dessen Umkehrung *k + p*, entsprechend den oben S. 412 genannten Interjektionen *päks*, *pfach* etc. Magyarisch *pök[ni]* = *köp[ni]* sp. sind die beiden idealen Vertreter dieser beiden Mischtypen.

Anlautstellung von *p + k*:

Altägyptisch *pagas* sp.

Magyarisch *pök[ni]* sp.

Cloncurry River *wika* sp.

Holländisch *pochelen* sp.

Aber Tonga *buhi* sp. hat vielleicht *h < f*, ist dann also ursprünglich labialer Doppeltypus.

Binnenstellung von $p + k$:

Sartisch *töpük* Sp.
 Tschagataisch *tüfük* Sp.
 Japanisch *tsubaki* Sp.
 Mijakoschima *spox*¹ „speien“
 Koromira *tutupak* sp.

Nasioi *tutupek* sp.
 Lengua de Chile *tuukun* sp.
 Mittelhochdeutsch *speiche* Speichel
 Deutsch *spucken*

Anlautstellung von $k + p$:

Schenua, Haraua *ixufa* Sp.
 Dschebel Nefusa *ikufesan* Sp.
 „ „ *tekufas* Sp.
 Uargla *tikufas* Sp.
 Msab *tičuffist* Sp. ($\check{c} < k$)
 Magyarisch *köpni* sp.
 Mo-so *ki-p'i** sp.

Önge \sqrt{kwa} „spitting“ (Kontaktstellung)
 Nikobarisch *kapobhañi** „speien“
 Monumbo *kapitsu* Speichelfluß
 Altindisch *kaphas* Schleim
 Neupersisch *xewi* Sp.
 Provenzalisch *küpä* Sp.
 Mittelhochdeutsch *geifer* „ausfließender Sp.“

In den französischen Mundarten finden wir Formen wie *ekopi* sp. (welsche Schweiz), *ekəpwoj* sp. (ebenda, Val d'Illier), *ekpi* (Savoyen): Diese $k + p$ -Formen gehen auf altfranzösisch *escopir* < romanisch **skuppire* sp. zurück, also auf ein (wie wir noch sehen werden) ursprünglich dreitypiges Schallwort: Typus $k + p$ aus Typus $s + k + p$.

Binnenstellung von $k + p$:

Ewe *tagba* Sp. (Kontaktstellung)
 Dschebel Nefusa *skufes* sp.
 Provenzalisch *sküp*, *sköpī* Sp.

Bretonisch *skōpa* sp.
 Rumänisch *scuipă*

Ferner finden wir analog diesen Mischtypen $t + k$ und $p + k$ auch die Verbindung Zischlaut + Guttural, also die Mischtypen $s + k$, $\check{s} + k$, sowie deren Umkehrungen.

Anlautstellung von $s + k$:

Bedaue *šakka* Sp.
 Uaikana *sekoko* Sp.
 Uaiana *esēkoo* Sp.
 Baniva *-šuheta* sp.

Tschippewä *sik* sp.
 Kri *sikkuw* er spuckt
 Natick *suhkou* sp.
 Hindustani *žuk* Sp.

Ein Scheintypus $s + k$ ist wohl schwedisch-dialektisch *sikel* „Speichel“, norwegisch *sikle* „geifern“, da es nach FALK-TORP's Et. Wb. zusammen mit norwegisch-dialektisch *sikla* „Bächlein“ zu altenglisch *sicerian* „tröpfeln“, deutsch *sickern*, gehört. — Anlautstellung der Kontaktstellung *sk*: siehe die Formen S. 424, Nr. 4 und 5.

Binnenstellung von $s + k$:

Altägyptisch *pasag* sp.
 Quara *besegā* Sp.
 Arabisch *baṣaḡa* sp.

Valman *pissigil* Sp.
 Botokudisch *pišuk* sp.
 Kontaktstellung: Osmanisch *püşkür[-]* sp.

Nur scheinbar gehört hierher Sipibo *mičuki* sp., das mit Suffix *[ki]* gebildet ist.

¹ In dieser japanischen Dialektform (Riu-Kiu-Inseln) ist der Lautwert des *x* unklar, ob *ks* oder *x*; aber auf jeden Fall liegt ein Guttural vor, also der Mischtypus $p + k$. Ferner ist auch die Bedeutung „speien“ unklar, ob „spuere“ oder „vomere“; der charakteristische Anlaut *sp* läßt aber vermuten, daß „spuere“ vorliegt.

Anlautstellung von $k + s$:

Pogoro *kosomalla* räuspern; husten
 Gmbwaga "gusu") sp.
 Gbansiri "giso") sp.
 Teda *kāzo* Sp.
 Hausa *kazamta* Sp.
 A-Gobbu *kussu* Sp.
 Arabisch *kušān* Sp.
 Osmanisch *kuš-* sp.
 Halifurisch *kase/-* Sp.

Fidschi *gusu* Sp.
 Maisin *kasufe* sp.
 Sulka *guspa* ausspeien
 Gronländisch *keser/pok* sp.
 Tschuktschisch *kašisp* sp.
 Portugiesisch *gosma* Sp.
 " *cuspo* Sp.
 Schweizerisch *chischperę* räuspern

Binnenstellung von $k + s$:

Altägyptisch *pagas* sp.

Anlautstellung der Kontaktstellung ks :

Sanskrit *kṣivati* sp.

Senaga *ta]xsus* Sp. (\sqrt{xss})

Wir haben in den bisherigen Tabellen mehrere Formen wiederholt, das heißt als Beispiele für verschiedene Mischtypen angeführt: z. B. arabisch *baṣaḳa* für Mischtypus $p + s$ und für Mischtypus $s + k$; oder sartisch *töpük* für $t + p$ und für $p + k$ — je in Anlautstellung und in Binnenstellung. Das geschah nicht planlos oder aus Verlegenheit, sondern grundsätzlich. Denn diese Formen sind dreitypige Wortschöpfungen, und zwar sind es folgende:

1. Wir beginnen mit einer Gruppe, wo die Dreitypigkeit so gut wie sicher ist: arabisch *baṣaḳa* = *bazaḳa* = *baṣaḳa* „er spuckte aus“ (das Schwanken des inneren *s*-Lautes spricht für lautmalende Willkür!) ist auf jeden Fall ein normales dreibuchstabiges Zeitwort, dessen Dreibuchstabigkeit in hohem Grade für die Dreitypigkeit spricht. Vielleicht ist dieses Wort uralt-protosemitisch, da es sich auch im Hamitischen findet: altägyptisch *pasag* = *pagas* „spucken“ (auch die Konsonanten-Umstellung spricht für lautmalende Willkür; vgl. magyarisch *köp* = *pök!*) und Quara *besegā* „Speichel“ scheinen mit dem arabischen Worte urverwandt zu sein, und so stellt sie auch REINISCH hin; immerhin aber wäre auch elementarer Parallelismus denkbar. Auf jeden Fall sind diese Formen mit den drei Elementen $p + s + k$ die Verbindung des Mischtypus $p + s$ in Anlautstellung mit dem Mischtypus $s + k$ in Binnenstellung, also gleichsam das Nebeneinander von Botokudisch *pišu* + Bedauje *šakka*.

2. Genau so wie 1. ist auch botokudisch *pišu(k)* sp. gebaut, desgleichen Valman *pissigil* Sp. und osmanisch *püskür/-* sp.

3. Die umgekehrte Reihenfolge der drei Elemente in 1. und 2. zeigen Maisin *kasufe* sp., Sulka *guspa* „ausspeien“, altindisch *kṣivati* „spucken“, portugiesisch *cuspo* „Speichel“ und schweizerisch *chischpere* (= *xišperę*) „räuspern“: $k + s + p$, d. h. die Verbindung des Mischtypus $k + s$ in Anlautstellung mit Mischtypus $s + p$ in Binnenstellung, also gleichsam das Nebeneinander von osmanisch *kuš* und lateinisch *spuo*.

4. Wieder eine andere Kombination derselben drei Elemente liegt in folgenden romanischen Formen vor: altfranzösisch, spanisch *escupir* „spucken“, provenzalisch *escupir*, *askupi* etc. sp., rumänisch *scuipă*; bretonisch *skōpa* sp. (aus dem Französischen entlehnt oder elementar parallel?). Verbindung des

Mischtypus $s + k$ (Kontakt) in Anlautstellung mit Mischtypus $k + p$ in Binnenstellung: gemeinromanisch **skuppīre*.

5. Dieselbe Kombination hat Dschebel Nefusa *skufes* sp.

6. Litauisch *skreplėnti* „Schleim auswerfen“ und altnordisch *skirpa* „aus-spucken“ haben die Kombination von 4. und 5., doch mit Liquida-Erweiterung durch lautmalendes *r*. Die Verbindung $k + r$, das Geräusch des Räusperns bezeichnend, werden wir noch besprechen.

7. Deutsch *spucken* und mittelhochdeutsch *speiche* Sp. haben dieselben Elemente in der Reihenfolge $s + p + k$. Näheres am Schlusse dieses Paragraphen.

8. Genau mit *spucken* stimmt überein Mijakoschima *spox**) „speien“ (vgl. die Fußnote oben S. 423).

9. Sartisch *töpük* Sp. = tschagataisch *tüfük* Sp. haben die drei Elemente $t + p + k$, also Verbindung von $t + p$ mit $p + k$. Daß das anlautende $t + p$ der so häufige Mischtypus ist, kann wohl nicht bezweifelt werden. Und dem k lautmalenden Wert als drittem Typus beizumessen, ist um so leichter, wenn man an die nächstverwandten Formen osmanisch *tüfürük* Sp. = osmanisch, koibalisch, karagassisch *tükürük* Sp. denkt, wo $t + p$ und $t + k$ gleichwertig wechseln.

10. Genau parallel sind die papuanischen Formen Nasioi *tutupek* sp. = Koromira *tutupak* sp., Reduplikation von $t + p + k$. (Ähnliche reduplizierte Dreitypigkeit in Sulka *guspa* ausspeien = *guguspa*.) Man vergleiche auch Ful *tutuki* Sp. Dies Zusammenfallen papuanischer und altaischer Formen spricht sehr nachdrücklich für wirklich echte Dreitypigkeit, und das um so mehr, da auch

11. japanisch *tsubaki* Sp. demselben Typus folgt, nur daß der Dental als Zischlaut erscheint; als die genaue Umkehrung davon erscheint Monumbo *kapitsu* „Speichelfluß“.

12. Wiederum parallel dazu scheint zu sein Lengua de Chile *tuokun* Sp., sp.

13. Die drei Elemente von 9., 10. und 11. erscheinen in der Reihenfolge $p + t + k$ in Kalispel *-jpttago[-* sp.

14. Die Reihenfolge $t + k + p$ liegt vor in Ewe *tagba* Sp., neben einfachem *ta* Sp.

15. Magyarisch *köpköd[ni]* sp. ist eine dritte Lautmalerei neben *köp[ni]* und *pök[ni]* sp. Es ist eine Verbindung von $k + p$ in Anlautstellung mit $k + t$ in Binnenstellung, also gleichsam das Nebeneinander von provenzalisch *küpä* Sp. und schweizerisch *chödere*. Eine vierte Variante ist magyarisch *pökköd[ni]* „oft spucken“, mit der Kombination $p + k + t$.

16. Biloxi *tüčku* „spucken“ scheint die Kombination $t +$ Zischlaut $+ k$ zu enthalten, also parallel zu sein mit

17. Kinai *tjžax* „spucken“.

18. Galibi *estago* Sp. hat $s + t + k$; vgl. Nr. 13. und 14.

19. Endlich könnte auch Baniva *suheta* sp. die Kombination von $s + k + t$ sein. Doch ist für diese amerikanischen Sprachen eine genauere Untersuchung vonnöten, bevor man bestimmtere Behauptungen wagt.

Wie außerordentlich große Gefahren sich der Prüfung von Dreitypigkeit entgegenstellen, mögen folgende Formen zeigen. Italienisch *spurgare* „räuspern“ zeigt den Anlaut *sp-*, den Mischtypus $s + p$ in Kontaktstellung, und im Inlaut

den liquidierenden Gutturaltypus *rk*, es erinnert also sehr an Lautmalereien wie lateinisch *spuere*, deutsch *spucken* und wie provenzalisch *kurkula* „Speichel“, polnisch *charkać* „räuspern“, dänisch *harke* „räuspern“. Man ist also versucht, in *spurgare* dieselben lautmalenden Konsonanten zu sehen wie in mittelniederländisch *spugen* sp. oder noch besser wie in litauisch *skreplėnti* „zähen Schleim auswerfen“ und in altnordisch *skirpu* „ausspucken“, nur mit Vertauschung von *k* und *p*. Und trotzdem ist *spurgare* ein völliger Scheintypus, da es auf lateinisches *ex + purgare* „aus-reinigen“ zurückgeht. — Eigenartig ist ferner das italienische *sputacchiare* „ausspucken“: es erscheint als Idealfall einer viertypigen Lautmalerei mit den Elementen *s + p + t + k*, also etwa von der Art wie japanisch *tsubaki* Sp. In Wirklichkeit ist bloß das anlautende *sp-* echte, alte Lautmalerei, ererbt von lateinisch *spuere*. Das *t* ist nur scheinbar Dental-Charakteristik, tatsächlich aber suffixal, vgl. oben S. 420. Und wie steht es mit dem *k*, bzw. *cch*? Zunächst werden uns die Romanisten sagen, daß in italienisch *sputacchio* „Auswurf“ = friaulisch *spudač*, *spudič* das häufige italienische Suffix *-acchio* < vulgärlateinisch *-ac(u)lu(m)* vorliege. Wahrscheinlich aber ist MEYER-LÜBKES Erklärung im Et. Wb. (Nr. 8196) richtiger: er hält *sputacchiare* für eine „Kontamination“, also Vermischung aus italienisch *sputare* sp. + italienisch *sc(a)racchiare* sp. Dieses letztere Wort nun ist, wie wir bald sehen werden, eine ausgesprochene gutturale Wortschöpfung mit dem liquidierten Doppeltypus *krak*, *kark*. Wir glauben, daß der Ausdruck „Kontamination“ oder „Kreuzung“ hier nur ein anderes Wort ist für das, was wir früher (S. 610) „Typusaufpfropfung“ genannt haben. Demnach enthielte *sputacchiare* im Anlaut echte Lautmalerei, im Inlaut Scheintypus, im Auslaut Typusaufpfropfung. — Andere Fälle, wo sich echte Lautmalerei und präfixale Scheintypen in einem Worte nebeneinander finden, sind schon oben erwähnt worden: gotisch *bispeīwan*, engadinisch *sbeva*, polnisch *spluwać*, S. 418. Scheinbare Anlaut-Charakteristik haben auch die präfigierten Formen des Berberischen: Uargla *tikufas* Sp. = Dschebel Nefusa *tekufas* = Msab *tičuffist*; Ghat *čisutaf* Sp.; Senaga *taxsus* Sp.

Bevor wir nun zur Tabelle der Gutturaltypen schreiten, geben wir noch eine Zusammenstellung von verschiedenen Spuckwörtern ein und derselben Sprache oder Sprachgruppe — zur Beleuchtung des S. 414 Gesagten über die bunten Möglichkeiten onomatopöischen Schaffens:

- d) Kanuri *kerān* = *belgam* = *čelēla*.
- e) Ghidames *sufes*, Tuareg *sutef*, Uarsenis *susef*, Dschebel Nefusa *skufes*.
Altägyptisch *pasag* = *pagas*.
Koptisch *taf* = *toť* = *sbēte*; *pabse*.
- f) Arabisch *baṣaḳa* = *bazaḳa* = *baṣaḳa*.
- g) Baskisch *thu* = *tua* = *istua* = *ču* = *čistu*.
- h) Magyarisch *köp* = *pök* = *köpköd*.
- k) Osmanisch *tüfürük* = *tükürük*; *ķus*.
Mandschu *pai-pai*; *čifsembi*.
- o) Li-su *ti-i-t'i**, Lo-lo *ti-pi-p'i**, Mo-so *ki-p'i**.
- q) Kede *mā bub*, *čēin*; Bia *tubel kē*; Önge *kwa*.
- s) Maori *tuwha* = *puwha*.
Tscharmorro *kaka(g)*, *bōbo*.
Altindisch *ṣṭhivati* = *kṣivati*.

- x) Afghanisch *tā* = *tū* = *tūk* = *tiw*.
 Kurdisch *tef* = *tuw**) = *tuk*.
 Griechisch *πύω* = *πυίζω* = *πύτω*.
 Lateinisch *spuere*, *saliva*.
 Portugiesisch *cuspo* = *escarro* = *gosma*.
 Altfranzösisch *rachier* = *escupir*.

Ferner vergleiche man hierzu die vielen germanischen und romanischen Formen, die weiter unten angeführt sind.

*
*
*

Die folgende Tabelle enthält nur Formen mit Guttural-Charakteristik, in welcher Stellung es auch sei. Daß sich unter dem gesammelten Material auch Scheintypen finden werden, ist sehr wahrscheinlich. Einige solche scheinbare Gutturalbildungen sind: Hawaii *kuha* sp., Sp. < polynesisch **tufa* (vgl. oben S. 416); Saramo *kutema* sp. (vgl. oben S. 422); Kolosch *khaläkagini* Sp., nach PFIZMEYER zusammengesetzt aus *kha*/*läka* „Mund“ + *in* „Wasser“, also ähnlich Soso *deye* und Bambara *dadibo* Sp. (vgl. oben S. 415); französisch *conspuer* = lateinisch *con/spuere* „bespucken“; gotisch *ga*/*speiwan* „spucken“. Wir haben also ohne genaue Untersuchung des Maisin und Sulka keine volle Sicherheit, ob nicht in *kasufe* sp. und *guspa* „ausspeien“ ebenfalls *ka-/-* bzw. *gu-/-*-Präfixe vorliegen, ganz wie in französisch *köspüe* und gotisch *gaspeiwan*, so daß diese Formen nur scheinbar dreitypig, in Wirklichkeit zweitypig (*s* + *p*) wären.

c) Bantu.

- | | |
|--|-------------------------------|
| Ila <i>-/koma</i> räuspern | Gmbwaga <i>˜gusu</i> *) sp. |
| Pogoro <i>kosomalla</i> räuspern; husten | Gbansiri <i>˜giso</i> *) sp. |
| Ifumu <i>ijkarigi</i> Sp. | Monschombo <i>goso</i> *) sp. |
| Tebele <i>kafula</i> sp. | |

d) Sudan.

- | | |
|--|---|
| 1. Ewe <i>ku</i> Sp. | Kanuri <i>kerān</i> Sp. |
| „ <i>ku ve me</i> = <i>keke ve me</i> räuspern | 3. Dinka <i>kōk</i> ; <i>kogfrol</i> räuspern |
| „ <i>tagba</i> Sp. | „ <i>ngud</i> sp. |
| Ful <i>tutuki</i> Sp.; <i>hormo</i> räuspern | Nuer <i>nol</i> sp., <i>n</i> < <i>g</i> ? |
| A-Gobbu <i>kussu</i> Sp. | Anywak <i>nūto</i> sp., <i>n</i> < <i>g</i> ? |
| A-Bangba <i>ngossu</i> Sp. | Bari <i>kamolak</i> Sp. |
| 2. Hausa <i>kaki</i> das Räuspern | Masai <i>in/gamulak</i> Sp. |
| „ <i>kazamta</i> Sp. | Kunama <i>komfā</i> Geifer, Schleim |
| Teda <i>kāzo</i> Sp. | |

e) Hamitisch.

- | | |
|---|---|
| 1. Taschelhit, Tamasight <i>ger</i> sp. | Senaga <i>ta/xsus</i> Sp. (\sqrt{xss}) |
| Schenua <i>ixoufa</i> Sp. | 2. Altägyptisch <i>pagas</i> , <i>pasag</i> sp. |
| Dschebel Nefusa <i>ikufesan</i> Sp. | 3. Quara <i>beseṣā</i> *) Sp. |
| „ „ <i>tekufas</i> Sp. | „ <i>lax</i> Sp. |
| „ „ <i>skufes</i> sp. | Billin, Chamir <i>taḳ</i> Sp. |
| Uargla <i>tikufas</i> Sp. | Bedauje <i>šakka</i> Sp. |
| Msab <i>tičuffist</i> Sp. (<i>č</i> < <i>k</i>) | Somali <i>rigrig</i> räuspern |

f) Semitisch.

- | | |
|---|---|
| Arabisch <i>ḳahha</i> räusperte, hüstelte | Arabisch <i>ḳašan</i> Sp. |
| „ <i>ḳahḳaha</i> räusperte, hüstelte | „ <i>baṣaḳa</i> , <i>baṣaḳa</i> , <i>baṣaḳa</i> spuckte aus |
| „ <i>hih</i> Geräusch des Räusperns | „ <i>riḡriḡlat</i> Sp. < * <i>rigrig</i> - |

Syrisch *daḡ* spuckte
 Aramäisch *raḡaḡ* ausspucken
 Hebräisch *yaṛaḡ* spucken

Äthiopisch *warəḡa* spucken
 Hebräisch *raḡ* spucken
 „ *roḡ* Speichel

h) Uralisch.

Magyarisch *köp[ni, pök[ni]* sp.
 „ *köpköd[ni, pökköd[ni]* oft sp.
 „ *hákoḡ[ni, hurákoḡ[ni]* räuspern

Magyarisch *hákk*
 Finnisch *rūk[äise]* räuspern, husten
rok[lotta] räuspern, röcheln

k) Altaisch.

Altäisch, Teleutisch, Dschagataisch, Komani-
 nisch, Schorisch, Kirgisisch, Tarantschi,
 Kūartisch *tākūr[-]* sp.
 Baraba *tägūr[-]* sp.
 Osmanisch *kus[maḡ]* sp.
 „ *tākūr[mek]* sp., *tākūrūk* Sp.

Sartisch *töpūk* Sp.
 Tschagataisch *tūfūk* Sp.
 Koibalisch, Karagassisch *tākūrūk* Sp.
 Koibalisch *kūgar[erben]* räuspern
 Mandschu *oksimbī* ausspucken, kotzen
 Mongolisch *xakiruxo* Schleim auswerfen

l) Japanisch: *tsubaki* Sp. — Mijakoschima *spox**) „speien“.

m) Asiatisch-Arktisch.

Jenissei-Ostjakisch *keng* Sp.

Kottisch *tuk* Sp.

n) Tibeto-Birmanisch. 3. Leptscha *dūk* Sp., *tūk* sp.

o) Siamo-Chinesisch.

1. Schan *ka, ka-ki* Schleim

3. Nord-Pekinesisch *txú**) sp.

U) Mo-so *ki-p'í**) sp.

q) Andamanesisch.

Önge *ōna[kwa]nge* spitting

Dschärawa *inga[hwa]nge* spitting

r) Austroasiatisch.

2. Khmer *tu'k māht**) Sp.
 Tscham *ēk* „speien“

3. Nikobar *hikai* Sp.
 „ *kapobhani**) „speien“

s) Austronesisch.

1. Malajisch *gērēhak* Schleim aufhusten
 „ *sērak* Schleim im Halse
 Tschamorro *kaka(g)* laut räuspern, laut
 spucken
 Halifurisch *kase[-]* Sp.
 Palau *ongoll* räuspern
 2. Zentral-Karolinisch *gekāk* räuspern, spucken
 Marshall *bókēbok* räuspern
 „ *melgōargoar* räuspern, husteln

Maisin *kasufe* spit
 Mengen *gulīs* ausspeien
 Fidschi *gusu* Sp.
 Fagani, Wango *nusu* Sp. (*n < g*)
 Florida *anusu* Sp.
 Annatom *agdei, aloaged; moho* sp.
 3. Markesas *kae* sp.
 Hawaii *uha* „to hawk up phlegm from the
 throat“ (neues *h?* nicht aus älterem *f?*)

t) Papua.

Sulka *guspa, guguspa* „ausspeien“
 Monumbo *kapitsu* Speichelfluß
 Valman *pissigil* Sp.

Gaima, Girara *getu* sp., Sp.
 Koromira *tutupak[ansi]* sp.
 Nasioi *tutupek[ansi]* sp.

u) Australien.

Port Macquarie *kuttang**) Sp.
 Warrego und Paroo Rivers *kunther**) sp.
 Burdekin River *kunja**) „spit“
 Woolna *mingager* Sp.

Cloncurry River *wika* sp.
 Tasmanien *kakkbennina* Sp.
 „ *takkari-mina* „spit“

v) Südamerika.

4. Lengua de Chile *koun* Sp.
 " " *tuokun* Sp., sp.
 14. Ojampi *okerik*, *eakat* sp.
 15. Botokudisch *hak* Sp.
 " *pišuk* sp.
 18. Kiriri *eiku* Sp.
 26. Sipibo *keño* Sp.
 29. Ketschua *thokxaq* Sp., sp., husten
 " *ħarkxarkxaq*(*) räuspern
 29a Kawinenja *akudia* sp.
 " *ekuedi* Sp.
 29b Tschimu *ħak* Sp.
 30. Schiwaro *kalax*[- sp.
31. Sapara *aruckkuſ*(*ano**) sp.
 32. Paes *vinaxs* Sp.
 36. Koeua *hekótonyę* Sp.
 Bará *ghěko* Sp.
 Tujuka *exséko* Sp.
 Uaiana *esěko* Sp.
 Uaikana *sekóko* Sp.
 Jahuna *liókaka* Sp.
 Uanana *saxóko*, *txa'txóko* Sp.
 Buhágana *góite* Sp.
 37. Baniva *na-r*[*suhela* sp.
 38. Galibi *estago* Sp.
 39. Tschibtscha *kihitsa* Sp.

w) Nordamerika.

6. Taraska *kuechenda*(*) Sp.
 7. Nawatl *tozcacuitlat*(*) Speichelschleim
 10. Tarahumara *akd[ka* Sp.
 19. Odschibwe *sik* sp.
 Kri *sikkuw* er spuckt
 Natick *suhkou* sp., *sohq*(*) Sp.
 20. Ofo *akće* Sp., sp.
- Biloxi *tűcku* sp.
 28. Kalispel *-łttagoł-* sp.
 33. Kolosch *khxaxtatux* ich spucke aus
 34. Kinai *tűžax* sp.
 35. Grönländisch *keser*[*pok* sp.
 Eskimo-Tschuktschisch *kašis* sp.

x) Indogermanisch.

1. Indisch:

- a) Altindisch *kaphas* „Schleim“ = awestisch *kafō* = neupersisch *kāf* „Schaum“ = kurdisch *kaf* „Schaum“ = ossetisch *xāf* „Schleim, Rotz“ = belutschisch *kap* = Wachi *ħuf* = Sari-koli *ħef*.
 b) Altindisch *ksīvatī* „spucken“.
 c) Hindustani *žuk* Sp.
 2. Iranisch: Pehlwi *xayūk* „Speichel“ = neupersisch *xeyū*, *xewī* Sp. — Wachi *ax* „Auswurf“.
 Afghanisch *tūk* Sp. Kurdisch *tuk* Sp. — Awestisch *kafō*, vgl. 1.
 3. Armenisch: *thukh* Sp., *ethukh* „er spuckte“, *thkhanem* „ich spucke“. Das Wort ist von *πύω*, *spuo* etc. zu trennen.

4. Slawisch:

- a) Urslawisch **xrakati*: altslawisch *xrakati* „räuspurn“, *xrakotina* Sp.; russisch *xrakat* „speien, auswerfen“, *xrak* „Speichel, Schleim“; bulgarisch *hrakotina* Sp.; serbokroatisch und slowenisch *hrakati* „räuspurn“; slowenisch *hrakelj*, *hraček* „Auswurf“. — Dieses urslawische **xrak*[- könnte rein formal lautgesetzlich aus vorlawischem **srak*- entstanden sein (s > slaw. x; vgl. oben S. 609) und dann hätten wir gutturalen Binnentypus. Viel wahrscheinlicher aber ist, daß die Lautmalerei *xrak* (liquidiert Doppeltypus) erst urslawische Neuschöpfung ist, analog den später genannten romanischen und germanischen Parallelen.
 b) Russisch *xarkať* „räuspurn, ausspucken“; *xarkotina* „Speichelschleim“.
 c) Urslawisch **xürkati*: polnisch *charkać* „räuspurn; röcheln“ = slowenisch *hrkati* „räuspurn; schnarchen“ = tschechisch *chrkati* „räuspurn; husten“. Universal-Onomatopöie für Kehlgерäusche.
 d) Ruthenisch *krektati* „räuspurn; ächzen, stöhnen“: in den übrigen slawischen Sprachen „schreien, plaudern, krächzen, quaken, schnurren, knarren“ — verengerte Universal-Onomatopöie.
 e) Polnisch *krzqkać* „räuspurn“ < urslawisch **krękati*: in den übrigen slawischen Sprachen „seufzen, schnattern, krächzen, knarren“ — verengerte Universal-Onomatopöie.
 f) Bulgarisch *liga* „Speichel“. Binnentypus. Vgl. Bilin und Chamir *lak* Sp. und australisch Dieyerle *ulka*(*) Sp.

5. Baltisch: Litauisch *skreplėnti* „zohen Schleim auswerfen“ = lettisch *krepēt* dasselbe; litauisch *skrepliāi* „Schleimauswurf“ = lettisch *krēpalas* dasselbe.
6. Albanesisch: *līgē* „Speichel“ = bulgarisch *līga*.
7. Griechisch: *ζῶμαροναι* „ich räuspere mich“. *ζῶμα* „Spucke“.
8. Lateinisch: *screea* „Auswurf“, *screeare* „räuspere“.
9. Romanisch:

B. Romanische Neuschöpfungen: a) Typus *krak*, *kark*; *garg*; *kurk*: italienisch *sc(a)racchiare* sp. = sizilianisch *zgrakkari* sp. = genuesisch *skrakā* sp. = mailändisch *skarkā* sp. = altbergamaskisch *skarkayā* sp. = venezianisch *skarkaḡar* sp. = parmigianisch *sgargayar* sp. = obwaldisch *žgrakā* sp. — Provenzalisch *skrāk*, *eskrakar*. *krāyā*, *krātsā* sp. Französisch *cracher* sp. (Typusaufpfropfung auf altfranzösisch *rachier* < **rakare*, vgl. S. 611). Rotoromanisch *scracher* sp. — Spanisch *gargajear* „ausspucken“. — Provenzalisch *kārkālās*, *kurkulā*, *škārkāi*, *āskārkās*, *gargāl* Sp. Die Formen mit dem Anlaut *esk-*, *sk-* sind < *ex* + *k-*. b) Typus *rak*, nach MEYER-LÜBKE, Et. Wb. Nr. 7017, Schallwort „spucken, erbrechen“. Binnentypus. Neapolitanisch *rakare*; komaskisch *rakā*, *rekā*; katalonisch und provenzalisch *racar*; pikardisch *rakē*; altfranzösisch *rachier* sp. (mit Typenverlust durch Palatalisierung). c) Typus *kra*: provenzalisch *krā*, *skrā* sp d) Typus *kar*: portugiesisch *escarro* Sp., *escarrar* sp. = logudoreisch *iskarrašare* „ausspucken“. e) Typus *kag*: korsisch *kagyarone* Sp. f) Typus *kup*: provenzalisch *kūpā* Sp. — wohl aus dem Folgenden entstanden. g) Typus *skup* — *kusp*: spanisch *escupir* = provenzalisch, altfranzösisch *escupir*, *escopir* sp., französisch-dialektisch *škōpat*, *eskōpē*, provenzalisch *skūp*, *škōpi* Sp. = rumanisch *scupā*; portugiesisch *cuspo* Sp., *cuspir* sp. Dieses letztere wird von KÖRTING in seinem Et. Wb. auf lateinisch *cōnspuere* zurückgeführt, also analog portugiesisch *custar* = italienisch *costare* „kosten“ < lateinisch *cōn-stare*. Auch DIEZ' Et. Wb. gibt diese Erklärung. Die Romanisten mögen entscheiden, ob das unbedingt so sein muß. Wenn ja, dann ist *cuspir* (vgl. oben S. 424) ein charakteristischer Scheintypus. Bei dem Typus *skup* könnte man vielleicht das anlautende *s* aus lateinisch *ex-* erklären und mit KÖRTING's Et. Wb. ein romanisches **exspuere* vermuten; aber wegen des so nahestehenden *kusp* ist doch wohl eher an dreitypige Wortbildung zu denken. Auch DIEZ' Et. Wb. sagt zum spanischen *escupir*: „Umstellung aus *exspuere* wäre nicht gegen den Geist wenigstens der spanischen Sprache, aber dem weitverbreiteten Worte scheint eine eigene Wurzel zuzukommen.“ MEYER-LÜBKE's Et. Wb. setzt romanisch **skuppire* als Schallwort an. — Französisch-dialektisch (Süd-Vogesen) *krāpā* sp. ist Kreuzung von **krakk* + **skupp*. h) Typus *gor*, *gos*: portugiesisch *gosma* „Speichel; Drüse“ (dazu portugiesisch *gosmar* „kotzen“ = spanisch *gormar* „kotzen“; altportugiesisch *gozmes* „Drüsenkrankheit“).

10. Keltisch: Bretonisch *škōpa* sp. (entlehnt aus Romanisch g) ?).

11. Germanisch:

- a) Altnordisch *hrāke* Sp., *hrāekja* sp., norwegisch *raake* Sp., schwedisch-dialektisch *rāke*, älter-dänisch *rage* (mit Verlust des Anlauttypus).
- b) Angelsächsisch *hrācā* Sp., *hrācean* „räuspere, spucken“ > englisch *retch* „kotzen wollen“ (mit Verlust des Anlauttypus und mit Palatalisierung des Binnentypus, wie altfranzösisch *rachier* [gesprochen *račier*] < *rak-*). Angelsächsisch *hrācā* kann lautgesetzlich nicht die unverwandte Entsprechung von altnordisch *hrāke* sein, da angelsächsisches *ā* einem regelmäßigen altnordischen *ei* entsprechen müßte. Daher muß eine Form aus der anderen entlehnt sein, oder er sind beide Formen elementare Parallelen.
- c) Dänisch *harke* „räuspere“ = schwedisch *harka*, *harkla* = niederdeutsch *harken*.
- d) Schwedisch *rackla* „räuspere“, *rackel* „Speichel, Schleim“ = älterdänisch *ragl* und *raege* „Speichel, Geifer“.
- e) Isländisch *hrodī* Sp., *hrydja* „räuspere“; altnordisch *hrýða* „Spucknapf“; norwegisch-dialektisch *ryða* „Schleim“. Das Neunorwegische hat nebeneinander *skryða* und *ryða* „sich räuspere, aufhusten; Schleim im Halse, Husten“, also ursprünglichen Anlaut *kr-* und *skr-*. (Aber angelsächsisch *hrot* „Schleim“ = althochdeutsch (*h*)*roz* „Nasenschleim, Rotz“ gehört zu angelsächsischem *hrutan* „schnarchen“, wovon im folgenden Paragraphen gehandelt wird.)

- f) Norwegisch-dialektisch *gulka* „räuspern; rülpsen“ — vgl. oben S. 1055, Nr. 11.
 g) Norwegisch *kraemte* „räuspern“ = norwegisch-dialektisch *krymta* = isländisch *krimta*.
 h) Altnordisch *skirpa* „ausspucken“.
 i) Englisch *to hawk, hem, hum, ahem* „räuspern“. MURRAY's Wb. erklärt diese jungen Lautmalereien mit der bezeichnenden Mehrheit von Bedeutungen: „To give a short sharp cough as a signal; to clear the throat; to stammer or hesitate in speech.“ — Und J. WRIGHTS „English Dialect Dictionary“ gibt für *hawk* (auch *hawk, haack, haugh*, schottisch *hāx* etc.) die Bedeutungen „to clear the throat from phlegm, to cough, to spit, to expel anything from the throat by force of the breath, to gargle“.
 k) Niederländisch *rochelen* „ausspucken“ = dialektisch *pochelen*.
 l) Althochdeutsch *rachisōn* „spuere, screare“ und mittelhochdeutsch *(ge)rahsenen, gerehsenen* „räuspernd, hustend ausspucken“. Bayrisch *rächsen, räcksen und räckezen* „den Speichel mit hörbarem Laut heraufhoien und auswerfen“. Das GRIMM'sche Wörterbuch (s. v. *rächsen*) verweist für dieses Wort auf *Rachen* „faucis“, wo es heißt: „Vielleicht gibt altnordisch *hrāki* „Speichel“ und althochdeutsch *rachisōn* „heftig ausspucken“ einen Wink für den Zusammenhang des Wortes mit einem Naturlaute.“ Ferner ebenda s. v. *raksen*: „sich ungeschliffen räuspern; ein Tonwort.“

Diese Bildung ist entweder von althochdeutschem *racho* „Rachen“ abgeleitet, das wir später in § 29 selbst als Guttural-Onomatopöie kennen lernen werden, oder sie ist parallel dazu ein neues selbständiges Schallwort, und da gibt es wieder zwei Möglichkeiten. Althochdeutsch *rachisōn* kann alten *r*-Anlaut haben, und dann ist es der Typus *R + K* wie in romanisch **rakare*, schwedisch *rackla* etc.; oder es hat ursprünglich **hrachisōn* gelautet und das Anlaut-*h* vor *r* lautgesetzlich verloren, und dann ist es der liquidierte Doppeltypus *K + R + K* wie in den obigen slawischen [*a*] bis [*e*], romanischer [*a*] und germanischen Formen [*a*] bis [*c*].

- m) Mittelhochdeutsch *geifer* „ausfließender Speichel“ > neuhochdeutsch *Geifer*.

Dieses deutsche Wort ist sonst im Germanischen nicht nachweisbar, also wahrscheinlich erst eine junge Neuschöpfung aus mittelhochdeutscher Zeit, nach dem Mischtypus *K + P*. Bemerkenswert ist das Reimwort dazu: Neuhochdeutsch *Seifer, Seiber* „ausfließender Speichel, Schaum aus dem Munde“ < spätmittelhochdeutsch (15. Jahrhundert) *saifer* < althochdeutsch *seivar* = altfriesisch *sever, saver* „Geifer“, mittelniederdeutsch *sever* „Mundschleim“ — nach dem Mischtypus *S + P*. Ähnlich ist die deutsche Parallelbildung *Sabbe, Sabber* „Geifer, Speichel“. Sowohl *Seifer* wie *Sabbe* sind in vielen mundartlichen Formen verbreitet. Ferner vergleiche man altnordisch *slefa* „Geifer“ etc. (siehe oben S. 415). Diese vier germanischen Bildungen haben labialen Binnentypus; dagegen zeigt romanisch *baba* „Geifer“ labialen Doppeltypus.

- n) Mittelhochdeutsch *speich(e)* = mittelniederdeutsch *spēke* „Speichel“ < westgermanisch **spaike[-]*; ferner mit einem *l*-Suffix althochdeutsch *speihhila* (und *speihhaltra*) = mittelhochdeutsch *speichel* (und *speicholter*) = altfriesisch *spēkle* = mittelniederdeutsch *spēkele* < westgermanisch **spaikila*.

Diese Gruppe gilt allgemein als verwandt mit, d. h. als abgeleitet von germanisch **spīwan* „spuere“. Aber über das ableitende *k*-Suffix ist man im Unklaren. KLUGE's Et. Wb.⁷ sagt dazu: „Eine genaue grammatische Formulierung der Zusammenhänge innerhalb dieser schwierigen Wortgruppe ist noch nicht gelungen.“ Diese Dunkelheit und Schwierigkeit löst sich am ehesten, wenn wir das suffixale *k* in **spaike[-]* als „Typusaufpfropfung“ betrachten: Die

altererbte Anlaut-Charakteristik des Spuckens ($S + P$) wurde im Westgermanischen erweitert und verstärkt durch die gutturale Binnen-Charakteristik des Räusperns, k , so daß eine dreitypige Bildung entstand, ($S + P + K$), also ungefähr ähnlich altägyptisch *pasag*, arabisch *basaka*, Valmian *pissgil*, japanisch *tsubaki*, botokudisch *pišuk*, wo überall ein Guttural an dritter Stelle steht. Eine sichere Parallele für das Hinzuwachsen eines lautmalenden k haben wir in französisch *cracher* sp., das von DIEZ in seinem Et. Wb. richtig als „Verstärkung“ des altfranzösischen *rachier* bezeichnet wurde. (Dieses *rachier* < **ra-kare* verliert seine Guttural-Charakteristik durch Palatalisierung und gewinnt dafür eine neue im Anlaut durch Typusaufpfropfung.) Eine zweite, wenigstens wahrscheinliche Parallele für das Hinzuwachsen eines lautmalenden k ist italienisch *sputacchiare*, vgl. oben S. 426.

- o) Dieselbe gutturale Typusaufpfropfung liegt in deutsch *spucken* vor, dessen neues k erst am Ende des Mittelalters auftritt, während die Erweiterung von **spai-* viel älter, schon westgermanisch ist.

Über den Guttural von *spucken* herrscht bei den Germanisten dieselbe Unklarheit wie über den Guttural von *Speichel*. In FEIST'S „Etymologischem Wörterbuch der gotischen Sprache“ (s. v. *speiwan*) lesen wir: „Der Aufklärung bedarf noch nhd. *spucken*. Unklar ist auch das Verhältnis von ae. *spuētan*, ostfriesisch *speiten* zur germanischen Wurzel **spiw-*.“ — Zugrunde liegt natürlich das vorgermanische Erbwort lateinisch *spuere* = litauisch *spjūti* sp. — gotisch *speiwan*, althochdeutsch, altsächsisch, angelsächsisch *spīwan*, altfriesisch *spia*, altnordisch *spýja*. Neben dieses altgermanische, altdeutsche Wort, das noch fortlebt in deutsch *speien* „spuere; vomere“ (zu der doppelten Bedeutung siehe oben S. 587), englisch *spew* und schwedisch, dänisch *spy*, treten seit Ende des Mittelalters in Deutschland die guttural erweiterten Formen *spuchen* (15. Jahrhundert), westmitteldeutsch *spauchen*, schriftdeutsch *spucken*, letzteres ostmitteldeutsch, zuerst im 16. Jahrhundert auftretend, erst im 19. Jahrhundert allgemein üblich geworden. In der neuen Form *spucken* ist außer dem Guttural auch noch das u bemerkenswert, das dem alten germanischen Worte fehlt und erst in mittelhochdeutscher Zeit auftritt: mittelhochdeutsch *spuowen* (neben älterem *spīwen*), mitteldeutsch *spuwen*, mittelniederländisch *spuwen*, *spugen*, holländisch *spuwen* (jetzt gesprochen als *spūwen*). Das neu umgeschaffene Wort *spucken* hat also vokalischen und konsonantischen Zuwachs erhalten: u und k , und bei dieser Lautgruppe nk drängt sich die Erinnerung an den Typus *TUK* (vgl. oben S. 422) auf. — Diese Erklärung von *spucken* durch Aufpfropfung einer Guttural-Charakteristik in Binnenstellung wird wesentlich gestärkt dadurch, daß die germanischen Sprachen noch eine zweite Typusaufpfropfung auf das ererbte **spīwan* zeigen, und zwar eine Dental-Charakteristik in Binnenstellung. Diese Dentalformen sind sehr mannigfaltig:

Altnordisch *spýta*, neunorwegisch *sputta*, *spytta*, norwegisch-dialektisch *sputra*, schwedisch *spotta*, schwedisch-dialektisch *sputa*, dänisch *spytte*, altdänisch *spude*, angelsächsisch *spytan* > englisch *spit*, mittellenglisch *spūten* > englisch *spout*, englisch *sputter*, holländisch *spuiten*, niederdeutsch *spütten*. Auf hochdeutschem Gebiete finden wir mittelhochdeutsch *spiutzen*, Thüringen *spützen*, Rheinpfalz *spautzen*, ferner mittelhochdeutsch *spirzen*, *spürzen*, bayrisch *spirtzn*.

Von all diesen Formen läßt sich wohl ein Teil als Ableitung mit dem Intensivsuffix *-jzen* < germanisch **-jatyan* (**-jatjan*) erklären, die übrigen aber zeigen anders geartete Dentalsuffixe. (Das Intensivsuffix ist am deutlichsten in der angelsächsischen Bildung *spiwettan* < **spiw[atyan]*.) FEIST in seinem Et. Wb. (s. v. *speiwan*) sagt zu dieser Erscheinung: „Die Wurzel hat mannigfache Erweiterungen erfahren“, und dann nennt er als „germanische Grundformen **spātōn*, **spātian*, **sputtōn*, **sputtian*.“ Dazu kommen noch die Formen angelsächsisch *spāetan* = ostfriesisch *speiten*, die FEIST l. c. (vgl. oben S. 432) als „unklar“ bezeichnet, und insbesondere angelsächsisch *spābl*, *spātl* Sp. = altfriesisch und mittelniederländisch *spēdel* Sp. Die letzten beiden Formen gehen auf germanisches **spaiʃl/-* (**spaiʃl/-*) zurück, und da ist kein Gedanke an das obgenannte Intensivsuffix möglich. — Für unsere Erklärung von *spucken* sprechen endlich in etwa auch die typusgleichen *P + K*-Bildungen englisch *puke* „to vomit“ und holländisch-dialektisch *pochelen* „spucken“. Die Ähnlichkeit des englischen *puke* (seit Ende des 16. Jahrhundert belegt) mit dem deutschen *spucken* bemerkt auch MURRAY's „New English dictionary“, Bd. VII, S. 1575 a. — Dieses *puke* „kotzen“ ist übrigens als Mischtypus *p + k* zum § 3 nachzutragen. — Für unsere Erklärung von *spucken* als dreitypiger Lautmalerei spricht in etwa auch die Tatsache, daß KLUGE in der 6. Auflage seines Et. Wb. *spucken* mit THURNEISEN (vgl. „Zeitschrift für deutsche Wortforschung“, Bd. 9, S. 317, 5) vom französischen (veralteten) *escupir* „durch die gepreßten Lippen spucken“ ableiten wollte: „Vielleicht stammt es aus altfranzösisch *escopir*, *escoupir*.“ Zwar hat KLUGE diese Vermutung in den späteren Auflagen seines Et. Wb. mit Recht wieder getilgt, da weder Entlehnung noch Urverwandtschaft vorliegen kann. Aber seine Vermutung war insofern berechtigt, als beide Formen, die deutsche wie die französische, elementar parallel sind, das deutsche *spuck/-* und das gemeinromanische **skup/-*.

Wenn die hier dargelegte Auffassung richtig ist, so hat germanisch **spīwan* viermalige Typusaufpfropfung erfahren: zweimal mit Gutturaltypus, westgermanisch **spaiʃl/-* und deutsch *spucken*; zweimal mit Dentaltypus, anglofriesisch **spaiʃl/-* und gemeingermanisch **spāt/-*, **sputt/-* — das also wesentlich anders zu beurteilen ist als italienisch etc. *sputare*, vgl. oben S. 420. Von einer anderen Typusänderung, schwäbisch *schdaba* sp. = *schbaba*, war oben S. 418 die Rede.

p) Auch das schwierige gotische *ἀπαξ λεγόμενον* **spaiskuldra* „Speichel“ (nur einmal belegt als Dativus Singularis *spaiskuldra*, Joh. 9, 6) kann hier vielleicht Erklärung finden.

Falls diese Form, wie manche glauben, bloß Verschreibung statt **spaiskuldr*, also ohne zweites *s*, ist und dann zu altsächsisch *spēkaldra* = althochdeutsch *speihhaltra* Sp. gehört, so ist hier weiter nichts zu sagen. Andere Gelehrte aber halten die überlieferte Schreibung für richtig und sehen in dem Worte ein Kompositum aus gotisch *speiwan* sp. und einem hypothetischen **skuldr* Sp. Nun, ein solches Wort wäre in der Tat eine regelrechte Gutturalbildung, die einige Parallelen hätte: Der Anlaut *sku* steht neben dem romanischen Typus *skup* (vgl. oben S. 424) und neben Dschebel Nefusa *skufes*; der Anlaut *sk* findet sich auch in altnordisch *skirpa*, litauisch *skreplėnti*, lateinisch *screare* etc.; die Lautgruppe *ku* findet sich auch in Ewe *ku*, A-Gobbu *kussu*,

osmanisch *kus*, Sulka *guspa* und provenzalisch *kurkulä*; die Verbindung Guttural + Liquida findet sich in norwegisch-dialektisch *gulka*, sächsisch *kilstern*, Mengen *gulis*, provenzalisch *kurkulä*. — Diese lautmalende Erklärung von **skuldr* ist wohl nicht zu kühn, hat doch auch KLUGE im Et. Wb.⁶ einen annähernd ähnlichen Erklärungsversuch gewagt. Es heißt da, s. v. *Speichel*: „Gotisch *spaiskuldr* scheint aus **skaiskuldr* umgeformt und als reduplizierende Bildung verwandt mit lateinisch *screare*“, — dies aber ist offenbar lautmalend. Den *sk*-Anlaut könnte man übrigens allenfalls auch so auffassen, wie in norwegisch-dialektisch *skröva* „Speiseröhre“ = schwedisch-dialektisch *krove* „ingluvies“ und zahlreichen anderen germanischen und indogermanischen Doppelformen mit und ohne Anlaut-s, so daß in jenem hypothetischen Worte **skuldr* eigentlich nur der Anlaut *ku-* vorläge. — Doch all das soll nur ein Versuch, eine Vermutung sein.

g) Holländisch-dialektisch *pochelen* „spucken“.

r) Deutsche Mundarten: sächsisch *kilstern* „Schleim auswerfen“ = sächsisch, bayrisch etc. *kilstern* „hüsteln“; westfälisch *käggeln* „ausspucken“; schwäbisch *goazken* „durch heftiges Räuspern aus dem Halse stoßen“; schweizerisch *chodere*, *chödere* „räuspernd spucken“; schleimiges Sputum“ und *chischpere* „räuspern“; hüsteln“; bayrisch *Kräksn* „zäher Speichel“ und *krägezn* „mit gurgelndem Tone räuspern“; rülpsen“.

§ 6. Schnarchen.

„Tejp ilgaj man bepasaķojent pradieje klausitojej ,garr garr' knarkti“, heißt es in einem litauischen Texte, zu deutsch: „Als ich so lange erzählte, fingen die Zuhörer ,garr garr' an zu schnarchen.“ („Indogermanische Forschungen“, 13, 197). Hier ist *knarkti* das regelrechte Verbum „schnarchen“, Infinitiv; *garr garr* ist die Lautmalerei für den Naturlaut des Schnarchens. Es stehen also die primäre, interjektionsartige Onomatopöie und das aus gleicher Quelle stammende, aber schon grammatisch geformte Wort, das Zeitwort, unmittelbar nebeneinander. Die gutturale Lautmalerei beider ist handgreiflich.

Der Naturlaut des Schnarchens hat mit dem des Hustens, Rülpsens, Kotzens, Schlucksens und Räusperns die hintere Kehle, zum Teil selbst die Luftröhre als Entstehungsort und Weg gemeinsam, und dann natürlich auch den vorderen Mundraum und das Lippentor als Ausgang gemeinsam. Diese phonogenetische Gemeinsamkeit findet ihren sprachlichen Ausdruck darin, daß oft ein Wort in einer und derselben Sprache oder in nächstverwandten Sprachen neben „schnarchen“ auch „husten“ oder „räuspern“ oder „heiser“, „röcheln“ (siehe die beiden folgenden Paragraphen!) bedeutet, wenn das betreffende Wort nicht überhaupt eine Universal-Onomatopöie für mannigfaltige menschliche, tierische und mechanische Naturlaute ist.

Urslawisch **xŕrkati* heißt in den einzelnen slawischen Sprachen: bulgarisch *hŕrkam* „ich schnarche, krächze“; serbokroatisch *hrkati* „schnarchen“, älter „kotzen“; slowenisch *hrkati* „schnarchen, räuspern“; tschechisch *chrkati* „räuspern, husten“; polnisch *charkac* „räuspern, röcheln“. Urslawisch **xŕrk*- ist also eine Universal-Onomatopöie für mehrere Kehlgерäusche, gleich dem folgenden.

Urslawisch **xrapati* ergab einzelsprachlich: altslawisch *xrapati* „schnarchen, wiehern“; russisch *xrap* „das Schnarchen“; tschechisch *chrapati* „schnarchen, röcheln“; polnisch *chrapac* dasselbe; niedersorbisch *chrjapac* „husten“; serbokroatisch *hrapav* „heiser“; slowenisch *hrapati* „röcheln“.

Urslawisch **xropiti* ergab einzelsprachlich: ruthenisch *xropiti* „schnarchen“; serbokroatisch *hropiti* „schnarchen, röcheln“; tschechisch *chropati* „schnarchen“ und tschechisch *chropěti* „röcheln, heiser sein“.

Litauisch *kraňkti* „schnarchen, röcheln, krächzen“ und litauisch *kraňkszi* „hustend kröcheln“. Schweizerdeutsch *charchle*, *chirchle* „schnarchen, röcheln, keuchend atmen“ und dazu die Substantiva *Charchli* „röchelnder Husten“, *Chirchel* „keuchender Husten“.

Französisch *ronfler* „schnarchen, schnauben, brummen, schnarren“.

Finnisch *kuorskan* „schnarchen“; Lappisch *kuorset* „husten“.

Estnisch *nora* „schnarchen“, *nõr[ska]* „schnarchen, schnauben“; finnisch *nuru* „murmeln“; estnisch *nura* „knurren, murren“; livisch *nur* „brummen“; syrisch *nura* „summen“. Also Universal-Onomatopöie der Schallsilbe *nor*, *nur*, *nar* etc., ganz ähnlich der germanischen Schallsilbe *snar*, *snor*, *snur*, die weiter unten behandelt wird.

Osmanisch *hinçir[-]* schnarchen; schlucksen.

Arabisch *kahha* „schnarchte, hüstelte“.

„ *xarxara* „schnarchte, röchelte“.

„ *ḡātla* „schnarchte, röchelte“.

„ *naxara* „schnarchte, schnaubte“.

Nawatl *kotaloliztli**) „das Schnarchen, Grunzen“; vgl. *kotaloa* „grunzen“ (Schwein), „quaken“ (Frosch), also Universal-Onomatopöie.

Und so ist dieses Wort allermeistens mit einer auffallenden, sehr zu treffenden Guttural-Charakteristik gebildet, vielfach noch verstärkt durch den dunklen Vokal *o* oder *u* sowie durch das schnarrende *r*: Der Typus *kor* und dergleichen ist weit verbreitet. Seltener findet sich das *r* allein als schallnachahmendes Charakteristikum: So französisch *ronfler* schn. = italienisch *ronfare*, englisch zu *snore*, estnisch *nora*, altirisch *srennim*, lateinisch *stertere*. Doch kann in solchen Formen mit bloßem *r* auch Typenverlust vorliegen, Abfall oder Veränderung eines ursprünglich vorhandenen Gutturals: So in Pondo *rona* schn. < Urbantu **gʷōna**); althochdeutsch *rūzzan* schn. und altdänisch *rude* sch., beide aus urgermanisch **xrūtan*, aus welchem, über das Althochdeutsche und Langobardische, auch italienisch *russare* schn. stammt. — Umgekehrt haben wir in deutsch *schnarchen*, dessen inneres *rch* so schön lautmalend scheint, einen klaren Scheintypus, wie weiter unten gezeigt werden soll.

Diese Lautmalerei „Schnarchen“ hat TROMBETTI, „Critica“, S. 197, festgestellt, indem er Nama *karu* schn. und drei andere afrikanische Formen zusammenstellt und beifügt: „È una voce assai diffusa“ — wobei freilich unklar bleibt, ob er diese Bildung als elementare Lautmalerei betrachtet oder aber, gemäß seinem Systeme, als historisches Erbwort. BERNEKER'S Et. Wb. bezeichnet die in allen slawischen Sprachen verbreiteten Formen **xrapati*, **xropiti* etc. für „Schnarchen, Röcheln, Husten, Heiserkeit“ als „lautnachahmend“. Und FRANCK'S Et. Wb. sagt zu holländisch *ronken*: „Een denkelijk klankna-bootsende stam.“ Ferner hat C. FRANKE, „Die mutmaßliche Sprache der Eiszeitmenschen“, S. 92, die Ähnlichkeit von „*r* mit dem Schnarchen“ festgestellt. Auch DIEZ in seinem Et. Wb. rechnet italienisch *ronfiare*, rätoromanisch *grufflar* etc. „schnarchen“ zu den „Naturausdrücken“.

Nicht lautmalend sind natürlich Umschreibungen wie Rama *itai* *būlai* „schnarchen“, wörtlich „mit der Nase (*itai*) rasseln (*ibūlai*)“.

Es folgt die Tabelle.

b)-Hottentottisch. Nama *karu* schn.

c) Bantu.

Die allermeisten Bantudialekte haben eine Ableitung des Urbantu **yona** (so nach MEINHOF) oder **g*ōna** (so nach HOMBURGER). Gewöhnlich ist der ursprüngliche Gutturalanlaut irgendwie bewahrt, zum Teil ist er durch Typenverlust verändert oder ganz geschwunden:

Hehe; Kerewe; Njoro; Ndonga *gona* schn.

Suaheli *koroma* schn.

Kongo *kona* schn.

Ila *kuluma* schn.

Sotho; Venda *hona* schn.

Formen mit Typenverlust:

Schambala *ngono* schn.

Kwanjama *yona* schn.

Makwa *u|ngonga* das Schn.

Pedi; Kafir; Fipa *ona* schn.

Duala *koŋo ngoli* sch.

Herero *ona*; *yona* schn.

Fan *kon*; *konghi* schn.

Pondo *rona* schn.

Jaunde *kon* schn.

Wohl Neuschöpfungen sind:

Gbansiri *koroko* schn.

Gbea *hō gogoli* schn.

Sango *gono ngone* schn.

Pogoro *noka* schn.

Luba *konoma* sch.

Schuna *-|kwiriri* schn.

Lala-Lamba-Wisa *koloma* schn.

Merkwürdigerweise hat dieses Bantuwort für „Schnarchen“ in mehreren Bantudialekten die erweiterte, veredelte Bedeutung „Schlafen“ und weiter „Schlaf, Nacht“ erhalten. Es wäre zu untersuchen, ob sich diese Bedeutungsverschiebung auch sonst findet. Über anderweitige Elementarschöpfungen für „Schlafen“ handeln wir im dritten Hauptteil in § 4.

d) Sudan.

1. Sandeh *korra* schn.

2. Maba *gukurda* schn.

Bambara *koronto*; *gorondo* schn.

Logone *wulgumguma* schn.

Mende *kondi* schn.

Musuk *horgum* schn.

Kebu *nākore* schn.

Haussa *ima|hansari* schn.

Borada *ogbākonū* ich schnarche

Songai *ega|hanzuru* schn.

Bovlri *jokrono* ich schnarche

3. Bari *gor* schn.

Ewe *hō* schnarchend

Nubisch *korri* schn.

Ful *hara* schn.

Masal *a-rungurung* schn.

Serer *hil* schn.

Dinka *nguat* schn.

Asante *huane ŋkorom* schn.

Kunama *narfa|da* schn.

Akposo-Sodo *ōkotwau* schn.

„ *hartā* schn.

„ *gortō* schnarchen, gurgeln

e) Hamitisch.

1. Tuareg *xererī* das Schnarchen

2. Koptisch *hrhr* schn.

Tamasight *sxur* schn.

3. Somali *khori* sch.

Taschelhit *sxurri* schn.

Bedaufe *kanter*; *šehuar* schn.

Ghdames *šexxer* schn. (wohl arabisch)

f) Semitisch.

Arabisch *xarxara* schnarchte, röchelte

Arabisch *šaxara* schnarchte, brüllte

„ *xarra* schn., murmelte, wieherte

„ *šaxxa* schnarchte

„ *kaxxa* schn.

„ *naxara* schnarchte, schnaubte

„ *baxxa* schn.

Mehri *enxorr* schnarchte

„ *faxxa* schn.

Arabisch *šaxf* das Schnarchen

„ *bağbağ|at* Geschnarche

Syrisch *hurhārā* das Schn.

„ *gaḡḡa* schnarchte, röchelte

Tigre *harnekhe* schn.

h) Uralisch.

Magyarisch <i>horkol[ni]</i> sch.	Estnisch <i>korin</i> Schnarchen, Röcheln
„ <i>hortyog[ni]</i> schn.; schnauben	Permisch <i>karõtni</i> schn.
Finnisch <i>korskun; kuorskan</i> schn.	M. Mordwinisch <i>kirhan</i> schn.
Wotisch <i>kõrsän</i> schn.	Livisch <i>krokš; krakš</i> sch.

k) Altaisch.

Osmanisch <i>xurla[maş]</i> sch.	Teutis. h <i>ķarkilda[-]</i> schn.; grunzen; knarren
Koibalisch <i>kor[irben]</i> schn.	Altisch; Teutisch <i>ķirla[-]</i> schn.; krächzen
Kumanisch <i>ķorla[-]</i> schn.	Tschuwaschisch <i>xarǵdat[-]</i> schn.
Baraba <i>ķorytra[-]</i> *) schn.	Mandschu <i>kor</i> Schnarchen
Teutisch <i>ķorkilda[-]</i> schn.; knarren	

l) Japanisch: *gōgō* schnarchend.n) Tibeto-Birmanisch. 9. Luschai *hnār* schn.

q) Andamanesisch.

Bodschigjab <i>kurinyā</i> schn.	Kede <i>ot ngōrot</i> schn.
----------------------------------	-----------------------------

r) Austroasiatisch. 2. Khmer *sremok* sch. (Präfix? Infix?).

s) Austronesisch.

1. Malajisch <i>ngorok: dǝlgur</i> schn.	Palau <i>ongelngul</i> schn.
„ <i>ķēroh</i> schn., grunzen	2. Annatom <i>amah</i> schn.
Maduresisch <i>ngērrok</i> schn.	3. Samoa <i>tagulu</i> schn. (Präfix?)
Negrito Montalvan <i>gārakgak</i> schn.	

t) Papua.

Hatzfeldthafen <i>garuke[-; naruk[i-]</i> schn.	Errub; Maer <i>gigār</i> schn.
---	--------------------------------

u) Australien.

Tschaui <i>ngorenden</i> schn.	Tasmanisch <i>roggara</i> schn.
Port Jackson <i>goruda</i> schn.	

v) Südamerika.

14. Tupi <i>kokorón</i> schn.	36. Tukano <i>hōlī[-; honī[-]</i> schn.
18. Kiriri <i>krarǎ[unu]</i> schn.	37. Goachira <i>kokorón</i> schn.
29. Ketschua <i>ķxorkxoǵ</i> schn.	38. Uajana <i>akakanankaka</i> schn.

w) Nordamerika

5. Otomi <i>gāngui*</i>) schn.	20. Dakota <i>goppōpa</i> schn.
6. Taraska <i>qhuara[ni*]</i> schn.	Biloxi <i>yaxdokě</i> schn.
7. Nawatl <i>kotaloliztli*</i>) das Schn.	28. Kalispel <i>-jgokolksi</i> schn.
	34. Navaho <i>ǎšxǎ</i> schn.

x) Indogermanisch.

1. Indisch: Kaschmir *xrōk* schn.

2. Iranisch:

- a) Neupersisch *xurxur kerdn xerxere kerdn* = *xerāxer kerdn* „schnarchen“, wörtlich „*xurxur* machen“, etc.
 b) Neupersisch *buxxusten* = *bexesten* schn.
 c) Kurdisch *xirxir* „Schnarchen, Röcheln“.
 d) Wachi *fērē* „schnarche, schnaube, niese“.
 e) Jasghulami *xar[-]* schn.

4. Slawisch:

Urslawisch **xǣrk[ati]* = **xrap[ati]* = **xrop[iti]*; vgl. zu Beginn dieses Paragraphen. Es sind drei lautmalende urslawische Neuschöpfungen mit anlautender Guttural-Charakteristik, also nicht auf ein vorslawisches **sr-* zurückgehend.

5. Baltisch:

- a) Litauisch *karkti* = *knarkti* schn. und *krañkti* „schnarchen, röcheln, krächzen“.
 b) Lettisch *gārkti* schn.

7. Griechisch:

ῥέγγω = ῥέγγω schn.

9. Romanisch:

- a) Das griechische Substantivum ῥόγκος „das Schnarchen“ wurde ins Vulgärlateinische als Verbum **ronkare* schn. entlehnt, und davon stammen folgende Formen: altitalienisch *roncare* schn. = provenzalisch, katalonisch, spanisch, portugiesisch *roncar* schn. = lombardisch *ronká* = obwaldisch *runká* = altfranzösisch *ronchier*, *rouchier* (Typenverlust durch Palatisierung des Binnengutturals, *k* > *ç*).
 b) Rumänisch *horcăi* und *horđi* schn.
 c) Italienisch *ronfare* = französisch *ronfler* schn. sind eine gute Nachahmung des Naturlautes ohne Guttural-Charakteristik: *ron* ist die Umkehrung der oben S. 435 erwähnten Schallsilbe *nor* und drückt das nasale Rassein aus, wozu noch die Labial-Charakteristik *f* tritt. Italienisch *ronfare* und altitalienisch *roncare* zeigen nebeneinander die nasal-rasselnde Schallsilbe *ron* mit labialer und mit gutturaler Binnen-Charakteristik. Die Verbindung *r + f*, *r + p* haben wir auch in slawisch **xrap[-]*, **xrop[-]*, in Kunama *narfa[-]* und umgekehrt in Wachi *ferx* freilich noch durch Guttural-Charakteristik verstärkt. Den Mischtypus Labial + Guttural bzw. umgekehrt finden wir, ohne *r*, in arabisch *baxxa* = *faxxa*, *bagbağat* und *ğaxf*, in persisch *bexesten*, *buxxusten* und in Dakota *gopgopa*. Die soeben erwähnte Verstärkung der *r + f*-Charakteristik durch eine Guttural-Charakteristik ist sekundär hinzugetreten in rätoromanisch *gronflar*, *grofflar* schn., gegenüber französisch *ronfler* ein klarer Fall von „Typusaufpflöpfung“, vgl. S. 611 unten.

10. Keltisch:

Altirisch *srennim* „ich schnarche“ < **srenknāmi*, vgl. griechisch ῥέγγω; neuirisch *ag srannarnaig*, gesprochen *ig sróntórnig* „snoring“.

11. Germanisch:

- a) Eine Universal-Onomatopöie ist urgermanisch **xrūtan* = altnordisch *hrjōta*, *rjōta* „schnarchen, brummen, knurren“ > älter-dänisch *rude* sch., *ryde* „brüllen“, schwedisch *ryta* „brüllen“ = angelsächsisch *hrūtan* schn. > englisch *rout* = altfriesisch *hrūta*, *rūta* „schn., brummen“ = althochdeutsch *rūzzan* „schn., rasseln etc.“ (mit lautgesetzlichem *h*-Verlust) = mittelhochdeutsch *rūzen* „schn., brüllen, rauschen, summen etc.“. Dieses urgermanische **xrūf[-]* kann germanische Neuschöpfung sein oder aus vorgermanischem **krūd-* stammen. Für das letztere spricht älter-dänisch *skryde* „schn., brüllen“ = mittelniederdeutsch *schrūten* „schn., schnauben“ (vgl. neunorwegisch *skryda* „sich räuspern“), also eine Form mit *s*-Vorsatz, *s + *krūd*.
 b) Deutsch *schnarchen* < mittelhochdeutsch *snarchen* = mittelniederdeutsch *snarken*, *snor-ken* = holländisch *snorken*, *snurken* = dänisch *snorke* = schwedisch *snarka* schn. Diese Form ähnelt dem keltischen **srenk[-]*, ist aber doch nur Sekundär-Onomatopöie, indem das rein formale *k*-Suffix, das an die universal-onomatopöische Schallsilbe *snar* (vgl. deutsch *schnarren*, *schnurren*, englisch *snore* schn., ferner uralisch *nor*, *nur*, *nar* für „schnarchen, brummen, knurren, murren, knarren, summen“, siehe oben S. 435) angefügt ist, auch seinerseits als lautmalend empfunden wird. Daß dieses *k* ursprünglich bloß Suffix war, zeigt das mittenglische *snurten* schn., das in gleicher Geltung ein *t*-Suffix hat. (ALF TORP in seinem „Wortschatz der germanischen Spracheinheit“, S. 520, scheint allerdings germanisch **snerk* „schnarchen“ als wurzelhafte Gutturalbildung anzusehen.)
 c) Holländisch *ronken* „schn., brummen, murren“ < mittelniederländisch *ronken* schn., = mittelniederdeutsch *runken* schn. Entlehnt aus dem Romanischen?
 d) Schweizerisch *charchle*, *chärchle*, *chirchle*, *chorchle* „schnarchen, röcheln, keuchend atmen“, vgl. § 1, S. 624.

§ 7. Heiser.

Die bisher behandelten Naturlaute der menschlichen Kehle sind teils schnell vorübergehende Ereignisse von wenigen Sekunden oder höchstens

einer Minute (husten, rülpfen, kotzen, räuspern, spucken), teils Ereignisse, die eine gewisse Zeit hindurch öfters in unregelmäßigen Zwischenräumen wiederkehren können (schlucksen, husten), teils Ereignisse von einer gewissen längeren Dauer in regelmäßigem Rhythmus (schnarchen). Dagegen ist das phonogenetisch verwandte Kehlgeräusch der Heiserkeit gewöhnlich ein andauernder Krankheitszustand von Tagen und Wochen, ja von Monaten. Für die Lautmalerei ist jedoch diese Verschiedenheit der Zeitdauer ohne Belang: Das Wesentliche ist der gutturale Schallcharakter. Die Lautmalerei für „heiser“ nimmt nur Rücksicht auf die Art, nicht auch auf die Dauer dieses Kehlgeräusches. Daher bezeichnet ein und dieselbe Guttural-Charakteristik ein sekundenlanges Husten und eine wochenlange Heiserkeit. Und so finden wir häufig, daß die Wörter für „heiser“ in derselben Sprache oder in nahe verwandten Sprachen gleich oder ähnlich sind den Wörtern für „kotzen, schnarchen, räuspern etc.“.

Bayrisch *grigln* „heiser reden; husten“.

Spanisch *ronco* „heiser“, *roncar* „schnarchen“.

Griechisch *ἑόχηνω* „bin heiser“, *βραγχός* „heiser“: *ῥέγγω* „schnarche“.

Urslawisch **xŭrkati* heißt im Ruthenischen *xorkati* (*xorkaty*) „heiser sein, kreischen“, aber die entsprechenden anderen slawischen Formen bedeuten „schnarchen, krächzen“ (bulgarisch), „schnarchen“; alter: „kötzen“ (serbokroatisch), „schnarchen, räuspern“ (slowenisch), „räuspern, husten“ (tschechisch), „räuspern, röcheln“ (polnisch); vgl. oben S. 434.

Urslawisch **xrapati* ergab im Altslawischen, Russischen und Tschechischen die Bedeutung „schnarchen“, aber im Serbokroatischen *hrapav* „heiser“; vgl. S. 434.

Urslawisch **xripēti*: russisch *xripet* „heiser sein, röcheln“; slowenisch *hripati* dasselbe; serbokroatisch *hripati* „stark husten, keuchen“.

Slowenisch *krehati* „heisere Töne ausstoßen, hüsteln“ = ruthenisch *krehati* (*krehaty*) „räuspern“.

Finnisch *kahu* „Heiserkeit, Röcheln“: *kahja* „trockener Husten“.

Finnisch *röhki* „heiser, husten, grunzen“.

Altaiisch *ķirla*- „schnarchen“ = Tobolisch „heiser sein“.

Arabisch *bahha* „wurde heiser“: *baxxa* „schnarchte“.

Arabisch *fahfaḥa* „war heiser“: *faxxa* „schnarchte“, *baḥbaḥat* „Geschlarche“.

Dinka *yog* „heiser“: Bari *yoka* „husten“.

Für die folgende Tabelle war leider nicht viel Material zu finden.

d) Sudan. 3. Dinka *yog* heiser.

e) Hamitisch.

1. Tamasight *ibbehan* h.

Taschelhit *imbeheben* h.

f) Semitisch.

Arabisch *bahha* wurde heiser

Arabisch *fahfāḥun* h.

„ *abahhu* h.

„ *ṣaḥila* war heiser

„ *fahfaḥa* war heiser

g) Kaukasisch etc. Baskisch *garramaztu* Heiserkeit.

h) Uralisch.

Finnisch *kahu* Heiserkeit, Röcheln

Magyarisch *rekedt* h.

„ *kähise* heiser sein

k) Altaisch. Tobolisch *ķirla*- heiser sein, röcheln.

r) Austroasiatisch.

2. Khmer *graw* h.

Khmer *saḥak* h.

s) Austronesisch.

1. Malajisch *serák* h.2. Annatom *mehti*; *mihti* h.Igoro *makalek*[ak heiser seint) Papua. Valman *agor kik* h. (*agor* Stimme)

v) Südamerika.

29. Ketschua *kxaska* h.Ketschua = *rakra-kunka* h. (*kunka* „Hals“)

w) Nordamerika.

19. Mikmak *kebadegwā* h.Kri *paskikuttaganew* h.Tschippewā *ninigibiskwe* Ich bin] h.

x) Indogermanisch.

3. Armenisch: *kerkerim* „werde heiser“.

4. Slawisch:

a) **xürk-*, b) **xrap-*, c) **xrip*; siehe oben zu Beginn dieses Paragraphen S. 434.d) Bulgarisch *grъzdav* „heiser, rauh“: nach BERNEKER'S Et. Wb. „dunkel“.e) Slowenisch *krigla* „Heiserkeit“: entlehnt aus kärntnerischem *krigln* „heiser sein, röcheln“.f) Obersorbisch *škropić* „heiser reden“: Verengung des slawischen *kropotati* „murren, brummen“.

5. Baltisch:

a) Litauisch *kimūs* h.b) Lettisch *krežēt* „heiser werden“.

6. Albanesisch:

a) *kīrem* (*kīřem*) „bin heiser“. GUST. MEYER sagt in seinem Et. Wb. S. 308: „Da *ř* auf Assimilation eines Lautes weist, wird man an griechisch *κέγχρος* „Rauheit, Heiserkeit“ (*kīř* für *kēr*-) oder an englisch *hoarse* „heiser“ (*kīř* für *kīrs*-) erinnert.“ Vgl. unten Nr. 11a.b) *brēnge* „Heiserkeit“ < neugriechisch *βράγχος* H.

7. Griechisch:

a) *κέγχω*, *κέγχνω*, *κερχάω* „bin heiser“: nach BOISACQ'S Et. Wb. „onomatopée primitive“.b) *βράγχος* h., *βράγγα* „bin heiser“.8. Lateinisch: *raucus* „heiser“ erscheint als Mischtypus *r + k*. Da aber *raucus* über **raŋlikos* auf lateinisch *ravus* „heiser“ zurückgeführt wird, so ist demgemäß *raucus* bloß Scheintypus. In *ravus* liegt vermutlich alleiniges lautmalendes *r* vor, ähnlich dem altnordischen *rāmr* „heiser“ (zu *remja* „brüllen“).9. Romanisch: Hier ist es sehr schwer, die Erbwörter und die Neuschöpfungen scharf auseinander zu halten. Das Erbwort *raucus* > *roco* ist zum Teil durch Kreuzungen umgestaltet, zum Teil anscheinend ganz ersetzt durch Neubildungen. Vgl. MEYER-LÜBKE Et. Wb. Nr. 7093.a) Das Erbwort *raucus* lebt fort in spanisch, italienisch *roco* h. (neben spanisch *rauco*), rätoromanisch *roco* (neben *rac*), portugiesisch *rouco*, freiburgisch *rutu*.b) Das Erbwort *roco*, vermischt mit romanischem **ronkare* „schnarchen“ (vgl. § 6, S. 438), ergab die Kreuzung spanisch, portugiesisch *ronco* = katalonisch *ronc* h.c) *roco*, vermischt mit *flaccus* „welk, schlapp“, ergab aus **flaucus* italienisch *fioco* „heiser, schwach“. Hier ist der *r + k*-Typus aufgegeben, und das ursprünglich suffixale *k* wird durch Sekundär-Onomatopöie zum alleinigen Scheintypus.d) *roco*, vermischt mit der Schallsilbe *rag*, oder richtiger: durch sie verdrängt, ergab sizilianisch *ragatusu* h., Reggio-Emilia *ragayera* „Heiserkeit“, tirolisch *ragos* h., marchisanisch *raganella* „Heiserkeit“, romagnolisch *aragayé* h., logudoresisch *sarragare* „heiser werden“, katalonisch *ragull* „Heiserkeit“.e) neuprovenzalisch *ruculá* h.: französisch *s'enrouer*.f) kalabresisch *abbragatu* = sizilianisch *abraatu* h. gehören nach MEYER-LÜBKE'S Et. Wb. Nr. 7093 als Lehnwort zu griechisch *βράγχος* h.g) spanisch *clueco* „heiser; altersschwach; gackernd“ ist Universal-Onomatopöie, vgl. *clueca* „Gluckhenne“, *cloquear* „glucken“.

10. Keltisch: Kymrisch *cryg* h.

11. Germanisch:

- a) Ein gemein germanisches Erbwort ist folgendes: altnordisch *häss* „heiser“ = neunorwegisch *hass*, norwegisch-dänisch *haes*, altdänisch *hees*, schwedisch *hes* = angelsächsisch *hās* > mittellenglisch *hōse* = althochdeutsch *heis*, *heisi* > mittelhochdeutsch *heis*, *heise*, *heiser* = mittelniederdeutsch *hēsch*, mittelniederländisch und holländisch *heesch*. Diese Formen weisen auf einen urgermanischen Stamm **xaisa-*, der entweder primäre Onomatopöie ist oder aus vorgermanischem **koiso-* entstanden ist. Nun aber haben das Mittelenglische und Mittelniederländische eine Parallelförmigkeit mit *r*: neben *hōse* auch *hōrse*, das allein im englischen *hoarse* „heiser“ fortlebt, und neben *heesch* auch *heersch*. Aus diesen *r*-Formen ist ein urgermanisches **xairsa-* zu erschließen, das auch dem altnordischen *häss* zugrunde liegen muß, da urgermanisch **xaisa-* ein altnordisches **heiss* ergeben müßte, während *ai* vor *r* zu altnordischem *ā* wird: also **xairsa-* > **hārsa* > *häss* mit Schwund des *r*. Derselbe *r*-Schwund trat auch im Angelsächsischen, Althochdeutschen und Holländischen ein. Es handelt sich also um zwei germanische Formen, eine ältere **xairsa-* und eine jüngere **xaisa-*. FALK-TORP's Et. Wb. (s. v. *haes*) vermutet Urverwandtschaft mit albanisch *kīrem* (*kīrem*) „bin heiser“, das auf ursprüngliches **kirs-* zurückgehen kann: dieses **kirs-* stände in regelrechtem Ablautverhältnis zu germanisch **xairsa-* < **koirso-*. — FRANCK's Et. Wb. (s. v. *heesch*) vermutet „onomatopoetische vervormingen“.
- b) Schweizerisch *chüsig* und *chüschtrig* „heiser“; *chüschter* „Heiserkeit; pfeifender Atem“. Dieser schweizerischen Form würde ein schriftdeutsches **keistern* etc. entsprechen; dialektisch findet sich auch noch preußisch *keisch* „heiser“.
- c) Bayrisch *grigln* „heiser reden, husten“; bayrisch-österreichisch *kriglig* „heiser“; Kärnten *krigln* „heiser sein, röcheln“; Tirol *Khöl* „starker Katarrh mit Heiserkeit und Husten“; Niederösterreich, Waldviertel *kregazn* „heiser reden, husteln“.

§ 8. Röcheln

WEIGAND's „Deutsches Wörterbuch“ ⁵ erklärt das Wort *röcheln* mit der Umschreibung „mit Rasseln in der Luftröhre atmen“. Es ist ein charakteristisches Kehlgeräusch, das sich von dem allerdings ähnlichen Schnarchen, Heisersein, Räuspern, Keuchen und dergleichen unterscheidet, wenigstens nach dem heutigen deutschen Sprachgefühl. Wir sagen im Deutschen mit einer besonderen Begriffsschattierung von Sterbenden, Schwerkranken und Bewußtlosen, daß sie „röcheln“. In anderen Sprachen jedoch, auch in germanischen, fließt die Bedeutung *röcheln* häufig mit den Bedeutungen der bisher behandelten Schallwörter ineinander oder es haben diese verschiedenen Bedeutungen sehr ähnliche Formen. Wir stehen also wieder vor der wichtigen Tatsache der Wortschöpfung, daß die Bedeutungen der Schallwörter vielfach fließend sind und daß die Festlegung dieser oder jener bestimmten Bedeutung Sache der Willkür, des Zufalls ist.

Man betrachte folgende Übergänge:

Schweizerisch *charchle*, *chärchle*, *chirchle*, *chorchle* röcheln, schnarchen, keuchend atmen.

Schweizerisch *Chirchel* röchelnder Atem, keuchender Husten.

Schweizerisch *Chirbel* geräuschvolles Atmen bei Husten und Heiserkeit, besonders Röcheln.

Holländisch *rochelen* „rochelen, hoesten“ = deutsch *röcheln*.

Holländisch *reutelen* röcheln = mittelniederdeutsch *rutelen*, *rotelen* röcheln: zu urgermanisch

**xrūtan* schnarchen etc., vgl. oben S. 438, § 6 Ende.

Norwegisch-dialektisch *hark* röchelnder Laut im Halse: norwegisch-dänisch *harke* räuspern.

Polnisch *charkać* röcheln, räuspern: in den übrigen slawischen Sprachen mit den Bedeutungen „räuspern, schnarchen, husten, kotzen, krächzen“, vgl. oben S. 434.

Tschechisch *chrápati* röcheln = slowenisch *hrapati* röcheln: in den übrigen slawischen Sprachen „schnarchen, heiser“.

Serbokroatisch *hropiti* röcheln, schnarchen = polnisch-dialektisch *chropotac* röcheln = tschechisch *chropěti* röcheln, heiser sein = ruthenisch *xropiti* schnarchen.
 Russisch *xripet* röcheln, heiser sein = slowenisch *hripati* dasselbe = serbokroatisch *hripati* husten, keuchen.
 Sizilianisch *ragatu* Röcheln: *ragatusu* heiser.
 Rumänisch *horhăi* röcheln: *horcăi* schnarchen.
 Bolognesisch *raganeila* Röcheln = Marchisanisch *raganella* Heiserkeit.
 Kurdisch *xirxir* Röcheln, Schnarchen.
 Neupersisch *xirxir* Röcheln: *xerxere* Schallwort für das Schnarchen.
 Magyarisch *rekegni* röcheln: *rekedt* heiser.
 Finnisch *kahu* Röcheln, Heiserkeit.
 Finnisch *roklotta* röcheln, räuspern.
 Estnisch *rokin* röcheln, keuchen.
 Estnisch *korin* Röcheln, Schnarchen = finnisch *kora* röcheln.
 Altaisch und Teleutisch *kirla-* schnarchen = Tobolisch: heiser sein, röcheln.
 Arabisch *ʔaʔfa* röchelte, schnarchte.
 Äthiopisch *fahaka* röcheln, Schlucken haben.
 Ketschua *kxarkay* röcheln: *ckarkxarkxay**) räuspern.
 Tupi *kororóng* röcheln, gurgeln: *kokorón* schnarchen.

Wie man sieht, spielen hier die *k+r-* und die *r+k-*Verbindungen eine große Rolle. Aber auch das bloße *r* allein genügt schon als Lautmalerei für die Bedeutung „röcheln“: Norwegisch-dänisch *ralle* röcheln = älter-dänisch *ralde* glucksen (im Halse), schwatzen = schwedisch-dialektisch *ralla* schwatzen und *ralka* Schleim aufhusten; schwedisch *rossla* röcheln; französisch *râler* röcheln; englisch *rattle* rasseln, klappern, röcheln. Diese Formen zeigen noch deutlicher, daß wir es da eigentlich mit einer Universal-Onomatopöie zu tun haben, und das rasselnde, schnarrende *r* bildet ja, auch ganz allein, zahllose Lautmalereien.

Für die folgende Tabelle standen nur wenige Formen mit der ausdrücklichen Bedeutung „röcheln“ zu Gebote, vermutlich weil für diese engere Bedeutung gewöhnlich ein mehrdeutiges Schallwort in Verwendung ist. Auch die später zu behandelnden Bedeutungen „ächzen, stöhnen, seufzen“ (siehe § 17) fließen teilweise mit „röcheln“ zusammen.

c) Bantu. Sotho *xokxa* röcheln; *kxokxo* Geröchel, Gestöhn.

d) Sudan. 1. Ewe *gba* röcheln.

f) Semitisch.

Arabisch *ʔaʔfa* röchelte, schnarchte

Äthiopisch *fahaka* röcheln, schlucken

h) Uralisch.

Finnisch *kora* r.

Finnisch *rõh[i]se* r., räuspern, husten

Ersa-Mordwinisch *kirnan* r.

Estnisch *korin* Röcheln, Schnarchen

Finnisch *roklotta* r., räuspern

Finnisch *kahu* Röcheln, Heiserkeit

Estnisch *rokin* r., keuchen

„ *kõhisen* r.

„ *rog[i]se* r., keuchen

Magyarisch *rekegni* r.

„ *rõg[i]se* r.

„ *brekegni* r.

„ *råg[i]se* r., prasseln, krachen

„ *hõrõgni* r.

Finnisch *rõkkö* das R.

k) Altaisch.

Mandschu *kõr kar sembi* r. (wörtlich: *kõr kar* sagen)

Mandschu *hiyahõ* Röche'n, Schnauben
 Karakirgisisch *korkura* r.

Mandschu *her har sembi* r.

Tobolisch *kirla-* röcheln, heiser sein

s) Austronesisch.

1. Toba *akkip* r. (zur indonesischen *√hip* 2. Marshall *bôgôub* r.
atmen)

v) Südamerika.

14. Tupi *kororóng* r., gurgeln 29. Ketschua *kxarkay* r.

x) Indogermanisch.

2. Iranisch: Neupersisch *xirxir* R.; *remek* R. Kurdisch *xirxir* R., Schnarchen.

4. Slawisch:

- a) Slowenisch *grgrati*, *grgutati* r., gurgeln.
b) Siehe oben S. 441 zu Beginn dieses Paragraphen.

5. Baltisch:

- a) Litauisch *krañkti* röcheln, schnarchen, krächzen.
b) Litauisch *krokiù* ich röchle, grunze (von Menschen und Schweinen gebraucht).
c) Litauisch *gargaliùju* ich röchle, glucke.

9. Romanisch:

- a) Emilianisch *rok* Röcheln.
b) Sizilianisch *rágatu* Röcheln; Bolognesisch *raganeila* R.
c) Rätoromanisch *scrol* R.
d) Rumänisch *horhâl* r.

11. Germanisch:

- a) Altnordisch *hixta* röcheln, nach Luft schnappen, schlucksen, schluchzen; vgl. oben § 4, Ende, S. 409.
b) Norwegisch-dialektisch *hark* röchelnder Laut im Halse.
c) Schwedisch-dialektisch *korla* röcheln = neunorwegisch *kurla* röcheln, girren. Vgl. schwedisch *kurra* knurren, murmeln = älter-dänisch *kurre* knurren, klagen: Universal-Onomatopöie.
d) Schwedisch *snurkla* röcheln, altnordisch *snorgla* röcheln (< **snargulôn*): die verbreitete Universal-Onomatopöie (*snerg*: *snerk*, zu der unter anderem auch deutsch *schnarchen*, *nörgeln* „murren, brummen“, holländisch *snerken* „prutzeln, zischen“ gehören).
e) Deutsch *röcheln*, im 16. Jahrhundert *rocheln*, im 15. Jahrhundert *rucheln*, *rücheln*, mittelhochdeutsch *rühelen*, *ruohelen*, *rücheln* röcheln, brüllen, wiehern: Universal-Onomatopöie für menschliche und tierische Laute, im Neuhochdeutschen auf ein bestimmtes menschliches Kehlgeräusch eingeschränkt. Abgeleitet von althochdeutsch *rohôn* > mittelhochdeutsch *rohen* brüllen, grunzen. Die zugrunde liegende germanische Wurzel *ruk* kann germanische Neuschöpfung sein oder auch aus vorgermanischem **ruk* stammen, das in altslawisch *rikati* brüllen (< **rük*) = lettisch *rūkt* vorlegt. Dazu mit anderer Konsonantenstufe **rug* lateinisch *rugire* brüllen, altirisch *rucht* Gebrüll, griechisch *ὄρυμός* Gebrüll. Dieses europäische *rug*:*ruk* ist die uns schon bekannte, unendlich oft vorkommende Schallsilbe mit Mischtypus *r + k*.
f) Niederdeutsch (livländisch) *kröcheln* „röcheln“ ist lehrreich als Universal-Onomatopöie: in der Altmark heißt es „viel husten“; das zugrunde liegende Simplex *krochen*, *kröchen* bedeutet „grunzen“ (vom Schwein) und „keuchen, schwindstüchtig husten“ (WALDECK); die Ableitungen *krochzen*, *kröchzen* bedeuten „stöhnen, jammern“ (vom Menschen), „grunzen“ (vom Schwein), „krächzen“ (vom Raben), „quaken“ (vom Frosch).
g) Schweizerisch *charche* = *charchle* = *chärchle* = *chirchle* = *chorchle* röcheln, schnarchen, keuchend atmen: mit lehrreichen Vokalstufen; auch *harchle* röcheln.

Wir könnten nun noch eine ganze Reihe ähnlich primitiver gutturaler Lautmalereien vorführen. Aber wir wollen sie für später aufsparen. Wir sehen schon an dem bisher Gezeigten, daß all diese menschlichen (sowie die oft ganz gleichen tierischen) Kehlgeräusche große Neigung haben, ihre Bedeutungen ineinander übergehen zu lassen. Es ist eben jeweils erst der Mensch, der mit der willkürlich geformten Lautmalerei willkürlich eine der vielen möglichen

Bedeutungen verbindet. Die Onomatopöien sind vielfach, und ihre Bedeutungen sind fließend. *Πάντα πεῖ*. Wir bewegen uns da sozusagen im Kreise und kommen nicht recht vorwärts. Wir bleiben fortwährend in dem unlieblichen Bereiche des Hustens, Rülpsens, Kotzens, Schlucksens, Räusperns, Spuckens, Schnarchens, Heiserseins, Röchelns u. s. f.

Wir wollen nun einige Stufen aufwärtsschreiten und zu Wortschöpfungen höherer Ordnung emporsteigen in den edleren Bereich der wirklichen menschlichen Sprache und Geistestätigkeit, wofür die Lautmalerei nur den Rohstoff bietet. Als Ausgangspunkt wählen wir im folgenden Paragraphen die noch primitive Begriffsgruppe des Hauchens, Blasens etc., um dann in den weiteren Paragraphen die Niederungen der bloßen Onomatopöie für einige Zeit zu verlassen. Alles Bisherige war nur Einleitung — jetzt geht es schnell in *medias res*.

§ 9. Keuchen, Hauchen, Atmen, Schnaufen, Blasen, Pfeifen.

Das deutsche Wort *Keuchhusten* zeigt deutlich die phonogenetische Verwandtschaft von „Keuchen“ und „Husten“. Diese Wortverbindung ist gemeingermanisch: schwedisch *kikhosta* = dänisch *highoste* „Keuchhusten“, zu schwedisch *kika* „nach Luft schnappen“ = älter-dänisch *kigen* „husten“ = westfälisch *kicken* „hauchen“ = mittelhochdeutsch *kichen* „keuchen, schwer atmen“. Im Mittelhochdeutschen stehen nebeneinander dieses *kichen* und *küchen* „hauchen“, denen im Neuhochdeutschen die seltenen Formen *keichen* und *kauchen*, sowie das aus beiden verschmolzene, häufige *keuchen* entsprechen. Dieses germanische **ktk* hat auch eine nasalierte Form **kink*, die in mittelniederdeutsch *kinkhōste* = holsteinisch *kinkhōsten*, *kinghōsten* = holländisch *kinkhoest* = englisch *chincough*, dialektisch *kinkcough* „Keuchhusten“ vorliegt. Englisch-dialektisch *kink* heißt „husten, kotzen, keuchen, lachen“ und niederländisch *kinken* „difficulter spirare, leviter tussire, singultire“ — also wieder eine Universal-Onomatopöie für menschliche Kehlgeräusche. (Andere lautmalende Ausdrücke für „Keuchhusten“ sind noch deutsch *Gickshusten*, westfälisch *juchhausten* (zu *juchen* „jauchzen“ und „keuchen“), englisch *whooping-cough* (zu *whoop* „laut schreien“; medizinisch „nach einem Keuchhustenanfall mit eigentümlichem Tone einatmen“).

Wie in dieser Wortgruppe, so finden wir auch in folgenden Gleichungen den Übergang der Bedeutung „keuchen“ in die verwandten Bedeutungen der letzten Paragraphen:

Mittelhochdeutsch *küchen* hauchen: holländisch *kuchen* = mittelniederländisch *cuchen* husten, mit kurzem *u*, und wieder mit anderer Vokalstufe angelsächsisch *cohhetan* husten; hamburgisch *kücheln* husten, keuchen.

Schwedisch-dialektisch *kikja* schwer atmen: schwedisch *hicka* schlucksen; älter-dänisch *kikke* nach Luft schnappen, schlucksen; altnordisch *kiksta* nach Luft schnappen, röcheln, schlucksen.

Norwegisch-dialektisch *haesa* keuchen; husten.

Schweizerisch *charche* keuchend atmen, röcheln, schnarchen.

Schweizerisch *Hürchel* kollernder Atem, krampfhafter Husten.

Schweizerisch *Chirbel* geräuschvolles Atmen bei Husten, Heiserkeit, besonders Röcheln.

Sächsisch *kächzen* keuchen: *kecksen* trocken husten.

Englisch-dialektisch *hawk*, *kauk*, *hauch* etc. bedeutet: to clear the throat from phlegm, to cough, to spit, to expel anything from the throat by force of the breath, to gargle.

Spanisch *hipar* keuchen, schlucksen.

Slowenisch *hlpati* nach Luft schnappen, keuchen, schluchzen, schlürfen: in den übrigen slawischen Sprachen entspricht nur die Bedeutung: schluchzen, schlürfen.

Slowenisch *hrepati* keuchen, röcheln und *hrepetati* heiser sein, hüsteln, röcheln; dazu russisch-dialektisch *xrepaf* husten und serbokroatisch *hrepetati* laut lachen; dazu ferner die Vokalstufen *xrap* und *xrop* mit den oben behandelten Bedeutungen: schnarchen, heiser, röcheln.

Serbokroatisch *brehati* keuchen, laut husten; dazu *brektati* schnauben; anderwärts: schreien, zanken, bellen.

Magyarisch *horkolni* schnauben, schnarchen.

Finnisch *korskun* schnauben, schnarchen.

Arabisch *kahha* er hauchte: *kahha* er hustete.

Bari *yoka* atmen, husten.

Ewe *gbo* hauchen: *gba* röcheln.

Ibo *ughele* haleter, respirer; hoquet.

Chinesisch *k'i**) Atem: *k'ih**) Husten.

Es hat keinen Zweck, diese Reihe von Bedeutungsübergängen noch fortzusetzen. Die Sache ist selbstverständlich. Das GRIMM'sche Wörterbuch (Bd. 5/1, Sp. 500) stellt richtig fest: „*Keichen* und *keisch* (preußisch für ‚heiser‘), *heiser* sind aus einer Wurzel gewachsen“ — das heißt natürlich: aus einer psychologisch-physiologischen Wurzel. Und ebenda, Sp. 437 ff., werden (s. v. *keichen*) die lautlichen und psychologischen Beziehungen zwischen „Keuchen, Husten, Hauchen, Lachen“ etc. ziemlich ausführlich dargelegt. (Allerdings ist dabei zu bemerken, daß die Mehrheit solcher Bedeutungen wohl nicht selten in der Unvollkommenheit der Wörterbücher liegt.)

Wir behandeln hier die Bedeutungen „Keuchen, Schnauben, Hauchen, Atmen“ zusammen. Unter „Keuchen“ versteht man das heftige Atmen mit weitgeöffnetem Munde, wobei nur ein Kehlgeräusch hörbar wird, ohne daß die Lippen irgendwie an der Lautgestaltung mitwirken. Auch das „Schnauben“ ist ein heftiges Ausatmen, aber mit halbgeschlossenem Munde, so daß bei diesem Geräusche auch eine deutliche Labial-Charakteristik mitspielt. Das „Hauchen“ ist ein leicht verstärktes Ausatmen mit ziemlich weitgeöffnetem Munde, bloß guttural, ähnlich dem Keuchen, aber viel schwächer. Das bloße „Atmen“ endlich, mit ganz wenig geöffneten Lippen, ist der geringste Stärkegrad des Luftaustrittes, naturgemäß verbunden mit dem entsprechenden Luft-einziehen. Es bedarf wohl keines näheren Beweises dafür, daß diese vier Bedeutungen enge zusammengehören.

Daß diese Wörter des Keuchens etc. Lautmalereien sind, ist mehrfach erkannt worden. TH. CURTI, „Die Sprachschöpfung“, S. 46, sagt: „Das Atmen, Blasen, Spucken, Nießen, Röcheln und andere physiologische Vorgänge, welche wir in diesem Zusammenhang zu den Lautgebärden zählen dürfen, haben sich in Wörtern ausgeprägt.“ Das GRIMM'sche Wörterbuch (4. Bd., 2. Abt.) bezeichnet deutsch *hiechen* „difficulter halare“ als „lautmalend“. WEIGAND's „Deutsches Wörterbuch“⁵ nennt *hauchen* ein „lautmalendes Wort“, mit Verweis auf FRISCH's „Teutsch-Lateinisches Wörterbuch“ von 1741. Aber diese richtige Etymologie ist noch älter. Sie findet sich schon in JOH. GEORG WACHTER's „Glossarium Germanicum, continens origines et antiquitates linguae Germanicae hodiernae“, Leipzig 1727, wo es S. 178 heißt: „Hauch...

Vox haud dubie a sono facta, quem anhelantes edunt, quae proinde ad linguam naturalem spectare videtur.“ FRANK's Et. Wb. erklärt holländisch *hijgen* für onomatopöisch. — Gelegentlich drängt sich der lautmalende Charakter unserer Wortschöpfung geradezu auf, nämlich da, wo sie wörtlich bedeutet „*hu* machen“: Kunama *hukā-da*; Mandschu *hor sembi* und *hefa sembi*; Monumbo *kapem tset*; persisch *hasshass kertmān*.

Wir bringen nun in der folgenden Tabelle jene Wörter für „Keuchen, Schnauben, Hauchen, Atmen“, die nur mit Guttural-Charakteristik gebildet sind, sei es mit einfacher oder mit doppelter. Diese Tabelle würde noch viel umfangreicher, wenn wir auch die Formen mit guttural-labialem oder umgekehrtem Mischtypus dazu nähmen. Aber wir machen aus diesen Mischtypen lieber eine besondere Tabelle, die dritte dieses Paragraphen.

In Einzelfällen lassen sich Scheintypen nachweisen. Zumal bei Formen mit *h* ist der Verdacht zulässig, daß dieses *h* aus *f* oder *ph* oder *p* entstanden ist, vgl. § 1, S. 608. So heißt im bantuischen Mbamba *huima* „atmen“ und dieser *h*-Anlaut scheint dieselbe Lautmalerei wie im deutschen *hauchen* etc. Aber dieses *h* ist sekundär aus *b* entstanden, wie das verwandte Mbundu *buima* „atmen“ zeigt. Das Mbamba hat in regelmäßiger Lautvertretung *h* für Mbundu etc. *b*, z. B. Mbamba *dihaha* Flügel = Mbundu *ribaba* Flügel. Das *b* ist hier der ältere Laut. Ebenso steht es wahrscheinlich mit dem *h* von Tebele *hehezela* „keuchen“ gegenüber Kafir *phepheza* „blasen“. In solchen Fällen liegt also nicht Guttural-Charakteristik vor, sondern Labial-Charakteristik, wovon die zweite Tabelle dieses Paragraphen handelt. Hierher gehört auch französisch *ahan* „das Keuchen bei großer Anstrengung“, *ahaner* „keuchen, schnaufen, sich anstrengen“. Dieses *h* scheint gutturaler Binnentypus, ist aber aus ursprünglichem *f* entstanden, vergleiche spanisch, portugiesisch, provenzalisch *afan* Mühe, Plage, Kummer, ganz so wie französisch *dehors* „draußen“ < lateinisch *deforis*. Diese Etymologie von *ahan* gibt wenigstens M. GRAMMONT in seinem Aufsatz „Onomatopées et mots expressifs“ in der „Revue des langues romanes“ XLIV (1901), S. 131 f. (DIEZ dagegen leitet es mit DUCANGE und PASQUIER von einer Interjektion *han* ab, „worin sich eine den Atem beengende körperliche Anstrengung ausspricht“, sieht also eine echte Lautmalerei darin.) Scheinfall ist ferner kalabresisch *huhare* „blasen“, da es nach MEYER-LÜBKE's Et. Wb. zu neapolitanisch *šušare*, italienisch *soffiare* etc. < lateinisch *sufflare* gehört. Auch kalabresisch *haurare* „hauchen“ hat nach MEYER-LÜBKE's Et. Wb. sekundäres *h* < *f* und stammt aus lateinisch *fragrare*. Wieder anderer Art ist der Scheintypus der gemeinslawischen Wurzel **dux*, **dūx* etc. „keuchen, hauchen, atmen“, wo gutturaler Binnentypus (etwa wie in mongolisch *čixaraŋ* „atmen“) vorzuliegen scheint, während sie tatsächlich auf vorlawisches **dhūs*, **dhūgēs* etc. zurückgeht = litauisch *dūsiū* „keuche“, also mit *x* < *s*. Endlich ist der Guttural von kymrisch *chwyrthu* „to blow, to blast“ (gesprochen *xuŋi*) sekundär aus urbritannischem **swizd* = altirisch *sēt* „blasen“ entstanden, vgl. weiter unten am Ende der vierten Tabelle.

c) Bantu.

Suaheli *kokota roho* keuchen (*roho* „Geist“)

Kuju *kujuhuha* blasen (*h* < *f*?)

d) Sudan.

- | | |
|---|---|
| 1. Ibo <i>ku</i> blasen | Afema <i>de-humye</i> atmen |
| „ <i>ughele</i> „gasp; haleter, respirer; hoquet“ | 3. Kunama <i>gū</i> anblasen, aufblasen |
| Ewe <i>hohoho</i> keuchend | „ <i>hukā</i> Atem, Luft |
| Asante <i>ahuhū</i> Atem | „ <i>hukā</i> [da] atmen |
| „ <i>ahome</i> Atem | Bari <i>kut</i> wegblasen |
| „ <i>hothom</i> Atem | „ <i>yoka</i> atmen, husten |
| Abron <i>le-humē</i> atmen | |

e) Hamitisch.

- | | |
|----------------------------------|-------------------------|
| 1. Suawa <i>gergā</i> aushauchen | Bedauje <i>sūk</i> Atem |
| 3. Chamir <i>kažāū</i> Atem | Afar <i>hōri</i> Atem |
| Afar; Saho <i>sakakō</i> Atem | |

f) Semitisch.

- | | |
|--|--|
| Arabisch <i>kahha</i> er hauchte | Arabisch <i>kakhaha</i> er blies in die Hände; |
| „ <i>hashasat</i> | rief; brüllte |
| „ <i>ʾaʿja</i> (< <i>ʾagga</i>) heftig blasen; laut | |
| schreien | |

h) Uralisch.

- | | |
|---|---|
| Finnisch <i>hehki</i> Hauch, Atem, Luft, Seele, Geist | Finnisch <i>kosutan</i> schnaufen (aber: lappisch |
| Estnisch <i>hing</i> Atem, Hauch | <i>kasnet</i> niesen!) |
| Wepsisch <i>hehg</i> Atem, Seele | Magyarisch <i>lehel[ni]</i> keuchen |
| Norwegisch-Lappisch <i>häg</i> Seele, Leben | „ <i>liheg[ni]</i> keuchen |
| Livisch <i>yehg</i> Atem, Seele, Leben, Geist | „ <i>lēgze[ni]</i> atmen |
| Wotjakisch <i>enči</i> Atem, Leben | |

k) Altaisch.

- | | |
|--|--|
| Mandschu <i>ki</i> Atem | Mandschu <i>sukdun</i> Hauch |
| „ <i>hedže</i> [mbi] keuchen | Mongolisch <i>čixara</i> [-, <i>čigara</i> [-] atmen |
| „ <i>hiyahō</i> Schnauben, Röcheln | Schorisch <i>ügür</i> [-] blasen |
| „ <i>hor sembi</i> schnauben (<i>hor</i> sagen) | |

l) Japanisch *iki* Atem.

n) Tibeto-Birmanisch.

- | | |
|--------------------------------------|----------------------------------|
| 3. Leptscha <i>hak</i> starker Hauch | 9. Luschai <i>hu</i> atmen, Atem |
|--------------------------------------|----------------------------------|

o) Siamo-Chinesisch. 3. Chinesisch *k'it*) Atem.

s) Austronesisch.

- | | |
|---|---|
| 1. Malayisch <i>kēsak</i> tief atmen | 2. Marshall <i>ūk</i> blasen |
| Karo <i>kēsah</i> Atem | Jabim <i>gu</i> anblasen (Feuer) |
| Toba <i>hosa</i> Atem, Lebensgeist | Zentral-Karolinisch <i>ūgu</i> blasen |
| Bontok Igorot <i>ngāsa</i> Atem | Bauro; Ulaua <i>uhi</i> blasen |
| Indonesische <i>Vhiñ</i> : | Mahaga <i>ahēahe</i> atmen |
| Alt-Madegassisch <i>aiñ</i> Atem < * <i>a-hiñ</i> | Motu <i>hahoho</i> atmen |
| Sundanesisch <i>hiñ</i> schluchzen | „ <i>hahodi</i> tiefer Atem |
| Tschamorro <i>guhā</i> keuchen | „ <i>laga</i> atmen, Atem |
| „ <i>hāgong</i> atmen | 3. Maori <i>kahekahe</i> to pant |
| Malajisch <i>kuskus</i> Luft ausblasen | „ <i>kiha</i> ; <i>kihakiha</i> to pant |
| Tagalisch <i>hika</i> Asthma | „ <i>kuha</i> to gasp |
| Madegassisch <i>sohika</i> Asthma | |
| Karo-Batak <i>ēngak</i> nach Luft schnappen | |
| „ „ <i>ēñkah</i> atemlos sein | |

t) Papua. Sulka *hū* und *hūhū* blasen.

v) Südamerika.

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 12a. Moseteno <i>xetši</i> Hauch | 29b. Tschimu <i>ukik</i> Atem |
| 15. Botokudisch <i>aku</i> blasen | 36. Tukano <i>hërimi[-]</i> atmen |
| Nak-Nanouk-Botokudisch <i>hu</i> blasen | Kobeua <i>hihëkamgüme</i> Atem |
| 26. Sipibo <i>xui</i> Atem | 39. Rama <i>aküki</i> atmen |

w) Nordamerika.

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 2. Komalapa <i>xig*</i>) atmen | 20. Dakota <i>kakäka</i> to make a dull noise by breathing |
| 6. Taraska <i>hireta[ni-]</i> atmen | Biloxi <i>sikte</i> keuchen |
| 16. Tonkawa <i>kohkoghua</i> atmen | 24. Maidu <i>honwe</i> Atem |
| 19. Mikmak <i>kamlame</i> atmen | |
| <i>päskölame</i> keuchen, seufzen | |

x) Indogermanisch.

1. Indisch:

Altindisch *lahalah[äyati]* „er schnauft“: *lahalaha* ist Reduplikation desselben Mischtypus *laha*, der auch in magyarisch *lihegni*, *lehelni* „keuchen“, wahrscheinlich in deutsch *lechzen* „keuchend schmachten“ (vgl. unten unter 11) und wohl auch in Motu *laga* „atmen“ vorliegt; neben *laga* findet sich im Motu auch die Dopplung *lagadae lagadae* „to gasp, to pant“, ganz ähnlich der obigen Sanskritform. Dieser Mischtypus besteht aus den Elementen *l + k*: das *l* spielt, wie wir noch oft sehen werden, sowohl allein stehend als in Mischtypen eine sehr große Rolle. Die Umkehrung dieses *l + k*-Typus, also *k + l*, liegt vor in lateinisch *halare* „hauchen“, niederdeutsch *helchen* „keuchen“ und Ibo *ughele* „hauchen, keuchen“; dazu die anlautende Nahstellung in slowenisch *hlipati* „keuchen“.

2. Iranisch:

a) Parsisch *hasshass kertmün* „schnaufen“, wörtlich „*hasshass* machen“.

b) Belutschisch *gīn* Atmen.

3. Armenisch: *heukh* „Atem“.

4. Slawisch:

a) Tschechisch *chuchati* „hauchen“ = polnisch *chuchać* „hauchen“.

b) Russisch-dialektisch *xukat* „anhauchen“ = altschechisch *chukati* „hauchen; reden“ = slowenisch *hukati* „hauchen“.

c) Serbokroatisch *hak* „Hauch, Atem“: nach BERNEKER's Et. Wb. ganz isoliert; identisch mit dem parallelen Leptscha *hak* „starker Hauch“.

5. Baltisch: Lettisch *schnaukt* „schnauben“ = litauisch *sznókszi* „keuchen, schnaufen“; vgl. unten 11e).7. Albanesisch: *dihäs* „keuche, schnaube“, mit scheinbarem Binnentypus, ist entlehnt aus serbisch *dihati* „atmen“ = altslawisch *dixati*, von \sqrt{dix} , $\sqrt{dix} < *dhouz$, $*dheyes$ etc., also mit *h* aus ursprünglichem *s*.8. Lateinisch: *haläre* „hauchen; duften“. Das Wort hat, trotz WALDE's Et. Wb., ursprünglichen und lautmalenden *h*-Anlaut. Die Bedeutung „duften“ ist sekundär, wie wir noch ausführlich zeigen werden.

9. Romanisch:

A. Erbwort: a) Lateinisch *halare* lebt mit Typenverlust fort in abruzzisch *ald* „hauchen“ = neapolitanisch *alare*. — b) Lateinisch *an[h]elare* $< an + h\bar{a}lare$ „keuchen, schnauben“ lebt fort in italienisch *anelare* = provenzalisch *anelar*, spanisch *anhelar*: mit Typenverlust. — Mit Metathese der Liquiden entstand aus denselben Worte: italienisch *alenare* „atmen“ = provenzalisch, katalonisch *alenar*, französisch *haleiner*, *halener*; völlig verändert ist italienisch *lena* = *alena* „Atem“. — c) Das Substantiv lateinisch *an[h]elitus* „das Keuchen“ ergab über *anelitus* durch Metathese **alēnitus*, **alentus* > portugiesisch *alento* = spanisch *aliento* „Atem“.

B. Neuschöpfung: spanisch *jadear* keuchen.

11. Germanisch:

a) Germanisch **kīk*, **kink*, siehe S. 444, zu Beginn dieses Paragraphen. Hierher gehören noch neunorwegisch *kīkja* „den Atem verlieren“ und mittelhochdeutsch *kīche* „Keuchhusten, Asthma“.

- b) Schwedisch *kixa* keuchen; schwedisch-dialektisch *kia* keuchen.
- c) Schwedisch-dialektisch *hikja* schwer atmen = älter-dänisch *hige* nach Luft schnappen = vulgär-dänisch *hive* keuchen = mittelniederdeutsch *hīgen* schwer atmen = holländisch *hijgen* keuchen; streben.
- d) Norwegisch-dialektisch *haesa*, *heisa* kurzatmig sein, pusten, stöhnen = älter-dänisch *haese* nach Luft schnappen = niederdeutsch *håsebāsēnd* nach Luft schnappend, *hēsāpen* nach Luft schnappen.
- e) Altnordisch *gusta* blasen; *güll* „puffing out cheeks, blown cheeks“.
- f) Norwegisch-dialektisch und schwedisch-dialektisch *snukka* schnauben = englisch-dialektisch *snock* schnaufen = mittelniederländisch *snacken* Atem holen, schluchzen; vgl. holländisch *snakken*, *snikken* schluchzen, siehe oben S. 409, § 4, Ende.
- g) Englisch *hough* to breathe hard, to pant.
- h) Englisch *hisk* schwer atmen. — Englisch-dialektisch *gisen* „nach Luft schnappen“.
- i) Englisch-dialektisch *hawk*, *hawk*, *hauch* etc. to expel anything from the throat by force of the breath.
- j) Schottisch *hech*, *hechle*, *heghle* (gesprochen *hex* etc.) to breathe short and quick.
- k) Mittelhochdeutsch *kūchen* und *hūchen* hauchen, *kuch* Hauch; vgl. den Beginn dieses Paragraphen.
- l) Norddeutsch *jachern* atemlos, durstig keuchen: vgl. westfälisch *juchen* keuchen und niederdeutsch *janken* keuchen.
- m) Neuhochdeutsch *lechnen* keuchend schwächen von veraltetem *lechen* verlangend schwächen. Die herkömmliche Etymologie verbindet dieses Wort mit *lech*, *leck* „durch Ritzen Flüssigkeit durchlassend“; aber es ist vielleicht wahrscheinlicher, daß unser Wort mit dem Mischtypus *l + k*, vgl. oben unter l, gebildet ist, also ähnlich der Lautmalerei von *lachen* (< *hlax-*), und daß es mit jenem anderen Worte erst nachträglich zusammenfiel. Wie leicht ganz verschiedene entstandene, aber ähnlich klingende Worte zusammenfallen können, sieht man gerade in der Nachbarschaft unseres Wortes: WEIGAND's Deutsches Wörterbuch³ verzeichnet nebeneinander folgende Wörter: 1. *lecken* mit der Zunge, 2. *lecken* mit den Füßen ausschlagen, 3. *lecken* Flüssigkeit durch Ritzen durchlassen. Immerhin aber soll unsere Erklärung nur eine Vermutung, ein Versuch sein. — Diesem *lechnen* „keuchend schwächen“ ist übrigens noch die bayrische Form *pflechsen* „keuchen“ (mit *p + l + k*) als ähnlicher Typus zu vergleichen.
- n) Neuhochdeutsch (veraltet) *hiechen* und *heichen* keuchen.
- o) Deutsche Mundarten: niederdeutsch *helchen*, *hechen*, *himen*, *anken*, *janken*; westfälisch *gigen*; niederrheinisch (Aachen) *geiche*; ostthüringisch *keischen* und *keuschen*; osterländisch *keschen* und *geschen*; schwäbisch *gischern*; schweizerisch *hichne* neben *hippme* und *hittme*; Vorarlberg *kitten*; bayrisch *hichzen* und *hechezen*: sämtlich mit der Bedeutung „keuchen“.

In den Wörtern für „Keuchen, Hauchen“ finden wir nicht selten nebeneinander Doppelformen mit leichten lautlichen Verschiedenheiten:

Mittelhochdeutsch *kīchen*: *kūchen*: *hūchen*.

Tschechisch *chuchati*: altschechisch *chukati*.

Mongolisch *čixara*[-: *čigara*[-.

In solchen Fällen wechselt bloß ein Guttural mit einem anderen und es bleibt auf jeden Fall ein Gutturaltypus. Wichtiger sind andere Fälle, in denen ein Wechsel von Gutturalen mit Labialen vorliegt:

Deutsch *hauchen*: *fauchen*.

Schweizerisch *hichne*: *hippme*.

Norwegisch-dialektisch *haesa* keuchen: norwegisch *paese* keuchen.

Schwedisch *kika* nach Luft schnappen: schwedisch-dialektisch *kipa* keuchen.

Slowenisch *hukati* hauchen: *fukati* hauchen.

Ibo *ku* blasen: *fu* blasen.

Arabisch *kahha* hauchte: *fahha* hauchte, zischte.

Schorisch *agûr[-* blasen: *abûr[-* blasen.

In den Fällen von *fauchen*, *fahha*, *fukati* und *hippme* findet sich also neben dem doppelten Gutturaltypus eine Form mit Mischtypus aus Labial + Guttural oder umgekehrt. Das heißt phonogenetisch: es wird in einer Wortschöpfung die gutturale Lautmalerei des **Hauchens** und die labiale Lautmalerei des **Blasens** verbunden. Und diese Bildungsweise ist die charakteristischste und entwicklungsreichste.

Bevor wir diese Mischtypen näher betrachten, müssen wir aber noch die einfache Labial-Onomatopöie des Blasens untersuchen. Bei ihr fällt vor allem die Tätigkeit der zu einem Blasrohr gerundeten, vorgeschobenen Lippen auf. Der eigentlichste Blaslaut ist der bilabiale Spirant, z. B. beim Wegblasen einer Feder, eines Stäubchens, beim Anblasen von Feuer. Aber auch alle übrigen Lippenlaute, *p*, *ph*, *b*, *bh*, *pf*, *f*, *w* usw., können als Blas-Onomatopöie dienen. Natürlich richtet sich die Artikulation des Labials nach dem Lautstande der betreffenden Sprache: im Altslawischen, das kein *f* kennt, werden wir keinen Typus *FU* finden, umgekehrt im Arabischen, das kein *p* kennt, werden wir keinen Typus *PU* finden; im Hausanischen finden wir wohl *fara* und *basa* „blasen“, aber keine *PU*-Form, da diese Sprache kein *p* kennt. — Der Blaslaut ist in charakteristischer Weise vom Hauchlaut verschieden. Dieser kommt aus dem weit geöffneten Lippentor als breiter Luftstrom; jener kommt aus den knapp zusammengerundeten Lippen gleichsam wie ein schmaler Pfeil. Wenn trotzdem für ausgesprochen gutturale Bildungen wie Ibo *ku*, Jabim *gu*, Sulka *ha* die Wörterverzeichnisse die Bedeutung „blasen“ angeben, so beruht das entweder auf ungenauer Wiedergabe dessen, der das Wort aufnahm, oder auf einer Mangelhaftigkeit der betreffenden Sprache. Daß letzteres möglich ist, beweist der deutsche Wortschatz des 16. Jahrhunderts: das Wort *hauchen*, das Luther in seiner Bibelübersetzung gebraucht, wurde in Süddeutschland nicht verstanden und daher in den oberdeutschen Nachdrucken der Lutherbibel glossiert durch *blasen*, *wehen* — man warf also die beiden ganz verschiedenen Naturlaute bzw. die Wörter dafür zusammen. Dies letztere geschieht auch häufig z. B. in den landläufigen modernen Taschenwörterbüchern. So gibt F. KÖHLER's „Englisch-Deutsches Taschenwörterbuch“ *blow* durch „keichen, schnauben, blasen“ wieder und desselben Autors „Französisch-Deutsches Taschenwörterbuch“ *souffler* durch „blasen, hauchen, schnauben, keichen“. Ebenso H. OSSIG's „Spanisch-Deutsches Taschenwörterbuch“ *soplar* durch „hauchen, blasen“ usw.

Die Lautmalerei des „Blasens“ — wir sprechen in diesem Paragraphen nur vom menschlichen Blasen mit dem Munde, nicht aber vom Blasen und Wehen des Windes — ist so charakteristisch, daß sie längst und oftmals erkannt worden ist. Die bezüglichen Zitate aus GABELENTZ und CURTI sind schon oben S. 413 und S. 445 angeführt worden. VÁMBÉRY sagt in seinem Et. Wb. S. 208 zu tschagataisch *pula[maḵ]* „blasen“: „Onomatopöie (eigentlich: puh machen).“ UHLENBECK und BOISACQ stellen in ihren Et. Wb. unter *phutkarōti* und *ḫōoa* die Onomatopöie fest. W. BANG, „Vom Köktürkischen zum Osmanischen.“ 2. Über einige schallnachahmende Verba, behandelt in § 5 eine

Anzahl labialer Blaswörter. DIEZ Et. Wb. (spanisch *bafo*) und KÖRTING Et. Wb. (s. v. *baf*) sprechen von „Naturausdruck“ und „Naturlaut“. Und so lassen sich zweifellos noch viele ältere und neuere Autoren anführen, die diese Lautmalerei erkannt haben — wozu ja freilich kein überragendes Maß von Scharfsinn nötig war. Vielfach bedeutet ja das betreffende Verbum „blasen“ ganz wörtlich *pu machen* oder *uf machen*, z. B. altindisch *phut-karōti*; persisch *puf kertmān*; persisch *puf kerden*; kurdisch *fā lē kirdin*; Kunama *fā-da* und *bubu-da*; Brahui *uf kaning*; Suaheli *piga pua*. In vielen Sprachen hat der einfache Naturlaut *pu, fu* u. dgl. ohneweiters die Funktion eines grammatisch vollwertigen Wortes.

Die folgende Tabelle bietet nur die rein labialen Schallworte für „blasen, schnaufen“, ohne die labio-gutturalen oder gutturo-labialen Mischtypen, die natürlich eigentlich auch hieher gehören. Die Tabelle will nur die Bedeutung „mit dem Munde blasen“ behandeln, zu welchem Zwecke immer dies geschehe: zum Wegblasen, zum Kühlen, zum Feueranfachen, zum Spielen eines Blasinstrumentes etc. Das Blasen des Windes bleibt hier ausgeschlossen. Es ist aber wohl möglich, daß das eine oder andere der hier genannten Schallwörter nur vom Blasen des Windes gebraucht ist. In diesem Falle ist der Fehler gering, da das Blasen des Windes sowieso mit derselben Labial-Charakteristik wie das Blasen des Mundes nachgebildet wird und beide Lautmalereien vielfach gar nicht auseinander zu halten sind.

Scheintypen dürften bei den *pu*- und *fu*-Formen wohl ausgeschlossen sein. Bei weniger typischen Formen ist es eher denkbar. So ist schweizerisch (Jaun) *âpme* „atmen“ aus *atmen* assimiliert, hat also nur scheinbare *p*-Charakteristik. Scheintypus ist auch (wenn die jetzt allgemein angenommene Etymologie richtig ist) englisch *pant* „keuchen, schnauben“ < mittellenglisch *panten* < altfranzösisch *pantoisier* = französisch *panteler* „keuchen“, katalonisch *pantexar* „atemlos sein“, venezianisch *pantezare* „keuchen“: aus griechisch-lateinischem **p(h)antastare* „phantasieren, beklommen träumen“. — Häufiger ist wahrscheinlich der Fall des Typenverlustes wenn *p, b, f* zu *h* werden: dann entsteht ein gutturaler Scheintypus mit unechtem *h*, vgl. oben S. 445. Wenn dieses *h* auch noch schwindet, tritt völliger Typenschwund ein. So stehen nebeneinander Kamba *uma* „blasen“ = Suaheli, Nika etc. *fuma* bl. Vielleicht sind auch andere Formen mit bloßem *u*-Anlaut aus älterem **hu* < **fu* entstanden: Tschimu *ū* „Atem“; Mengen *uns* blasen; Tamil *uyir* „Hauch“. — Anderer Art ist der Typenverlust von urkeltischem **swizd*, das sein *w* im altirischen *sét* „blasen“ ganz verloren hat, während es im kymrischen *chwythu* (gesprochen *xuʃi*) „blasen“ wenigstens noch in der Schrift bewahrt ist. — Wieder anders ist der Fall mit norwegisch-dialektisch *snugga* „schnauben“, das auf germanisches **snuyjōn* (mit skandinavischem Wandel *yj > gg*) zurückgeführt wird, entsprechend mittelhochdeutsch *snowwen* schnauben.

c) Bantu.

Suaheli *piga pua* schnauben (*piga* „schlagen“
ist Hilfsverb)

Suaheli *pumua* atmen
„ *puzia* blasen

Suaheli *pepea* atmen
„ *punga* hauchen

Lala-Lamba-Wisa *pepa* blasen (Mund; Wind)
„ „ „ *pupa* blasen (Mund; Wind)

Tebele *pepeta* blasen (Mund; Wind)
 Jaunde *febo* atmen
 „ *wundu* blasen
 Ila *pupula* blasen
 Pokomo *wfuta* blasen
 Pogoro *pulira* blasen
 „ *buendulla* aufblasen
 Schuna *pfura* blasen (Mund; Wind)
 „ *pupudza* stark blasen
 Fan *föpele* Blasbalg anfachen
 „ *wunghele* hauchen
 „ *vebe* atmen
 Nganjawa *wuba* bl.
 Ifumu *fulla* bl.
 Thonga *pfureta* bl.
 Sena *pumula* atmen
 Gbansiri *pupa* bl.
 Obea *ufu* bl.
 Kafir *pupuza* bl.
 „ *phepheza* bl.
 „ *phefumla* atmen

Sotho *phfumoloha* atmen
 Sulu *pefumula* atmen
 Jao *pumula* atmen
 Dsalamo *fumula* atmen
 Pondo *umpefumla* Atem
 Makwa *ipumu* Atem
 Tikuu *pumuſi* Atem
 Ganda *wewuma* atmen
 Nkundu *ſefola* atmen
 Mbundu *buima* atmen
 „ *busa* blasen
 Moschi *ifia* Hauch
 Kele *pepila* atmen
 Kwanjama
 Ndonga } *pepa* hauchen
 Herero
 Mbamba *huima* atmen
 Mangala *humuena* atmen
 Ronga *hefemula* atmen
 Schambala *hema* atmen
 Rundi *hema* atmen

} *h < b*

d) Sudan.

1. Ful *fäfa* bl. (Instrument), atmen, hauchen
 „ *pufoo* Blasen; Bläser
 „ *poptol* Atmen
 „ *fofa* atmen, bl.
 Wolof *fūf* hauchen, bl.
 „ *wala* bl.
 Vai; Soso *ſe* bl., atmen
 Mande; Bambara *ſe* bl., atmen
 Vai *fira* Atem
 Bambara *afey* bl.
 „ *dafoho* Hauch
 Kukuruku *fufu* bl.
 Ibo *fu; ſe* bl.
 Basa *mbū* Atem, Hauch

Ewe *fu; fufu* bl.
 „ *faſaſa* schnaufend
 „ *ffufu* bl.
 „ *fflo* bl.
 2. Hausa *fūra* bl.
 „ *būsa* bl.
 Kanuri *fū* bl.
 Wandala *poſiſa* Atem
 Musuk *sumfa* atmen
 3. Dinka *puſ* blasen
 Nubisch *uff* bl., hauchen, atmen
 Kunama *fūda* bl.
 „ *bubu*da atmen, hauchen

e) Hamitisch.

1. Dschebel Nefusa *tanfut* Atem
 Ghdamas *ſenſes* atmen
 Schillh *uf* sich aufblasen
 2. Altägyptisch *peſ* hauchen
 3. Bedauje *fūf* blasen, schnaufen
 Somali *afūf* bl.
 „ *naſ* Atem, Hauch
 Dscheberti-Somali *fāy* bl.

Afar *fuw* anblasen, hauchen
 „ *nawā* Atem
 Bilin *fūf*- bl.
 „ *ib* aufblasen
 Chamir *fōt* atmen
 Galla *buſa; afuſa* bl.
 „ *bubiza* bl.
 Saho *fūf* Interjektion des Blasens

f) Semitisch.

Arabisch *naſaſa* V. respiravit, anhelavit
 „ *naſas* Atem

Hassania-Arabisch *nſes* Hauch
 Syrisch *saſšā* Hauch

g) Kaukasiisch etc.

Baskisch *putz* Hauch

Baskisch *foafotu* bl.

h) Uralisch.

Magyarisch <i>fuj[ni]</i> bl., schnauben	Mordwinisch <i>puva[-]</i> bl.
" <i>fullad[ni]</i> keuchen	Irtysch-Ostjakisch <i>püem</i> bl.
Tscheremissisch <i>pu[-]</i>	Wogulisch <i>puvv[-]</i> bl.

k) Altaisch.

Osmanisch <i>ufär[mek]</i> bl.	Kirgisch <i>pişkir[-]</i> schnaufen
" <i>ufle[mek]</i> bl.	Tschuwaschisch <i>ver[-]</i> blasen
" <i>uf</i> Laut des Blasens	Tarantschi <i>püla[-]</i> bl.
" <i>püf</i> Geräusch des Blasens	Teleutisch <i>pişkir[-]</i> schnaufen, röcheln
" <i>püfle[-]</i> bl.	Kasanisch <i>pişkir[-]</i> schnaufen, röcheln
Schorisch; Sagalsch; Koibalisch <i>übür[-]</i> blasen,	Mandschu <i>pu</i> Geräusch des Blasens
pusten	" <i>fulgiyembi</i> blasen, pfeifen
Tschagataisch <i>pulamaş</i> bl.	" <i>fičan</i> das Blasen, Pfeifen
" <i>büla[-]</i> bl. (Mund)	" <i>fodombi</i> schnaufen
Sagaisch <i>pişkir[-]</i> schnaufen	

m) Asiatisch-Arktisch. Kottisch *bafuyan* bl.

n) Tibeto-Birmanisch.

1. Tibetisch <i>phu</i> Hauch	Tibetisch <i>phu-ba</i> blasen
-------------------------------	--------------------------------

o) Siamo-Chinesisch. 1. Tai *pao* bl.p) Dravida. Brahui *uf kaning* atmen (= *uf* machen).

q) Andamanesisch.

Bodschigjab <i>ir pōwe</i> bl.	Tschariar <i>er bōrā</i> bl.
Kede <i>er puwē</i> bl.	

r) Austroasiatisch.

2. Khmer <i>phlom</i> bl.	3. Nikobar <i>ifūa</i> bl. (Mund)
	Kassi <i>put</i> bl. (Instrument)

s) Austronesisch.

1. Malajisch; Gajo; Besemah; Sunda <i>puput</i> bl.	Torau <i>pūia</i> bl.
Makassar <i>pupu</i> bl.	Uruava <i>piūbi</i> bl.
Madagaskar <i>fufutra</i> bl.	All <i>ne wiu</i> bl.
Gajo <i>mbus; tiup; jup*</i>) bl.	Jakamul <i>na wiu</i> bl.
Malajisch <i>tijup*</i>) bl.	3. Maori <i>pu; pupui</i> bl.
2. Mafoor <i>uf</i> bl.	" <i>pepe</i> Atem anhalten
Bilibili <i>bibi</i> bl.	

t) Papua.

Nasioi <i>ūpuansi</i> bl.	Bongu <i>pūa**</i>) bl. (Trompete)
" <i>uamp[ansi]</i> anhauchen	Kai <i>fine[dso]</i> bl., hauchen

u) Australien.

Darling River <i>pūrppa</i> bl. (Mund)	Port Macquarie <i>boyye</i> atmen
Bangerang <i>pūrma</i> bl. (Feuer)	

v) Südamerika.

4. Lengua de Chile <i>ptmun</i> bl.	29. Peruanisch <i>pumōni</i> bl.
12a. Moseteno <i>fifi</i> bl.	32. Paes <i>pot</i> bl.
14. Tupi <i>ypeū*</i>) bl.	36. Kobeua <i>ométapüpódyę</i> Atem

w) Nordamerika.

2. Komalapa <i>şup</i> bl.	10. Tepeguana <i>buşa[-]</i> hauchen
6. Taraska <i>punita[ni]</i> bl.	" <i>ibue</i> atmen
7. Aztekisch <i>nīta[pīsa]</i> ich] blase	" <i>ibusani</i> keuchen
Pipil <i>nī[pīsa]</i> ich] blase	Kora <i>ipuetza*</i>) bl.

- Kahlta *apuptau* Atem 20. Ofo *pūsuhī* bl., atmen
 19. Krl *potāčikew* er bläst 24. Maldu *bō* bl.
 Odschibwe *nin* bodānā ich] blase 27. Tschinuk *pō* to blow (= blasen?)
 Natick *potau* er bläst

x) Indogermanisch.

1. Indisch:
 a) Altindisch *pūt-karōti* = *phut-karōti* „bläst, schreit, kreischt“, wörtlich „macht *pūt*“.
 b) Altindisch *babhasi* „bläst“, von *√bhas*.
 c) Altindisch *prōthati* „prustet, schnaubt, bläst“: Liquidatypus (davon später mehr).
 2. Iranisch:
 a) Awestisch *fraošan*[- „schnaubend“: zum Vorhergehenden.
 b) Parsisch *puf kertmūn* bl. (= *puf* machen).
 c) Neupersisch *puf* „Hauch“; *puf kerden* bl. (*puf* machen).
 d) Kurdisch *fū lē kirdin* „anblasen“ (= *fū* machen); Zaza-Kurdisch *puf ken'a* „ich blase“ (= mache *puf*).
 e) Afghanisch *pū* Bl.
 3. Slawisch:
 a) Polnisch *sap* das Schnauben; *sapać* schnauben = tschechisch *sap* Geschnaube.
 b) Tschechisch *fauketi* „schnaufen“.
 c) Tschechisch *supati* schnauben, keuchen = slowenisch *sopeti* keuchen.
 5. Baltisch:
 a) Litauisch *pāsti* bl. =
 b) Lettisch *pūst* „blasen, wehen“; *pūsma* „Atemzug“.
 c) Litauisch *pampti* „anschwellen, auftreiben“ =
 d) Lettisch *pampt, pumpt, pempt* „aufblähen“.
 e) Lettisch *paupt* „aufblähen“.
 6. Griechisch:
 a) *φύσα* < **phūtja* „Hauch, Blasbalg“; *φυσάω* „schnaube, blase“.
 b) *πνέω* „hauche, blase, schnaube, keuche“; *πνεύμα* „Hauch“: *√pnēuē* etc.
 c) *πνεύματι* Hauch, Odem; Sturm: *√bhembh* oder *√phēmph*.
 7. Albanisch *frah, frih* „blase“.
 8. Lateinisch:
 a) *flāre* bl.: *√bhēlē* etc.
 b) *spirāre* „hauchen, atmen, blasen“ = *√spejs* oder ähnlich; das Anlaut-s kann als indogermanisches Präfix-s aufgefaßt werden, also *spejs*.
 9. Romanisch:
 A. Erbwörter: a) Lateinisch *sufflare* < *sub* + *flare* > italienisch *soffiare*, französisch *souffler*, provenzalisch *soflar*, rumänisch *suflă*. Auffällig sind die Umgestaltungen zu neapolitanisch *śuśare*, kalabresisch *huhare* „blasen“ und noch mehr die zu bolognesisch *soppiare*, venezianisch *supyar*, spanisch *soplar*, portugiesisch *soprar*, deren *p* nach MAYER-LÜBKE'S und KÖRTING'S Et. Wb. unerklärt ist. Vielleicht Typusaufpropfung? — Ein gemeinromanisches Erbwort erwuchs auch aus lateinisch *in*|*flare*. — b) Lateinisch *spirare* > italienisch *spirare*, spanisch und portugiesisch *espirar*.
 B. Neuschöpfungen: a) Italienisch *buffare* bl., *buffettare* „schnauben“; rätoromanisch *boffer* „keuchen“; neuprovenzalisch *bufā* bl.; spanisch und portugiesisch *bufar* „schnauben“; französisch *bouffer* „die Backen aufblasen“, *bouffir* „aufschwellen“. — b) Französisch *épouffé* „außer Atem“; *pouffer de rire* „mit Lachen herausplatzen“. — c) Altspanisch und portugiesisch *bafo* „Hauch, Dampf“ = katalonisch *vaf*; mit Nasalierung mailändisch *banfā* „schnauben“; portugiesisch *bafar* „durch Hauchen erwärmen“. — d) Spanisch *fofo* „aufgeblasen“ = portugiesisch. — e) Portugiesisch *tufar* „aufblasen“ und *bofar* „atmen“. — Italienisch *sbruffare* „soffiari fuori, spruzzar colla bocca“; italienisch *struffare* „soffiare fortemente“ (an das Erbwort *sufflare* angelehnt).
 10. Keltisch: Kymrisch *ffân* „halitus, anhelitus, spiritus“, *ffyned* „Atem“: wurde früher auf urkeltisch **spōsnā* zurückgeführt, während PEDERSEN in seiner „Vergleichenden Grammatik

der keltischen Sprachen" darin eine *n*-Ableitung der Wurzel **spī* (wovon lateinisch *spirare*) sehen will. Wie dem immer sei, jedenfalls liegt hier Labialtypus vor, vielleicht ein ziemlich junger.

11. Germanisch:

- a) Gotisch *blēsan* = altnordisch *blāsa* = schwedisch *blāsa* = dänischen *blåse* = holländisch *blazen* = althochdeutsch *blāsan* bl. Von derselben indogermanischen $\sqrt{*bhlē}$ ist mit anderem Suffix abgeleitet:
- b) Angelsächsisch *blāwan* > englisch *blow* bl., althochdeutsch *blājan* > deutsch *blähen*. Nahe steht das lateinische *flāre* bl.
- c) Gotisch *ufþauljan* „aufblasen“: Die nächstverwandten Formen altschwedisch *bulin* „geschwollen“, friesisch *bülen* „schwellen“ etc. werden später zur Sprache kommen.
- d) Altnordisch *fnasa* „schnauben“: angelsächsisch *fnāes|ettan* „schnaufen, schnarchen“, *fnāest* „Atem, Hauch“: althochdeutsch *fnastōn* „anhelare“.
- e) Altnordisch *fnýsa* = schwedisch *fnysa* = norwegisch-dänisch *fnyse* „schnauben“ (: angelsächsisch *fnēosan* „niesen“).
- f) Altsländisch *frūsa*, *frýsa* „prusten, schnauben“; schwedisch *frusta* dasselbe.
- g) Norwegisch-dialektisch *pýsa*, *pōsa* bl. = schwedisch-dialektisch *pysa* „keuchen“.
- h) Norwegisch *paese* „keuchen“ = schwedisch-dialektisch *pāsa* „keuchen“ (vgl. norwegisch-dialektisch *haesa* „keuchen, husten“: Wechsel zwischen Guttural- und Labial-Charakteristik!)
- i) Norwegisch-dialektisch *fisa* „bl., pusten“.
- k) Norwegisch-dialektisch *fþysa* „aufblasen“.
- l) Neunorwegisch *snufsa* „schnauben, schnobern“: schwedisch-dialektisch *snifsa* „schnauben“: älter-dänisch *snifte* schn. Vgl. unten x.
- m) Schwedisch *pusta* = dänisch *puste* = holländisch *poesten* = deutsch *pusten*; Luther hat *pausten* „mit starkem Hauch redend hervorstoßen“; in Tirol *pūsten* „tief atmen“. Im 18. Jahrhundert *paussen* „schnauben“.
- n) Neunorwegisch *puffa* „Rauch ausblasen“.
- o) Angelsächsisch *pyffan* „blasen, hauchen“ < **puflīan*; > englisch *puff* bl.
- p) Englisch *snuff* „schnauben, einatmen, einschnupfen“: mittelhochdeutsch *snūfen* > *schnaufen*. Vgl. unten x.
- q) Englisch *whiff* „Hauch, Paff, Luftausblasen, Piff“.
- r) Holländisch *poffen*.
- s) Spätmittelhochdeutsch *pfūsen* „blasend, schnaubend atmen; im 16. Jahrhundert *pfaussen* „keuchen“; bayrisch *pfausten*.
- t) Mittelhochdeutsch *pfnūsen* „schnauben, schnopern, niesen“ = tirolisch *pfnausen* „schwer atmen“; mittelhochdeutsch *pfnuten* „anschnauben“.
- u) Mittelhochdeutsch *pfnāsen* „schnauben“.
- v) Kölnisch (14. Jahrhundert) *bufe* „Aufblähen der Backen“.
- w) Mittelhochdeutsch *snūfen* „schnauben“: *snupfen* „schnaufen, schluchzen“ = *snouwen* „schnauben, schnaufen“. Diese formenreiche und verbreitete Gruppe hat anlautende Nasal-Charakteristik, weil es sich bei diesen Naturlauten und Wörtern um eine Verbindung des Ein- und Ausatmens durch die Lippen mit dem Ein- und Ausatmen durch die Nase handelt, wobei mehrere Kombinationen möglich sind: man kann durch die Lippen einatmen und dann, mit geschlossenen Lippen, durch die Nase ausatmen; man kann dasselbe umgekehrt tun; man kann beide Arten mit einander abwechseln lassen. Besonders für den Vorgang und Begriff des Riechens, des Geruch-Einziehens ist dieser nasal-labiale Mischtypus beliebt: deutsch *schnüffeln*, *schnupfen* und *schnoppeln* neben *schnauben* und *schnaufen*. Beim „Schnüffeln“ und „Schnoppeln“ ziehen wir mit geschlossenen Lippen in schneller Wiederholung Luft durch die Nase ein, um den Geruch wahrzunehmen, und dann blasen wir die Luft mit den Lippen wieder aus. Das Zusammenwirken von Lippen und Nase ist hier unverkennbar, und die Wortschöpfung verbindet daher ganz naturgetreu Labiale und Nasale miteinander zum Bau der Lautmalerei, wobei die Reihenfolge dieser Laute Nebensache ist: mittelhochdeutsch *snupfen* ist fast genau die Umkehrung von *pfnūsen*. — Von diesen Nasalbildungen aus kann man die Elementarschöpfungen des Wortes „Nase“

feststellen: es ist überall mit dem sachgemäßen lautmalenden Nasal *n* gebildet. Wir lassen uns aber nicht darauf ein.

- x) Niederdeutscher Herkunft sind *prusten* „schnauben, stark niesen“ (schon im 15. Jahrhundert), davon entlehnt dänisch *pruste* „schnauben, schnaufen“, schwedisch *prusta* „schnauben, niesen“, holländisch *proesten*; und *blüsteren* „heftig blasen, schnauben“: zwei Liquida-Formen, wie wir oben deren einige hatten.
- y) Deutsch *paffen* „stark Tabak rauchen“, das heißt „den Tabakrauch mit dem Laute *paff* wegblasen“. Junge Neubildung; vgl. englisch *to blow a whiff* und *to puff*.
- z) Bayrisch *pflurschen* „keuchen“, *pfnofezen* „atmen“, *pfnotten* „unwillig schnauben“.

* * *

Eine besondere Art des „Blasens“ ist das „Pfeifen“, das Hervorbringen musikalischer Blastöne mit gespitztem Munde. Die Lautmalerei für diesen Naturlaut ähnelt der soeben behandelten für „Blasen“, bevorzugt aber besonders die Laute *p*, bzw. andere Labiale, *i* und *s*, und zwar in verschiedener Anordnung. Gelegentlich bilden *s*, *š*, *č*, *ts* und *i*, *e* schon allein diese Onomatopöie, wie Jakutisch *isir[-]* „pfeifen“, Balkarisch und Kasanisch *sizyr[-(*)]* pf., Kär. *sikir[-]* pf.; spanisch *chillar* pf., provenzalisch *cisclar* pf., neapolitanisch *šeškare* pf. Auch diese offenkundige Lautmalerei ist schon wiederholt erkannt worden. So erklärt P. HORN in seinem „Grundriß der neupersischen Etymologie“, S. 163, persisch *sifliden* und lateinisch *sibilare* als „onomatopoeische Bildungen“. ABEL, „Über Gegensinn und Gegenlaut“, S. 29, verbindet litauisch *szwilpti*, deutsch *blasen* und lateinisch *sibilare*, und zwar doch wohl als onomatopöisch.

Die folgende Tabelle will noch weniger als die vorhergehenden vollständig sein. Einzelne Formen mögen übrigens vielleicht nicht das Pfeifen mit dem Munde, sondern das Pfeifen auf einer Pfeife bedeuten — was aber keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, da beides lautmalend ist.

- | | |
|--|---|
| | d) Sudan. |
| 1. Basa <i>pëb</i> Nachahmung des Pfiffes | Kebu <i>ñuo fofili</i> ich] pfeife |
| Mande <i>fofo</i> pfeifen | Bambara <i>fie</i> pf. |
| Joruba <i>mo fonife</i> ich] pfeife | 3. Kunama <i>fifō da</i> pf. (= <i>fifō</i> machen) |
| | f) Semitisch. |
| Arabisch <i>šafara</i> pfliff | Mehri <i>zōfer</i> pf. |
| | k) Altaisch. |
| Mandschu <i>fičan</i> Blasen; Pfeifen | Mandschu <i>fulgiyembi</i> blasen, pfeifen |
| | v) Südamerika. |
| 4. Lengua de Chile <i>pitukan</i> pf. | 29b. Tschimu <i>feč</i> pf. |
| 18. Kiriri <i>bayasi</i> pf. | 36. Tukano <i>uĩsé</i> pf. |
| | x) Indogermanisch. |
| 2. Iranisch: Neupersisch <i>sifliden</i> pf. | |
| 4. Slawisch: | |
| a) Altslawisch <i>piskati</i> pf. = tschechisch <i>piskati</i> , polnisch <i>piskać</i> pf. | |
| b) Russisch <i>svistať</i> pf. = polnisch <i>świstać</i> pf. | |
| c) Polnisch <i>gwizdać</i> pf. = tschechisch <i>hwizdati</i> pf. | |
| d) Altslawisch <i>zvizdati</i> pf. = russisch-dialektisch <i>zvizdat</i> = serbokroatisch <i>zviznuti</i> , <i>zvizdati</i> = slowenisch <i>zvizdati</i> , <i>žvižgati</i> pf. | |
| e) Tschechisch <i>fičeti</i> pf. | |

5. Baltisch: Litauisch *szvilp[ti pf]*.

8. Lateinisch *sibilare pf.*

9. Romanisch:

A. Erbwörter: a) *sibilare* > altfranzösisch *sibler*, provenzalisch *siblar*, spanisch *silbar pf.*, italienisch *sibilare* und (mit *sufflare* vermischt) *subillare*, *sufolare* etc. — b) Italienisch *fischiare*, *fistiare pf.* < lateinisch *fistulare pf.*, zu *fistula* Pfeife, Flöte (davon später).

B. Neuschöpfungen: Französisch *siffler* und altfranzösisch *chifler*. — Italienisch *stufelare*, *zufolare*, *ciufolare*. — Spanisch *chiflar pf.* — Rätoromanisch *schiflar*, *tshüvler pf.*

10. Keltisch: Neuirisch *feadull pf.* (gesprochen *fadtll*).

11. Germanisch:

a) Norwegisch *blistre*, *plistre*, *plystre* „mit dem Munde pfeifen“ < altnordisch *blīstra*.

b) Norwegisch-dialektisch *pista* „pfeifen, winseln, kreischen“.

c) Englisch *whistle* < angelsächsisch *hwistlian pf.* und *whiff* „Hauch, Luftausblasen, Pfiff“.

d) Mittelhochdeutsch *wispeln* „pfeifen, zischeln“.

e) Deutsch *pfeifen* < mittelhochdeutsch *pfifen* wird vom Blasen mit bloßem Munde sowie vom Blasen eines Instrumentes (Pfeife etc.) gebraucht. Die entsprechenden Formen ohne die hochdeutsche Lautverschiebung sind: mittelniederdeutsch *pipen*, holländisch *pijpen*, dänisch *pibe*, schwedisch *pipa*. Man leitet (so KLUGE, WEIGAND⁵ und FALK-TORP) diese germanische Sippe von mittellateinisch *pipāre* „pfeifen“ < lateinisch *pipāre*, *pipire* „piepen“ (vom Schrei der Vogeljungen) ab, aber das ist überflüssig und unwahrscheinlich. Es liegt hier das zufällige Zusammenfallen zweier ähnlicher Lautmalereien vor, eines menschlichen (Pfeifen) und eines tierischen Lautes (Piepen). Mittellateinisch *pipāre* „pfeifen“ und *pīpa* „Pfeif-Instrument, Flöte, Röhre“ gehen ebenso wie die germanische Gruppe vom menschlichen Pfeif-Laute aus und können ganz wohl von einander unabhängig, also elementar-parallel sein.

Im allgemeinen ist noch zu sagen, daß die Lautmalerei für „Pfeifen“ sich enge mit der für „Zischen, Flüstern“, berührt.

* * *

Und nun wenden wir uns zu den labio-gutturalen oder gutturo-labialen Mischtypen, welche die Lautmalerei des Hauchens mit der des Blasens verbinden.

Man kann den Atem so einziehen und ausstoßen, daß der Mund weit geöffnet ist und das deutliche Kehlgeräusch des „Hauchens“ oder „Keuchens“ hörbar wird: dafür ist der Gutturaltypus, am besten der doppelte, am Platze. Gewöhnlich aber ist der Mund nur halb geöffnet, so daß beim Eintritt und Austritt der Luft auch ein Lippengeräusch entsteht. Da ist denn beim Ausatmen die natürliche Reihenfolge der Laute: Kehlgeräusch mit nachfolgendem Lippengeräusch, also Mischtypus *k + p*. Umgekehrt ist beim Einatmen die Reihenfolge: Lippengeräusch mit nachfolgendem Kehlgeräusch, also Mischtypus *p + k*. Diese beiden Mischtypen sind sehr häufig. Die primären Naturlaute, die dieser kombinierten Lautmalerei zugrunde liegen, werden unmittelbar klar in Umschreibungen wie Mandschu *hefa sembi* oder *he fa sembi* „keuchen“, wörtlich „he fa sagen“; Monumbo *kapem tset* „hauchen“, wörtlich „kapem machen“; Kunama *fogógō-da* „keuchen, schnaufen“, wörtlich „fogógō sagen“.

Die Form *p + k* kommt wohl nur in Fernstellung (Distanzstellung) vor, d. h. mit einem Vokal zwischen den beiden lautmalenden Konsonanzen, also wie z. B. japanisch *fuku* blasen, Stieng *pōk bl.*, Tschinuk *poh bl.* Eine Nahstellung (Kontaktstellung), also *pk-*, *fh-* etc. ist im Anlaut schwer

sprechbar, eher im Inlaut als *apka* etc. (Aber doch armenisch *phkham* „ich blähe mich auf“, zu *phukh* „Hauch“.) — Dagegen findet sich die Form *k + p* sowohl in Fernstellung wie in Nahstellung, und zwar letzteres auch im Anlaut mit Verbindungen wie *kp-*, *gb-*, *kw-*, *gw-*, *xw-*, *hw-* etc. Beispiele für diese Nahstellung im Anlaut sind:

<i>kw-</i> : Litauisch <i>kwānksztī</i> keuchen	Önge <i>kwaiō be</i> atmen
„ <i>kwūyksztī</i> keuchend atmen	<i>gb-</i> : Ewe <i>gbo</i> atmen, hauchen
„ <i>kwāpas</i> Hauch	<i>hw-</i> : Angelsächsisch <i>hwēsan</i> keuchen
Altindisch <i>śvas iti</i> atmet: 1 <i>kūes</i>	

Doch ist da mit Scheintypen zu rechnen, wie überall. Litauisch *kwāpas* kann man als Ablautstufe zu litauisch *kāpūti* „schwer atmen“ fassen, ebenso vorarisch 1 *kūes* als Ablaut eines ursprünglicheren **kūes* (vgl. malajisch *kuskus* Luft ausblasen, persisch *hasshass kertmān* schnaufen, finnisch *kosutan* schnaufen). Ein besonderer Fall ist kymrisch *chwythu* „to blow“ (früher *xwīsi* gesprochen, jetzt *xuši*), dessen Anlaut *xw-* als gutturo-labiale Nachstellung erscheint, während (nach PEDERSEN) ein urkeltisches **swizd* zugrunde liegt, mit britannischem Übergang von *sw > xw*.

Die Formen *p + k* und *k + p* sind zweitypig. Wir finden hie und da auch dreitypige Bildungen: Kunama *fogōgō-da* „keuchen“, wörtlich „*fogōgō* machen“ (daneben einfach *fā-da* „blasen“ und *gā* „anblasen“); äthiopisch *bakʾəpha* „anblasen“; vielleicht auch magyarisch *piheg|ni* „keuchen“, — falls die Silbe *-eg* nicht rein suffixal ist. Hieher auch Mikmak *pepūgwā* bl., Ponka *bihūhuthā* „blasend“ und Eskimo-Tschuktschisch *pūkaxtuna* „Atem“.

Der Begriff der Fernstellung der beiden Elemente eines Mischtypus ist durch die oben genannten Beispiele japanisch *fuku* und litauisch *kūpūti* noch nicht vollständig verdeutlicht. Wir müssen da auch Liquidaformen wie litauisch *prūnksztī* „prusten“, lettisch *spurkschēt* „prusten“ und slowenisch *hlipati* und *hrepati* „keuchen“ als Beispiele anführen. Wir wollen diese Liquidatypen etwas näher betrachten. Das Nebeneinander von litauisch *pūksztī* „keuchen, schnaufen“ und *prūnksztī* „prusten“ ist zu eigenartig.

Aus der ersten Tabelle dieses Paragraphen sind keine Formen vom Typus *kru* u. dgl., wohl aber solche vom Typus *kur* u. dgl. anzuführen: Suawa *gergā*, Afar *hōri*, Mandschu *hor sembi*, Schorisch *ūgūr[-]*, Tukanō *hērimī[-]*, Taraska *hireta[-]*. Ebenso mit *l* nur die Stellung *kul* u. dgl.: Ibo *ughele*, lateinisch *halare*, niederdeutsch *helchen*; und in Umkehrung magyarisch *lehelni*, *lihegni*, Motu *laga*, altindisch *lahalahāyati*. — Häufiger sind die Liquidaformen, die Nasale, eingeschlossen, bei den Wörtern der zweiten und dritten Tabelle, also bei den labialen Lautmalereien:

Typus *plu*: Khmer *phlom*; Ewe *fflo*; lateinisch *flāre*; deutsch *blasen*, *blüstern*, englisch *blow*, *bluff*; norwegisch *blistre*; Inlautstellung: osmanisch *ūfle[-]*, *pūfle[-]*; persisch *siflī|den*; französisch *siffler*; spanisch *chiflar*; bayrisch *pflurschen* (mit *p + l + r*).

Typus *pul*: Pogoro *pulira*, Ifumu *fulla*; Wolof *wala*; magyarisch *fullad[-]*; tschagataisch *pulamak*, *būla[-]*, Mandschu *fulgiyembi*; gotisch *bauljan*; Inlautend: Ila *pupula*, Fan *fōpele*, Kele *pepila*, Nkundu *fefola*; Kebu *fofili*; lateinisch *sibilare*, italienisch *zufolare*.

Typus *pru*: Altindisch *prōthati*, awestisch *fraoṣant[-]*; albanisch *frūn*; altisländisch *frūsa*; deutsch *prusten*; italienisch *sbruffare*. (Aber altindisch *prāṇas* „Hauch, Atem“ ist Scheintypus, da es aus der Präposition *pra* „vor“ und *aniti* „atmet“ zusammengesetzt ist.)

Typus *pur*: Schuna *pfura*; Hausa *fūra*; osmanisch *ūfür[-]*, Koibalisch etc. *ūbür[-]*, tschuwaschisch *uḡer*; Tschilar *er bōrā*; Darling River *pūrppa*, Bangerang *pārma*.

Typus *pnu*: *πνέω*; altnordisch *fnasa* und *fnýsa*; mittelhochdeutsch *pfnüsen* und *pfnäsen*; bayrisch *pfnotten*, *pfnofezen*.

Typus *pun*: Jaunde *wundu*; Joruba *fonife*; Kai *fine*[-; Taraska *puntla*[-; kymrisch *ffân*?; tschechisch *fauňeti*; Umkehrtypus *nup*: Somali *naŋ*, Afar *nawā*; arabisch *naŋas*; mailändisch *banfā*; neunorwegisch *snufsa*, englisch *snuff*, mittelhochdeutsch *snūfen*, *snupfen*, *snouwen* etc.

Typus *pum*: Suaheli *pumua*; Tikuu *pumuŋi* etc.; Lengua de Chile *pimun*; Peru *pumōni*; lettisch *pampt*, *pempt*, *pumpt*.

Andere Verbindungen von *m* und *p*: Basa *mbū*; Musuk *sumŋa*; Gajo *mbus*; Nasioi *uamp*[-; lettisch *pampt* etc.

Von diesen Beispielen, die nur deshalb nicht zahlreicher sind, weil der Verfasser seinerzeit auf solche Liquidaformen wenig achtete, sind sicher einzelne Formen nur zufällig, also Scheintypen. Dennoch dürfte im wesentlichen feststehen, daß solche Liquidatypen wirklich vorhanden sind.

Was von den einfachen Gutturaltypen und von den einfachen Labialtypen gilt, das gilt ebenso von den zusammengesetzten Mischtypen: auch hier finden wir, und sogar noch reicher, die Verwendung von Liquiden und Nasalen, gelegentlich auch noch von anderen Konsonanten, zur besonderen Färbung der betreffenden Blas-, Schnauf- und Prustwörter:

Mischtypen mit *r*: Wachi *ferx* schnaube, niese; slowenisch *hrepati* keuchen, röcheln; ruthenisch *forkati* schnauben; serbokroatisch-slowenisch *brehati* keuchen; bulgarisch *prŋham* ich schnaube; polnisch *parŋač* schnauben; litauisch *pruŋkszi* prusten; lettisch *spurksčēt* prusten; niederdeutsch *prichen* keuchen.

Mischtypen mit *l*: Dieyerie *pulk[ami* blasen; slowenisch *hlipati* keuchen; bayrisch *pflehsen* keuchen.

Mischtypen mit *m*: Botokudisch *himpram* atmen.

Mischtypen mit *n*: Hindustani *punkna* blasen; litauisch *kwāŋkszi* keuchen, *pruŋkszi* prusten; englisch *kink* keuchen, husten etc.; althochdeutsch *fnēhan* atmen, *fnask[azzen* keuchen.

Mischtypen mit zwei Füllkonsonanten: Litauisch *pruŋkszi* (also: *p[r + n]k*); polnisch *parŋač* (also: *p[r + s]k*); althochdeutsch *fnask[azzen* (also: *f[n + s]k*).

Das Wesen dieser Mischtypen für „Blasen“ etc. scheint bisher, soweit zu sehen ist, noch nicht erkannt worden zu sein. BOISACQ's Et. Wb. (unter *φῦσα*) stellt wohl neben das als Onomatopöie bezeichnete **pū* und **phu* etc. die „Erweiterungen“ **pūt* und **pūk*, **pug* etc., aber ohne die Guttural-Onomatopöie des neuen Auslautes zu beachten. Ähnlich sagt ALF. TORP in seinem „Wortschatz der germanischen Spracheinheit“ (S. 219, s. v. *puh*, *pug*): „Indo-germanische Wurzel *buk* ‚blasen, pusten‘, Erweiterung eines lautmachenden *bu*.“ Der Erkenntnis etwas näher kam ABEL, der in seinem Buche „Über Gegensinn und Gegenlaut“, S. 74, griechisch *φύχω* „hauche“ zu slowenisch *puhati* und zu deutsch *fauchen*, *anffachen*, *fächeln* stellte, ohne aber näher darauf einzugehen. Auch BERNEKER's Et. Wb. sagt zu *fukati* und *fürkati* bloß lakonisch „lautnachahmend“.

Scheinfälle sind bei den Mischtypen *k + p* und *p + k* gewiß seltener, als man eigentlich erwarten möchte. An und für sich ist hier die Gefahr eines Scheintypus doppelt so groß als bei den einfachen Typen. Dennoch trifft dies nicht zu, da die meisten *fuku*-, *kufu*- etc. etc.-Formen so offenbare, hörbare und fühlbare Lautmalereien sind, daß für die große Mehrzahl der Fälle ein vernünftiger Zweifel nicht möglich ist. Immerhin sind einzelne halbe Scheintypen darunter, d. h. der eine der beiden Konsonanten ist sekundär

und unecht, so daß statt des Mischtypus nur ein einfacher Typus bleibt. Z. B. kymrisch *chwythu* „blasen“, das (vgl. oben S. 446) nur scheinbaren *xw*-Anlaut hat und aus ursprünglichem *sw*- entstanden ist: also nur die Labial-Onomatopöie des *w* bleibt bestehen. Ferner könnte altslawisch *puxati* bl. allenfalls aus vorslawischem **pous* entstanden sein, so daß wieder nur der Labial als echte Lautmalerei bliebe; vergleiche am Ende dieses Paragraphen. Ebenso fragt es sich bei Tahiti *puha* bl. und den entsprechenden polynesischen Formen, ob da nicht **pufa* oder **pusa* zugrunde liegt, wo also auch nur der eine der beiden Konsonanten als echt lautmalend übrig bliebe. Endlich ist Tepeguana *ibuhi* „Atem“ nicht ganz sicher, da wir daneben die bloß labialen Formen *ibue*, *ibui* „hauchen“ und *ibusani* „keuchen“ haben, so daß das *hi* von *ibuhi* vielleicht bloßes Suffix ist. Umgekehrt ist der Fall bei Thonga und Ronga *hefemula* „atmen“, wo das anlautende *h* sekundär aus urbantuischem *p* entstanden ist und sonstigem *p* oder *ph* entspricht (Sulu *pefumula*, Sotho *phefumoloha* etc.); der scheinbare *h* + *f*-Typus geht auf einen ursprünglichen Doppeltypus *pepo-* oder dergleichen zurück.

Beispiele für Typenverlust: Von der indonesischen Wurzel **hip* „atmen“ sind gebildet Holontalo *-jhipo* bl., tagalisch *hiip* „atmen“, Toba *akkip* „röcheln“ < **añhip* und Makassar *ai* „Atem“ < **ahip*, mit völligem Schwund beider Typuselemente. — Neben Surgut-Ostjakisch *pōgem* bl. steht Irtytsch-Ostjakisch *pūem* bl., mit Verlust des Gutturals in Binnenstellung. — Ferner die folgenden Bantuformen:

c) Bantu.

Sotho <i>foka</i> „souffler“	Ronga; Schambala <i>hunga</i> „souffler“ (mit <i>p</i> > <i>h</i>)
Pedi <i>ffoka</i> „souffler“	Mbamba <i>huka</i> „souffler“ mit (<i>p</i> > <i>h</i>)
Jao <i>puga</i> „souffler“	Isubu <i>unga</i> „souffler“
Mbundu <i>buka</i> „souffler“	HOMBURGER setzt als Urbantu <i>*ponga</i> an;
Kafir; Suaheli <i>punga</i> „souffler“	besser <i>*poka</i> ?
Duala <i>wungea</i> „souffler“	Njamwesi <i>-ikuva</i> atmen

d) Sudan.

1. Ewe <i>fukefuke</i> keuchen	Dagomba <i>pohem</i> [<i>bu</i> das Blasen
„ <i>gbo</i> atmen, hauchen	3. Kunama <i>fogógōda</i> keuchen, schnaufen

e) Hamitisch.

3. Bilin <i>habhab</i> aufblasen	Chamir <i>fig</i> blasen
„ <i>fīux</i> atmen, hauchen	Quara <i>fīhu</i> , <i>fīū</i> anblasen
Galla <i>bogo</i> [<i>da</i> ausschnaufen	„ <i>fīhuā</i> Atem

f) Semitisch.

Arabisch <i>fahḥa</i> hauchte	Hebräisch <i>pūx</i> hauchte
„ <i>habba</i> blies	„ <i>pā'ā</i> blies weg
„ <i>nafaxa</i> hauchte, blies	„ <i>nāfax</i> blies
„ <i>nafaḥa</i> hauchte; duftete	„ <i>rūaḥ</i> Hauch (\sqrt{rwh})
Äthiopisch <i>bak'əḥa</i> blies	

g) Kaukasisch, etc. — Baskisch *buh*[*atu* blasen.

h) Uralisch,

Finnisch <i>pukkia</i> blasen	Livisch <i>pūg</i> blasen
„ <i>puhu</i> blasen	Surgut-Ostjakisch <i>pōgem</i> blasen
Estnisch <i>puhuma</i> blasen	Magyarisch <i>piheg</i> [<i>ni</i> keuchen
„ <i>puhk</i> Hauch, Atem	

i) Samojesisch.

Ostjakisch-Samojesisch *pugonnap* blasenJurak-Samojesisch *pu'ū* blasen

k) Altaisch.

Mandschu *hefa sembi* keuchen, ächzen (auch:
he fa sembi = „he fa sagen“)Mandschu *heftešembi* keuchen, schnauben
„ *fulgiyembi* blasen

l) Japanisch.

ffuku blasen*pokaripokari* to paffend (beim Rauchen)m) Asiatisch-Arktisch. Aino *fugu* blasen.

n) Tibeto-Birmanisch.

1. Tibetanisch *d[bug]s* Hauch, AtemKanauri *phukrēāmig* blasen, atmen

q) Andamanesisch.

Bia *ī tōpak* [kē] blasenŌnge *kwaiō[be]* atmen

r) Austroasiatisch.

2. Bahnar *hōp* atmenKhmer *pak* blasen, fächelnStieng *hip* atmenStieng *pōk* blasen, fächelnKhasi *peh* blasen, wehenBahnar *pāj**) blasenMon *pāk* fächeln

s) Austronesisch.

1. Indonesisch *Vhīp* atmen2. Marshall *kobudut* blasenTagalisch *hiip* atmenTorau *hakaputia* ausblasenHolontalo *mo[hipo]* blasenUruava *vaḱamusi* ausblasenToba *akkip* röcheln < *aṇ[hip]3. Hawaii *puhi* Blasen, PustenMakassar *ai'* Atem < *a[hip]„ *pupuhi* blasen (Wind; Trompete)Sasakisch *ēmbok* AtemMarkesas *puhi*, *pupuhi* blasenJavanisch *ambēk* Atem, GeistPaumotu *puhipuhi* atmenSundanesisch *ambēk* Atem, DunstTahiti *puha* blasen (Mund)Karo-Batak *enkap* nach Luft schnappen

t) Papua.

Monumbo *kapem[tset]* hauchen (= *kapem*
machen)Monumbo *kapem[ika]* Atemu) Australien. Dieyerie *pulk[ami]* blasen.

v) Südamerika.

12a. Mosekeno *puxei* blasen29. Ketschua *phukuy*, *pfukuy* blasen15. Botokudisch *himpram* atmenOst-Ketschua *puhu* blasen

w) Nordamerika.

10. Kora *puexkari* Hauch27. Tschinuk *poh* blasen19. Kri *Vpāk* aufgebläht28. Kalispel *pugui* blasenMikmak *pepūgwā* blasen, wehen35. Eskimo-Tschuktschisch *pūkaxtuna* Atem20. Biloxi *puhe* bl.Ponka *bihūhuthā* blasend

x) Indogermanisch.

1. Indisch:

a) Altindisch *śvas[iti]* „atmet, schnauft, seufzt“, von einer Wurzel **k̑ues*, **k̑uos*, die als anlautende Nahstellung vom Typus *kw-* aufgefaßt werden kann, vgl. oben S. 458; dann ist der Labial vokalisiert in der Schwundstufe *śāśās* „Hauch, Schnauben, Lebenskraft“ < **k̑as*. Falls aber von einem ursprünglichen Typus **k̑us* auszugehen ist, dann haben wir einen halben Scheintypus: es ist kein *kp*-Typus, sondern bloß ein *k*-Typus.b) Kaschmir *phukh* „das Blasen“.c) Hindustani *punkna* „blasen“.

2. Iranisch:

- a) Wachi *ferx* „schnaube, schnarche“.
- b) Neupersisch *pūk* „das Blasen“.
- c) Afghanisch *pū* und *pūk* „das Blasen“.

3. Armenisch *phukh* „Hauch, Atem, Wind“.

4. Slawisch:

- a) Altslawisch *puxati* „blasen“ = russisch *ptaxat* „blasen, atmen“ = kroatisch *puhati* blasen = slowenisch *pihati* blasen = polnisch *puchnąć* „stark atmen“ = tschechisch *puchati* „atmen“, *pychtiti* „atmen, keuchen“. Dieses urslawische **pux* erscheint als die Idealform des *p + k*-Typus, wie sie so oft vorkommt, und wahrscheinlich liegt sie auch wirklich vor. Aber ganz zweifellos ist es nicht, weil ein slawisches **pux* auch (vgl. § 1, S. 609 oben) aus vorslawischem **pous* entstanden sein könnte, und diese Form *pus* ist mehrfach vorhanden, so daß sie immerhin auch im Vorslawischen angenommen werden könnte: deutsch *pusten*, spätmittelhochdeutsch *pfūsen* „blasend atmen“, norwegisch-dialektisch *pysa* und *fisa* blasen, litauisch *pūsiti* blasen, altindisch *ṽbhas* blasen, baskisch *putz* „Hauch“, Suaheli *puzia* blasen, Ofo *pūsui* blasen, Tepeguana *ibusani* „keuchen“; altslawisch *piskati* „pfeifen“, italienisch *fistiare* pfeifen, norwegisch-dialektisch *pista* pfeifen, englisch *whistle* pfeifen. Diese *p + s*-Typen sind Mischtypen zur Bezeichnung des pfeifenden Zischens, das beim Blasen oft mitklingt: das *s* als Lautmalerei des Sausens und Zischens ist ja allgemein verbreitet. Der Umkehrtypus von diesem *p + s* ist *s + p* und liegt vor in Komalapa *šup* „blasen“, persisch *siftidan* „pfeifen“, lateinisch *sibilare* pfeifen, Mehri *zōfer* pfeifen, polnisch *sapać* schnauben, tschechisch *šupati* schnauben, niederdeutsch *heisapen* keuchen, russisch *svistat* pfeifen, litauisch *szvilpti* pfeifen (anlautende Nahstellung); ebenso wohl auch lateinisch *spirare* „hauchen“. — Neben diesen Mischtypen *p + s* und *s + p* stehen ganz entsprechend die Mischtypen *k + s* und *s + k*, das Gurgelgeräusch mit dem Zisch- und Sauglaut des Einatmens verbindend: Chamir *kažau* „Atmen“, arabisch *hashasat*, finnisch *kosutan* „schnaufen“, malajisch *kuskus* „Luft ausblasen“, persisch *hasshass kertmān* „schnaufen“, norwegisch-dialektisch *heisa*, *haesa* „pusten“, englisch *hisk* „schwer atmen“, niederdeutsch *heisapen* keuchen, ostthüringisch *keischen* „keuchen“, schwäbisch *gischern* keuchen; dazu der Umkehrtypus: Atar, Saho *sakakō* „Atem“, Bedauje *sūk* „Atem“, Mandschu *sukdun* „Hauch“, Malajisch *kēsak* „atmen“, Biloxi *sikte* „keuchen“. — Das Nebeneinander des *p + s*-Typus und des *k + s*-Typus zeigen kennzeichnend schön norwegisch *paese* „keuchen“ = norwegisch-dialektisch *haesa* „keuchen, pusten“.
 - b) Slowenisch *fukati* „hauchen, pfeifen“ = russisch *fukať* „blasen“, ruthenisch *fukati* „anschnauben; schelten“; tschechisch *faukati* und *fukati* blasen, wehen.
 - c) Slowenisch *koperniti* „schnaufen“.
 - d) Ruthenisch *forkati* „schnaufen“ = russisch *firkať* „schnaufen“, tschechisch *frkati* „schnaufen“.
 - e) Serbokroatisch *brehati* „keuchen, laut husten“ = slowenisch *brehati* „keuchen, keuchend husten“; ferner serbokroatisch *brektati* „schnauben“.
 - f) Bulgarisch *pr̃ham* „ich schnaube“ und *priham* „ich niese“ = slowenisch *prhati* „schnauben“.
 - g) Polnisch *parskać* „schnauben“.
 - h) Slowenisch *hrepati* „keuchen, röcheln“ und *hlipati* „keuchen“ etc. (vgl. oben).
 - i) Tschechisch *pacht* das Keuchen.
5. Baltisch:
- a) Litauisch *pūsztii* „keuchen, schnauben“.
 - b) Litauisch *kapūti* „schwer atmen“ = lettisch *kūpēt* „dampfen, rauchen“; dazu ablautend litauisch *kwāpas* „Hauch, Atem, Wohlgeruch“, *kwēpti* „hauchen“, lettisch *kwēpes* „Hauch, Dampf“.
 - c) Litauisch *kwānksztii* = *szwānksztii* „keuchen“.
 - d) Litauisch *kwýksztii* „keuchen, pfeifend atmen“.
 - e) Litauisch *pruñksztii* „prusten“.
 - f) Lettisch *spurkschēt* „prusten“.

6. Albanisch: *kapiem* „atme schwer“.

7. Griechisch:

- a) *καπύω* „ich atme stark, tief“; davon *κάπυς* (Hesychios) = *πνεύμα* und *κάπος* (Hesychios) = *πνεύμα*, *ψυχή*; homerisch *κακαφρότα* Partizip. Perf. Akt. Akk. Sing. Mask. „aushauchend“.
- b) *ψύχω* „hauche, atme“, *ψυχή* „Hauch, Atem, Seele“. Es liegt ein Schallwort **psukh*, **bhsugh* oder ähnlich zugrunde, die Verbindung des häufigen Mischtypus *puk* mit dem soeben unter 4a) behandelten Mischtypus *s + k* oder, wenn man will, mit dem parallelen *p + s*. Das Schallwort ist also eigentlich dreitypig, mit den Elementen *p + s + k*, die man theoretisch in $(p + s) + k$ oder in $p + (s + k)$ einteilen kann. BOISACQ trifft in seinem Et. Wb. zur Hälfte das Richtige, wenn er das Wort zur Schwundstufe **bhs* von *Vbhes* in altindisch *babhasti* „bläst“ stellt. Vgl. auch das Zitat aus ABEL, oben S. 459.
- c) *ποιφύσσα* „blase heftig“ < **ποφυκίω* (der Guttural ist noch erhalten in *ποίφυν[μα]* „Ge-schnaube, Gekeuche“): **poiphuk* ist dreitypig oder redupliziert.
- d) Neugriechisch *κόπος*.

9. Romanisch:

- B. Neuschöpfungen: a) Spanisch *hipar* „schlucksen; keuchen“. — b) Rumänisch *gâf-ă-esc* „keuchen, schnauben“. — c) Provenzalisch *buha* „souffler“, neben sonstigem provenzalischen *bufa*, *bofe* etc. ($h < f$?)

10. Keltisch:

- a) Kymrisch *pucho* „to pant, to sigh“; *puch* „sigh, grunt“. Dieses Wort könnte allenfalls auf urkeltisch **paups-*, **poyps-* (wie kymrisch *uchel* „hoch“ zu griechisch *ὕψιλος* „hoch“) oder auf urkeltisches **paupsp-*, **poypsp-* zurückgehen (wie kymrisch *ucher* „Abend“ zu lateinisch *vesper*, griechisch *ἑσπέρα* „Abend“), allenfalls auch auf urkeltische: **paupsk-*, **poysk-* (wie kymrisch *baich* „Bürde“ zu lateinisch *fascis* „Bündel“); aber wahrscheinlicher ist das Wort erst eine junge britannische Lautmalerei mit primärem lautmalenden *x* wie in slawischem *puxati*.
- b) Kymrisch *chwythu* „to blow, to blast“ = kornisch *whythe* „blasen“ (das Feuer, das Horn) = bretonisch *c'houeza* „souffler“. Die kymrische Form, jetzt *xuyl* gesprochen, hatte früher die Aussprache *xuyl̥*, und dieser Anlaut *xy-* erscheint als gutturolabiale Nahstellung, etwa wie angelsächsisch *hwēsan* „keuchen“ (vgl. oben S. 444). In Wirklichkeit liegt aber kein Mischtypus *kp-* vor, sondern bloß ein Labialtypus, da britannisch *xw-* aus keltischem *sw-* entstanden ist (vgl. Einleitung). Nach PEDERSEN, Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen, gehen die drei genannten britannischen Formen auf urbritannisch **swizd-* zurück, während altirisch *sēt* „blasen“ > neuirisch *seidim* „I blow, breathe“ auf ablautendes urgälisches **swējzd-* weist: also auf Formen wie altslawisch *svistati*, *zvizdati* „pfeifen“, mit *s-*Vorsatz vor der Labial-Charakteristik wie in lateinisch *spirare*. Die Labial-Charakteristik ist also im Irischen geschwunden, dagegen im Britannischen zu einem scheinbaren Mischtypus erweitert werden.

11. Germanisch.

- a) Norwegisch-dialektisch *gipa* „nach Luft schnappen“ = angelsächsisch *gipian*; dazu mit Langvokal holländisch *gipen* „nach Luft schnappen“.
- b) Altnordisch *geispa* „nach Luft schnappen“ = neunorwegisch *geispa* = schwedisch *gäspa* = dänisch *gäspe* = mittelenenglisch *gāspīn* > englisch *gasp* „schwer atmen“. FALK-TORP's Et. Wb. will diese Sippe mit Umstellung von *ps* > *sp* auf germanisches **gaip[sōn]* zurückführen, so daß also eine Ablautstufe zu a) vorläge. Es ist aber wohl wahrscheinlicher, daß das *s* in der Lautgruppe *gaisp-* das zischende Begleitgeräusch des Keuchens malt, genau so wie in dem zweisilbigen Schallwort niederdeutsch *heisap[en]* „keuchen“ und ähnlich wie in griechisch *ψύχω* „hauche“ (mit der umgekehrten Lautfolge $p + s + k$); die Verbindung von *k + s* ist ja häufig, vgl. deutsch-dialektisch *keischen*, *geschen*, englisch *hisk*, englisch-dialektisch *glis* etc.
- c) Altnordisch *hvaesa* = angelsächsisch *hwāesan* „keuchen“ > englisch *wheeze* „keuchen“: zu altindisch *svasiti* „atmet“, von *Vkṛyes*, vgl. oben.
- d) Althochdeutsch *fnehan* „atmen“ und *fnāhten* „schnauben“; mittelhochdeutsch *phnehen* „schnell atmen, keuchen, schnauben, schluchzen“: nasalerter Mischtypus, vgl. oben S. 444.

- e) Althochdeutsch *fnask[azzen]* „anhelare, singulare: nasalierter Mischtypus $p + s + k$, vgl. oben unter b) *geispa*, *heisapen*, $\eta\acute{\upsilon}\chi\omega$: also doppelte Erweiterung des Mischtypus $p + k$.
- f) Schwedisch-dialektisch *kīpa* und *kaipa* und *kīfta* „schwer atmen, keuchen“.
- g) Deutsch *jappen* und *jappsen* „nach Luft schnappen“: niederdeutsch *gappen* dasselbe, nassaulisch *gappchen*, schwäbisch *gapsen*.
- h) Niederdeutsch *heisapen* und *hāsepesen* und *hastebaffen* „keuchen“ sind lehrreiche Bildungen; *heisapen* ist dreitypiges $k + s + p$, vgl. oben unter b) und e); *hāsepesen* ist Reimbildung aus den parallelen Typen $k + s$ und $p + s$, von denen oben S. 423 die Rede war. Endlich *hastebaffen*, vielleicht an *Hast* „Eile“ angelehnt, ist die Verbindung von $k + s$ und $p + p$. Viertens gehört hierher niederdeutsch *hachpachen* „keuchen“: ebenfalls eine Reimbildung, aus dem Doppeltypus $k + k$ und dem Mischtypus $p + k$.
- i) Einfach sind die niederdeutschen Formen *piechen* und *prichen* „keuchen“; neben der ersten mischtypigen Form steht als Doppeltypus dialektisches *hiechen* „keuchen“; *prichen* ist Mischtypus mit Liquida.
- k) Bayrisch *pfnechen* „keuchen“ gehört zu d); *pflechtsen* „keuchen“ ist Mischtypus mit Liquida; *pfuchzen* „keuchen“ (daneben *pfugezen*) gehört zu mittelhochdeutsch *pfūchen* „fauchen, schnauben“, dessen neuhochdeutsche Entsprechung *fauchen* oder *pfauchen* meist von Tieren (Katze etc.), doch auch von Menschen gebraucht wird.

(Fortsetzung folgt.)



Zur sprachlichen Verwandtschaft der Maya-Qu'itsé mit den Carib-Aruác.

Von RUDOLF SCHULLER.

Versuche, die Sprache der mittelamerikanischen Hochkulturen mit den Idiomen der verhältnismäßig primitiven caribisch-aruakischen Ureinwohner von Cuba und Santo Domingo (Isla Isabella—Española—Añiti—Haïti) in Zusammenhang zu bringen, sind, so weit dies aus der zurzeit mir zugänglichen Fachliteratur ersichtlich ist, schon im verflossenen Jahrhundert von BALBI, dem Verfasser des „Atlas Ethnographique du Globe“ (Paris 1826), und später, wahrscheinlich aus dieser Quelle schöpfend, von OROZCO y BERRA¹ unternommen worden.

BALBI, trotz seiner mangelhaften Kenntnisse um das Völkerbild auf den großen Antillen zur Zeit der Entdeckung und der darauf folgenden Eroberung und Besiedlung durch die Spanier, behauptet kurzweg „il paraît qu'elles (die Sprache der sogenannten Taïno auf Haïti und das Caribe) avaient une grande affinité avec la maya“². Einen nicht unähnlichen Standpunkt scheint auch OROZCO y BERRA vertreten zu haben³. Beweise für diese Behauptung sind jedoch von den beiden Forschern nicht erbracht worden. Bei OROZCO y BERRA wird wohl auch der leicht irreführende Name Tšontal — ein mittelamerikanisches Gegenstück zu dem südamerikanischen Tšuntšo, Tapúya usw. — dazu beigetragen haben, das Caribe der Maya-Qu'itsé-Sprachfamilie anzugliedern.

Auf PIMENTEL, der obgleich er gegen OROZCO y BERRA Stellung nimmt, das Caribe, wenn auch als „zweifelhaft“, in die Maya-Qu'itsé-Gruppe einreicht, brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Er konnte damals ja nicht wissen, daß tšon „heiß“ (Taïno), hueou „Sonne“ (Taïno) mit tšucud „heiß“ und xuyu „Wald — Berg“ (Maya), etymologisch zusammenhängen.

Die hervorragendsten Vertreter der modernen Mexikanistik, STOLL, SELER, BOAS, SAPPER, KREICHGAUER, GORDON BYRON, LEHMANN, TOZZER, BEYER, MAUDSLAY, RIVET, Miss ADELA C. BRETON und Frau Z. NUTALL usw., haben das sprachliche Verhältnis der Maya-Qu'itsé zu den Carib-Aruác bisher noch nicht zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Nur STOLL sagt an einer Stelle „... nun finden wir auch in den Maya-Sprachen, also einer dem Caraibischen gänzlich fernstehenden Sprachfamilie“, ebenfalls gerade für die Bezeichnung der Verwandtschaftsgrade häufig verschiedene Ausdrücke bei Männern und Frauen“⁴.

Ob nun diese Auffassung in bezug auf die Stellung des Caribe zu den Sprachen der mittelamerikanischen Hochkulturen, eine Auffassung, die bis zu dieser Stunde die führenden Gelehrten auf diesem Gebiete teilen, aber tatsächlich zutrifft, ist nach meinen Untersuchungen wohl mehr als zweifelhaft.

¹ „Geografía de las lenguas de México“, nach FRANCISCO PIMENTEL „Cuadro Descriptivo y Comparativo de las lenguas indígenas de México“, III Mexiko 1875, S. 290—291.

² A. a. O., S. 287—288.

³ A. a. O., S. 290 ff.

⁴ Von mir gesperrt.

⁵ „Zur Ethnographie der Republik Guatemala.“ Zürich 1884, S. 34.

Vorläufig verweise ich hier kurz auf die Possessivpräfixe *na-*, *ne-*, *ni-*, *no-*, *nu-* vor Konsonanten und *w-*, *u-*, *i-* (*in-*) usw. vor Vokalen im Mam, Pokontši, Kektši, Kaktšiquel und Qu'itšé. Letzteres scheint überhaupt ungleich engere Beziehungen zu den Carib-Aruác-Sprachen aufzuweisen.

Maya *nu-mam* mein Großvater
 Piro (Ucayali) *nu-muléne* meine Brüder
 Kaktšiquel *nu-xolon* mein Kopf
 Kustenáu *nu-téu* mein Kopf
 Kaktšiquel *vu-atšo* mein Haus
 Jumana *nu-pan-atšo-e* mein Haus

Canamirim *nu-m-atšo-atšy* mein — schlafen
 — Haus (Hängematte) = ich gehe schlafen,
 ich schlafe
 Qu'itšé *w(u)-é* mein Zahn
 Macuši *u-y-é* mein Zahn

Erwähnt sei hier auch noch die Maya-Qu'itšé-Negativpartikel *man*, *ma*, der wohl das *ma* (differenziert *ba*, Esmeralda, *pa*, Bakaíri usw.) der Carib-Aruác gegenübergestellt werden darf:

(Rama) *ndas nu ma* ich habe kein Haus
 (Maropa) *ma méputi* ich gehe nicht
 (Cavineña) *cuaya ma iquie* ich gehe nicht

(Tacana) *ma ema putia* ich gehe nicht
 (Esmeralda) *ba-šumi-sa* ich will nicht
 (Sipibo) *pitsi-ma* nicht stinken

Echt caribisch-aruakisch ihrer lautlichen Zusammensetzung als auch ihrer Bedeutung nach sind folgende Maya-Qu'itšé-Formen:

toxil Feuerbohrer
toc verbrennen

Vgl. dazu: *tox* Brennholz (Yaruro)
toxi, *totš* Sonne (Guatuso)
pe-to Brennholz (Bakaíri)
do Sonne, Feuer (Yaruro)
so Feuer (Trumai)
tso Feuer (Amuéša)
arabuco Wald (Táino)
be-xuco Liane (Táino)
bat Kürbis (Boruca)
kak Sonne (Boruca)
*ata*¹ blutsverwandt (Tacana)
xian

puác Wald
yuc
c'at verbrennen
a'k Zunge, Flamme
ten b-ata-b ich bin der Häuptling
xan die zum Dachdecken verwendeten Palmblätter
nim a k'ab ein großer Arm

Wer dürfte hier nicht sofort an das *nu-kap-o* der Aruác!

Weiter:

nu-tšu meine Mutter
etamayom der Weise
al die Bürde (= das Kind)
ban gemacht werden
ban-ol der Schöpfer
al der Bruder

tšic gehorchen
atan-ben verheiratet (vom Manne)
išam-ben verheiratet (von der Frau)
yum-bil jemandes Vater
ac das Breite (= Erde)
puluh palo Schaum des Meeres

sind Formen, die jeder Kenner der caribisch-aruakischen Sprachen auf den ersten Blick als Elemente aus dieser Sprachfamilie ansprechen wird.

¹ Die gesamte Terminologie zur Bezeichnung der Verwandtschaftsgrade in den Maya-Qu'itšé- und Carib-Aruác-Idiomen — in diesen letzteren ist es zweifelsohne der Fall; vgl. *Ynerre* — scheint etymologisch mit den Begriffen „Holz“, „heiß“, „Feuer“, „Sonne“, „Mond“ usw. zusammenzuhängen.

In *vuinak*, *vuinik*, *vinak* („Mensch“), ebenso in dem Namen *Qu'itšé* sind sicherlich analoge Begriffe enthalten.

Näheres darüber in meiner demnächst erscheinenden Abhandlung „Mythologie und Sprache“; vgl. auch *Ynerre*.

In bezug auf das Maya *puluh palo* muß hier bemerkt werden, daß das Wort *poróroca* — *pululu* der Festland-Caribe — die indianische Bezeichnung für die allen Südamerikareisenden bekannte „Springflut“ an der Amazonas-mündung, nicht, wie vielfach und besonders von brasilianischen Gelehrten angenommen wird, aus dem Tupí stammt, sondern dem Sprachschatz der Aruác angehört. Es bedeutet „Tosen“, „Brausen“, „Gischt“; und die ersten Jesuitenmissionäre hörten diese Bezeichnung für jenes Phänomen bei den Nheengaiba, d. h. nicht-Tupí-sprechenden Stämmen im „Sertão dos Tocuxú“ und auf der Insel Maraxó, wo zur Zeit der Ankunft der ersten Portugiesen am Amazonas (1610—1615) nachweisbar nur caribisch-aruakische Stämme saßen¹.

BERENDT sagt „künstliche Hügel“ werden in Yucatán allgemein *cuyo(s)* genannt². Dieses Wort ist zweifelsohne identisch mit *cues*, *cuies*, der Bezeichnung für „mounds“ in der Sprache der Indianer von Haïti.

Auffallende sprachliche Analogien finden sich in den kosmogonischen und anthropogonischen Mythen der Maya-Qu'itšé und Carib-Aruác.

Dem Namen *Zuiva*, zweifellos eine Variante von *civan*, *ciban*, *siwan* („Höhle“), begegnen wir auch in der Sprache der Ureinwohner von Santo Domingo³.

Táino „Mensch“, „Mann“, nur im Sinne von „Barbar“ der Römer.

Civa, *ciba*, *ciua* bedeutet „Stein“, „Gebirge“ usw. in der Sprache der *Ahiti*. Und die als Urheimat gedachte „Höhle“ heißt in der Stammeslegende *ca-ciba-giagua* „de la cual salió la mayor parte de la gente que pobló la isla“, berichtet der Hieronymiten-Mönch Fray ROMÁN PANE⁴.

¹ Mit der Gründung von Pará (1616) durch FRANCISCO CALDEIRA DE CASTELLO BRANCO setzte auch der Vorstoß der brasilianischen Ost- und Nord-Tupí nach dem Norden bzw. Westen hin ein. Es widerspricht daher den geschichtlichen Tatsachen, die durch zahlreiche portugiesische Originaldokumente belegt werden können, von einer „spontanen“ Wanderung (Ausbreitung) der Tupí nach dem Norden bzw. Westen, gegen den unteren Amazonas, zu sprechen. Die Tupí waren die treuen Verbündeten und Kampfgenossen der Portugiesen gegen die Holländer und die Franzosen, die sich zirka um die Wende des 16. Jahrhunderts am unteren Amazonas und seinen Nebenflüssen (Xingú) eingenistet hatten. Damals müssen geradezu Massenverpflanzungen von Tupí-Stämmen durch die Portugiesen stattgehabt haben. Dieses Werk der Verschiebung des ursprünglichen Völkerbildes in jenen Gegenden ist dann später von den Jesuitenmissionären von Pará auf das eifrigste fortgesetzt worden. Pater JOÃO BETTENDORF schildert in seiner vorzüglichen „Chronica“ mit einer fast rührenden Naivität die sogenannten „descimentos dos Tapüyas do sertão“.

Der Ausdruck Tapüya hat bei BETTENDORF eine kollektive Bedeutung. Unter den bei ihm angeführten Tapüya, d. h. „Wilden“, finden sich teils Tupí- und Crân-Stämme (Gës), teils Aruác und Caribe.

Sertão ist in der älteren portugiesischen Literatur über Brasilien meistens gleichbedeutend mit „Urwald“.

² „Los Cuyos ó cerros artificiales“ in „Revista de Mérida“ (Yucatán). Diciembre 3, 1871.

³ Aus bisher noch nicht verständlichen Gründen meistens Táino genannt. Da sich diese Bezeichnung für die Sprache der Ureinwohner von Haïti (Santo Domingo-Espanola) in der Fachliteratur bereits eingebürgert hat, habe auch ich dieselbe beibehalten. Fray ROMÁN PANE sagt aber ausdrücklich, die Indianer auf der Insel Espanola nennen sich selbst Ahiti.

⁴ Also nicht „Franziskaner“, wie vielfach angenommen wird.

Leider war mir das spanische Original dieses hochwichtigen Berichtes über die religiösen Anschauungen der Ahiti nicht zugänglich. In der „Historia del Almirante“ sind die meisten

Der Häuptling *Guamacari*, in dessen Gebiet die erste europäische Siedlung in der Neuen Welt errichtet worden war, „erzählte Columbus“, so schreibt Dr. CHANCA in dem berühmten Brief von 1494 über die zweite Reise des Genuesen nach Amerika „er wäre mit einem *ciba*, d. h. „Stein“, verwundet worden¹.

Über die Wanderungen von Mythenstoffen dürften die Meinungen der meisten Gelehrten heute ziemlich einig sein. Übertragungen von Mythenstoffen werden sicherlich auch in Mittelamerika und auf den von den mittelamerikanischen Hochkulturen teilweise beeinflussten westindischen Inseln stattgefunden haben. So schreibt z. B. SELER „der Sagenkreis der Maya-Völker sei diesen aus mexikanischen Quellen übermittelt worden“. Bei solchen Übertragungen pflegen aber dann für gewöhnlich die Namen zur Bezeichnung der betreffenden mythologischen Wesen und Stoffe in die Sprache des Volkes, das solche Elemente „entlehnt“, direkt übersetzt zu werden. Belege dafür z. B. sind: *Q'ukumac* > *Quetzalcouatl* und *Vukub pek* > *Chicomoztoc*.

In den Mythen und Legenden der Carib-Aruác begegnen wir nun einer Reihe von Wesen (auf die auffallende Übereinstimmung der Motive komme ich an einer anderen Stelle noch ausführlich zurück), deren Namen, trotz der verstümmelten überlieferten Form, ihrer lautlichen Zusammensetzung als auch ihrer Bedeutung nach mit den Namen der Protagonisten im Qu'itsé-Pantheon wahrscheinlich identisch sind.

So z. B. wird *huracan* von einigen Stämmen mit „Gewitter“, „Blitz“, „Donner“ in Verbindung gebracht².

Nach ROCHEFORT nennen die Carib der westindischen Inseln den Regenbogen *alamu xuluka* — „comme qui diroit plume ou pannache de Dieu“.

Uma-lidi Joloka „Federnkrone (Kopfputz) des höchsten Wesens“ heißt er bei einigen caribisch-aruakischen Stämmen auf dem amerikanischen Festlande. Nach EHRENREICH³ soll der Regenbogen bei den Caribe den *Yolok*, d. h. Teufel oder Krankheitsdämon, darstellen⁴.

Dämonologische Eigenschaften besitzen auch der *Xoloquiamo* der Tainaco, der *Yboroquiamo* der Cumanagoto und der *Yoroquian* der Tšáyma.

Tamoussi Capou iroupamam, iroupa Iroucanoua. „Le vieillard qui est au ciel est très bon, le diable est méchant“, schreibt P. A. BIET.

Das höchste Wesen, das *eno, heno* „oben“ (= Himmel = Gott) der meisten südamerikanischen Aruác heißt bei den Ahiti-Táino *Joca bunagus maorocon*⁵. „Es ist unsichtbar, hatte keinen Anfang“ und seine Mutter führte die fünf nachstehenden Namen:

indianischen Namen nicht nur „verwelscht“ (vgl. *conuchi*, italienischer Plural vom *Haltaner conuco* [„bebautes Feld“]), sondern obendrein auch noch fast bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt.

¹ FERNÁNDEZ DE YBARRA in „Smithsonian Miscellaneous Collection“. Vol. 48, Part 4, Washington 1907, May 4, S. 451.

² OVIEDO, I, S. 167.

³ „Allgemeine Mythologie“, S. 141. — Fray ROMÁN PANE ist in seinen „Mythen und Legenden“ nicht mit P. GILIJ's Bericht teilweise verwechselt, sondern auch ganz mißverstanden dargestellt.

⁴ PANE, a. a. O., I, S. 281.

Pane	Vgl. dazu: Popol Vuh
Atubei	Tepeu
Jemao	
Guacar	Caqol
Apito ¹	Bitol
Zuimaco ²	

Jocakuvaque-Maorocon, in Pane-Churchill³, scheint eine verballhornte Form von *Q'ukumac*⁴-*Huraqan* zu sein.

Es hat fast den Anschein, als wären die Carib-Aruác auf den westindischen Inseln jene *tšah-car-vinak* („Ballspiel“ und Fischleute“), die im Osten zurückgeblieben waren⁵.

Genauerens darüber kann selbstverständlich erst nach einer eingehenden kritischen Untersuchung des gesamten darauf bezüglichen Materials gesagt werden.

Für die Beweisführung des genetischen Zusammenhanges der Maya-Qu'it'sé-Sprachen mit den Carib-Aruác-Idiomen sind an erster Stelle die zum Vergleich herangezogenen sprachlichen Elemente ausschlaggebend.

Denn wenn z. B. *kame* (vgl. Popol Vuh *Hun kame*, *Wuqub kame*) oder *kame-x* (das sechste Tageszeichen im Qu'it'sé) „Tod“ bedeutet und dann in einer Reihe von caribisch-aruakischen Sprachen sich *camö*, *camakö* („tot“, „gestorben“) findet, darf wohl kaum von „Entlehnung“ gesprochen werden.

Oder, wir lesen bei SELER „die *Vuk-ama'k*, die ‚Sieben Stämme‘, das sind die Ts'utuhil und ihr Anhang.“

Diese *ama'k*-„Stämme“ sind augenscheinlich „blutsverwandt“.

Und nun halten wir Umschau in die verschiedenen caribisch-aruakischen Sprachen und wir finden dort: *Ama-nenè* „Creador del mundo“, Tamanaco, eine Zusammensetzung, der, da dieser auch im Sinne von „Stammvater“ aufgefaßt wird, zweifellos der Begriff „(Bluts-)verwandtschaft“ zugrunde liegt.

Dasselbe gilt von:

<i>Ama-livaca</i> , Tamanaco	<i>i-ama</i> (Sonne), Puinavi
<i>Ama-ruaca</i> , Paréqui	<i>k-ama-i</i> (Sonne), Paressi
<i>Ama-rivaca</i> , Carib	<i>k-ama-i</i> ⁶ (Sonne, Zeit), Goajiro usw.
<i>t-ama-koré</i> (Gott), Catoquina	

¹ *Xapituari* „Gott der Mandioca“ bei den Tamanaco, GILJ — GUMILLA.

² Vgl. LEHMANN a), S. 51, § 87, „neque Tollan ulli principes [antiqui] fuerunt, recentes reges facti sunt: primus nomine *Huemac*“.

Vgl. ebendasselbst, note 7: „*Huemac*; l'étymologie de ce nom est très difficile... mais d'après TORQUEMADA (I, 256), *Huemac* est l'ennemi de *Quetzalcouatl*“.

³ FEWKES, a. a. O., S. 55; vgl. LING-ROTH, a. a. O., S. 261.

⁴ Man beachte: *Q'uku-mac*, *Hue-mac*, *Zui-mac-o*.

⁵ Über das Ballspiel „juego del *batey*“ der Indianer von St. Domingo vgl. OVIEDO, I, S. 165 ff.

⁶ SELER d), S. 575.

⁷ LEHMANN c), S. 15, Rama, gibt *kami-kami-ba* „er schläft dauernd“; *ba* ist Durativsuffix. Ich glaube aber, daß der Durativ hier durch die Reduplikation von *kami* gebildet wird.

⁸ LEHMANN c), die gerundialen Bildungen auf *-kama-i*, *kamu* gehen auf den Begriff *kama* („Zeit“) zurück.

Vgl. Yñerre, S. 93; und dazu S. 95 *kami* („Sonne“) usw.; S. 97 *kamu* („Sonne“) usw. Siehe auch 11, *vuac'ami* („heute“).

Daß es sich hier nicht um einfache Entlehnungen usw., sondern um deutlich sichtbare Spuren eines gemeinsamen Besitzes einer ehemals einheitlichen Sprachgruppe handelt, soll versucht werden, durch die nachstehenden Vergleichen darzulegen.

Maya-Qu'it'sé. (Nach STOLL.)

1. Huasteca	6. Tšañabal	12. Qu'it'sé
2. Maya	7. Tšol	13. Uspanteca
2a. Peten	8. K'ek'tší	14. Išíl
3. Tšontal	9. Pokontší	15. Aguacateca
4. Tsendal	10. Pokc-mam	16. Mam
5. Tsotsil	11. Caktšiquel	

Phonetische Transkription.

tš = span. *ch*.

x = span. *j*; *h* im Maya-Qu'it'sé.

ts = *tz* bei STOLL.

š = *x* bei STOLL, SELER usw.

c, *k*, *qu*, *ts*, *tš* sind die in den Maya-Qu'it'sé-Sprachen¹ vorkommenden eigentümlichen (Verschluß-)laute, deren exakte phonetische Fixierungen vorläufig noch ein *pium desiderium* ist.

Arm — Hand.

10 <i>kam</i>	Bakałrī <i>kxamá</i> Totoró <i>cambil</i> Tamanáco <i>yamgnàri</i>
5 <i>kom</i> ²	H. Caribe ³ <i>u xabo</i>
2, 4, 6, 9, 12, 13, 14 15 <i>k'ab</i>	J. Caribe ⁴ <i>u cabo</i> (1665) <i>nu-cabo</i>
3 <i>k'òb</i>	Baure (<i>nou-</i>) <i>ake</i> Goajiro <i>xapo</i> Arawak (<i>da-</i>) <i>kapo</i> (<i>ue-</i>) <i>kabbu</i> Guinau (<i>in-</i>) <i>kabo</i> Uirina (<i>li-</i>) <i>caue</i> Tariana (<i>no-</i>) <i>cápi</i> Baniva (<i>wa-</i>) <i>cavi</i> Piapoco (<i>nou-</i>) <i>capi</i> Maypure (<i>nu-</i>) <i>cápi</i> Baure (<i>ni búke</i> , (<i>ni-</i>) <i>pohoki</i> Arm (Rama) <i>kuik</i> Guaná (<i>da-</i>) <i>ké</i> Arm
10, 15 <i>nim k'am</i> Daumen	Bakałrī <i>kxamál imél</i> (<i>imél</i> = klein)
8 <i>šna ux u'k</i> Daumen	(Guatuso ⁵) <i>nakuki kuru</i> Finger; <i>natšoki kuru</i> Zehe
8 <i>ux úk</i> Finger	(Boruca) <i>ku uskóa</i>

¹ Ähnliche Laute finden sich im Kétšua und Aymará.

² Vgl. *k'om*, *k'am* (Finger), *smex k'óm*, *nim k'am* (Daumen).

³ Honduras-Caribe, auch Kari-funa genannt.

⁴ Insel-Caribe, auch Kari-puna genannt.

⁵ Die in Klammern gesetzten Sprachen dürften zum Teil caribisch-aruakische Idiome, zum Teil aber vielleicht nur Sprachmischungen sein. Näheres darüber wird sicherlich die weitere Detailforschung bringen.

Fuß — Bein — Knie.

4, 11, 13 <i>a</i> Bein	Goajiro <i>sá</i> Oberschenkel
7 <i>ya</i>	(Esmeralda) <i>ta</i> Bein
2, 2a, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 <i>ok</i> Fuß	(Costarica-Sprachen) <i>tsuku</i>
2, 2a, 3, 6 <i>ok</i> Bein	(Boruca) <i>i ukra</i> Bein
5, 14 <i>o</i>	
10 <i>tuk</i> Fuß und Bein	Arawak <i>u kutti</i> ¹ (?)
14 <i>ul o</i> Fuß	(Guatuso) <i>na kuki</i> (?) Schenkel
14 <i>bats o</i> Knie	
1, 11, 12, 13 <i>akán</i> Fuß	Carib <i>agu</i> (BERENDT)
12, 13 <i>akán</i> Bein	Carib <i>acou</i>
16 <i>ukán</i> Fuß	(Rama) <i>kaat, kat</i>

Weibliche Brust.

1 <i>mil</i>	(Esmeralda) <i>mil</i> Herz, <i>mil(-sa)</i> mein Herz; <i>mil</i> Magen
2, 2a, 15 <i>im</i>	Macusi <i>im-anatü</i> Brustwarze, <i>hum-anati</i> weibliche Brust; <i>manaté imüng</i> ²
2a <i>tšutšú</i>	(Tacana) <i>tšutšu</i> säugen
3, 4, 5, 7 <i>tšu</i>	Paez <i>tutš dsits</i> Brustwarze
9 <i>tš'u'tš</i>	Piro <i>tšutšu</i> Milch des Weibes, säugen
	Talamanca <i>tšu</i>
	Tšibtša <i>tšue</i>
	Passé <i>tšutšo</i>
	(Cabecar) <i>tšu</i>
	(Correguaxe) <i>oxe-tšo</i>
	Pano <i>tšuma, sruma, suma</i>
	Arawak <i>ido-xu</i> ; <i>budi-xu, tidi-xu</i> Brustwarze
	(Esmeralda) <i>tšitše</i> ³ weibliche Brust
	(Moseteno) <i>tsii</i> säugen
	(Térraba) <i>nó-šo</i> Brustwarze
	(Guatuso) <i>kuri-tšuri kori, kori-tša</i>
	Critšaná <i>itšuri coriquy</i> Säugling
	Bakalri <i>kxuxówu, kxuxóu, iñuañá</i>
11 <i>ts'un</i>	Cauisana <i>tsotso-né</i>
12 <i>tš'um</i>	Tšami <i>xu-tsuvo</i>
	(Cavineña) <i>susu</i> säugen
	(Sipibo) <i>cuccui</i>
	Rucuyenne <i>susu</i> Milch
	(Tacana) <i>atsu</i> Brustwarze, <i>atsupa</i>
	(Cavineña) <i>atsu-timare</i> Brustwarze, <i>also</i> Milch
	(Sipibo) <i>sutši</i> Brust

Bauch — Gedärme.

14 <i>ul</i>	Arawak <i>ullu</i> ⁴
	Nahuquá <i>utá-vuru</i> ($r > l$)

¹ Über die mit Fragezeichen versehenen Formen wird wohl erst später eine eingehendere Untersuchung zu entscheiden haben.

² Manatí *Peixe-boi* (*manatus americanus*).

³ *tšupa-sa* (rauchen — ich) wird wohl „ich sauge, schlürfe ein“ bedeuten.

⁴ Arawak *luku* („Mann“), *luku-nu* („Männer“, [wir, die Aruác]); vgl. dazu 6 *tšanlukúm* („Gedärme“) und 6 *lucúm* („Bauch“), 16 *itšang* („Mann“).

Weiter: Arawak *uyu* („Mutter“), *uyuhu* („ein Anverwandter“) (*uyuhu-nu* = unsere Stammesleute; die Aruác sind mütterrechtlich gegliedert); dazu vgl. 15 *tšu*, 16 *tšúy*, 14 und 12 *tšutš*, 13 *tšutš* („Mutter“) und 3, 4, 5, 7 *tšu*, 9 *tš'u'tš*, 2a *tšutšú* („weibliche Brust“).

15 <i>cul</i>	(Colorado) <i>pe-colo</i>
13 <i>tš'ol</i>	
11, 12, 13 <i>iš-colop</i> Gedärme	
14 <i>ul</i> Gedärme	
5 <i>tš'ut</i>	(Rama) <i>úrmut</i> (?)
3 <i>soitiá</i> Gedärme	Makuši <i>roitá</i> (?) Bauch
2, 2a <i>tšotš</i>	(Boruca) <i>išuah</i>
	Paez <i>sus-to</i> Bauch
	Kustenáu (<i>ni-)</i> <i>tšitšú</i> mein Bauch
	(Colorado) <i>cu, ku</i>

Etymologisch hängt damit zusammen das Wort für „Mutterbruder“ (Oheim), der ja insbesondere bei den mutterrechtlich gegliederten Stämmen eine ganz hervorragende Rolle spielt.

12, 14 <i>tšutš</i> Mutter	Bakaíri, <i>kxúgo</i>
13 <i>tšutš</i>	(Tacana) <i>xuxu</i>
15 <i>tšu</i> Mutter und Großmutter	(Cavineña) <i>cucu</i>
16 <i>tšáy</i>	(Sipibo) <i>cucu</i>
14 <i>c'uy</i> Großmutter	(Moseteno) <i>tšutšu</i> Schwiegervater
2a, 4 <i>tšitš</i>	Macuši <i>coco</i> Großmutter
	Cayriri <i>cuccuh</i> ¹ Mutterbruder
	Aralcu <i>ghuk</i>
	Marieté <i>atsu</i> avunculus
	(Boruca) <i>at-tšuh</i> Tante
	H. Caribe <i>ugū-tšuru</i> Mutter
2 <i>tš'up-lál</i> Weib	I. Caribe (Frau) <i>ucu-tšuru</i> Mutter
2a <i>iš-tš'up</i> Weib	(Timote) <i>šugue</i> Mutter
16 <i>šux</i> Weib	(Guatuso) <i>šu</i> Mutter
6 <i>išúk</i> Weib	(Totoró) <i>išu</i> Weib
9, 11, 12, 13 <i>išók</i> Weib	Arawak <i>uyu</i> Mutter, <i>uyuhú</i> Anverwandte
14 <i>išó</i> Weib	
3 <i>ištk</i> Weib	
8 <i>išk</i> Weib	
9, 10 <i>tut</i> Mutter	(Mogux) <i>sut</i> Weib
	Arawak <i>uttu</i>
	Cayriri <i>muttuh</i> Bauch

Harn — Harnen.

2, 2a <i>uiš</i>	(Boruca) <i>hušš ku</i> harnen
3 <i>öiš</i>	Uainuma (<i>no-)</i> <i>hui</i> (mein) penis ²
15 <i>uquls</i>	(Maxuruna) <i>šuy</i> vulva
1 <i>tšic</i>	Atsiri (<i>no-)</i> <i>š-vui</i>
	Paez <i>sus, isos</i> , Urin
	(Moseteno) <i>qii, kii</i> penis; <i>tšiqui</i> Urin
	(Térraba) <i>tatši xé</i> harnen
	Canamirim <i>nala-tšitši</i> vulva
10 <i>am</i>	Canamaré (<i>nu-)</i> <i>s-ame</i> penis
5 <i>kam</i> (vgl. <i>vuk-amak</i> , die „sieben Stämme“, Caktšiquel — Annalen — Blutsverwandtschaft)	Bakaíri <i>kxamu</i> scrotum
9 <i>ab</i> (vgl. <i>abí</i> Leute, Boruca)	(Pano) <i>sama</i> matrix
	Juri <i>yam-ori</i> penis
	(Sipibo) <i>abi</i> Schamleiste
	Critšaná <i>avi</i> penis
	Atsiri <i>nots-avi</i> vulva

¹ Dahin gehört zweifellos auch *cacca* („Mutterbruder“) der Kétšua.

² (Nach MARTIUS) SPIX gibt (*no-)**tšy*; vgl. 1 *tšic* und 8 *tšu*.

11, 12, 13 16 *tšul*¹

Yaulapiti (*nu*)-*kulu* (m.) scrotum
 Kustenáu *ne-húlu*²
 Nahuquá *ól* pudenda fem.
 Quíniquiná *olí-no*
 Jurl *timoli* penis
 Arara *ori* matrix
 Nahuquá *uí-r-óri* pudenda fem.

Nabel.9 *ats'úm*

(Cavineña) *tsun*
 (Moseteno) *tsuñ*
 Manáo *tsu*
 (Maxuruna) *mi-tšum-puru*
 (Rama) *iplnsup*
 Ipurocoto *upony*
 Macuši *s-pony*, boni
 Marieté *tšotsi*

8 *tšup*

Juri *tšu-toobi*
 Arawak *úkk-uxu*
 Cayriri *muc-lih*, *muk-rih*
 Sabuja *muc-lih*
 Bare (no-) *muso*
 Tšibtša *mue*
 Talamanca *mo-wo*

3 *muk*7 *muxk*6 *mušúc*11, 12, 13 *mušús*5 *mišlc***Herz.**11 *kuh*

(Boruca) *kuis'*
 (Rama) *kiup*
 (Colorado) *cu, ku* Brust

12 *kuš***Schweiß.**1 *tsaqlb*(Boruca) *saikah*6 *tican***Haar — Bart.**2 *tsots*(Boruca) *soh* Zopf2a, 6 *tsoóts*(Térraba) *kong soh* Zopf3 *tsuc* Haar; 14 BartGuaná *dxoo* cilla4, 5 *tsotsíl xol*(Boruca) *utštsl* Bart4 *tsotsíl* Bart(Guatuso) *tona itša* Haar, (L. Bart) *un-is ul-is*11 *us matšl* Bart(Guatuso) *matša* Haar8 *matš*6 *itsimál*15 *šmatšl*(Guatuso) *matšla* (Tierhaar)13 *asamtši*8 *ismál xolóm* Haar9, 10 *ismál*11 *usumál*³ *vl*13 *usumál ba*16 *samál štán*Costarica Idiome *ša* Haar¹ Vgl. *eli, kxilel*, Bakañri.² Lautdifferenz.: *méré, um-élé*, Macuši.³ Vgl. „Mund“, 8 *ts'umál é*.

14 *šil vi*
15 *šil viš*

(Térraba) *bii roh* Bartspitze
(Boruca) *bih* bärtig
H. Caribe *isu-gusu* Augenbraue
J. Caribe *iši-cuši* Augenbraue

Kopf.

1 *oc¹*

(Térraba) *kogo*

Körper.

8 *qu'exvuál*

(Esmeralda) *hual(-sa)* Körper (-mein)

Blut.

6 *tšic*
3, 5 7 *tš'i'tš*
16 *tš'i'c*
15 *tšitš*
2, 2a, 10, 12, 13 *qu'i'c*

(Jupúa) *thik (zik)*
(Boruca) *tšiwih*

Nase.

9, 14, 15 *xu*

16 *tsám*
10, 12, 13 *ts'am*
11 *ts'an*
1 *sam*

Tšoco *xun*
(Moseteno) *šošo* mucus
(Betóya) *xu-saca* Nase
(Oregones) *hoho, xoxo*
(Coretú) *cauméa*
(Maxuruna) *tāšan, dehan ditsan*

Ohr.

1 *šutsám*

(Moseteno) *tšu, tšo, tšon* (Heath)

Zunge — Mund.

2, 2a, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15 *a'k*
16 *ak*
3, 7 *aa'k*
3, 4, 5, 6, 7 *ti*
14 *si*
2, 2a, 9, 10, 11, 12, 13, 15 *tši*

Guaná (*nu-*) *haca* (?) Mund
(Boruca) *bakasa* (?) Mund; *kasa* Zahn
Moxa (1701) (*nu-*) *xaca* Mund
(Rama) *kaká* Mund (Öffnung)
Baure (*ino-*) *ki* Mund
Jupúa *thišāh, diši*
(Guatuso) *tšia* Flußmündung
(Moseteno) *tšó-o, tšun*
(Colorado) *te-fú* Zahn
Jucuna *numa*
Jumano (*no-*) *uma*
Uirina *lu-luma*
Bare (*nu-*) *numa*
Barré (*nu-*) *núma*
Guínau *noma*
Pareni (*no-*) *noma*
Baniva (*no-*) *numa*
I. Caribe *i-uma*
H. Caribe *i-uma*
Kustenáu *nu-pula-numa* Bart (mein-Haar-Mund)

1 *vui* Mund
8 *tš'umál é*

¹ Vgl. „Kopf“, 2, 2a, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, mit „Haar“ 4, 5 und 8.

Schneide-, Eck- und Mahlzähne.

12, 13 <i>ts'i é</i> Eckzähne	Caušana (<i>no-</i>) <i>é</i> m. Zahn
9 <i>tsi e</i>	Passé <i>sée</i>
11 <i>ts'i ey</i>	(Rama) <i>sik, siik</i>
14 <i>ts'i si</i>	Barré (<i>na-</i>) <i>hei</i>
7, 9, 10, 12, 13, 14, 15 <i>é</i>	Tariána (<i>no-</i>) <i>é</i>
	Bare (<i>no-</i>) <i>y</i>
	Jumana (<i>no-</i>) <i>hy, (ni-) y</i>
11 <i>éy</i>	Baniya (<i>na-</i>) <i>si, (wa-) dsi</i>
	Parenti (<i>na-</i>) <i>si</i>
	Maypure (<i>na-</i>) <i>ti</i>
	Atsiri (<i>na-</i>) <i>i</i>
	Piro (<i>we-</i>) <i>i i</i>
2 <i>ts'ay</i>	Guaná <i>onhai</i>
2a <i>ts'adi</i>	Marieté <i>ai</i>
8 <i>ka</i>	(Boruca) <i>kasa</i>
	(Guatuso) <i>o-ka</i>
16 <i>vi é</i>	Paez <i>efx</i>
	(Leán y Mulía) <i>vis</i>
	(Xicaque) <i>vis</i>
8 <i>štsix yé</i>	Paez <i>kith, kiž</i>
	(Tacana) <i>etse</i>
	(Cavineña) <i>etse</i>

Auge.

8 <i>šnak vu</i>	Goajiro <i>ou</i>
	(Bribri) <i>uo</i>
1 <i>vuál</i>	
9 <i>nak vuátš</i>	H. Caribe <i>agu</i>
10 <i>na'k vuátš</i>	I. Caribe <i>acu</i>
12 <i>vuátš</i>	
11 <i>vutš</i>	Jabaana (<i>na-</i>) <i>ui</i>
15, 16 <i>vuits</i>	
14 <i>bak vuátš</i>	(Térraba) <i>bók-wo</i>
4 <i>sitx</i>	(Boruca) <i>ka iš</i>
2, 2a <i>itš</i>	Moxo (GILL) (<i>nu-</i>) <i>tši</i>
	Maypure (<i>nu-</i>) <i>puritši</i>
	Táino <i>itsi</i>
3, 8 <i>xut</i>	Tariána (<i>no-</i>) <i>ti</i>
	Baniya (<i>nu-</i>) <i>iti</i>
8 <i>uti</i>	Barré (<i>nu-</i>) <i>iti</i>
	Atsiri (<i>no-</i>) <i>cki</i>
5, 6 <i>sat</i>	Arawak (<i>da-</i>) <i>kutši, kutsi, (da-) kusi</i>
	H. Caribe <i>isugusi</i> Augenbraue
	I. Caribe <i>išicuši</i>

Baum.**Arm — Hand.****Baumast.**

6 <i>te</i>	<i>k'ab</i>	<i>k'ab-té</i>
3 <i>te</i>	<i>k'öb</i>	<i>k'öb-te</i>
14 <i>tse</i>	<i>k'ab</i>	<i>k'ab-tsé</i>
2 <i>tše</i>	<i>k'ab</i>	<i>u k'ab-tše</i>
2a <i>tše</i>	<i>muc k'ab</i>	<i>k'ab-tše</i>
9 <i>tše</i>	(tilep) <i>k'ab</i>	<i>k'ab-tše</i>
12 <i>tše</i>	<i>k'ab</i>	<i>k'ab-tše</i>

13 <i>tše</i>	<i>k'ab</i>	<i>k'ab-tše</i>
11 <i>tše</i>	<i>k'a</i>	<i>k'a-tše</i>
10 <i>tšié</i>	<i>k'am</i>	<i>k'am-tšié</i>
8 <i>tše</i>	<i>u'k</i>	<i>uk-tše</i>
1 <i>te</i>	<i>ok-ob</i>	<i>cua-él</i>
5 <i>te</i>	<i>k'om</i>	<i>uáx-tš</i>

Der Begriff „Holz — Baum“ findet sich dann wieder in „Blume“, „Blatt“, „Wurzel“, „Dorn“, „Frucht“, „Fichte“ u. a.¹

Baum.	Arm — Hand.	Äst.	Wurzel.
8 <i>tše</i>	<i>u'k</i>	<i>uk-tše</i>	<i>še</i>
10 <i>tšié</i>	<i>k'am</i>	<i>k'amtsié</i>	<i>vuasál tšié</i>
3 <i>te</i>	<i>k'ob</i>	<i>k'obte</i>	<i>ui te</i>
14 <i>tse</i>	<i>k'ab</i>	<i>k'abtsé</i>	<i>takl tse</i>

Baum — Brennholz.

1, 3, 4, 5, 6 <i>te</i>	(Colorado) <i>te</i> Holz
7 <i>tié</i>	Macuši <i>yeh, iei, xei</i> (?)
	Cariniácu <i>veve</i> (?)
	I. Caribe <i>hué-hué</i> (?)
	H. Caribe <i>gûe-gûe</i> (?)
	Pimenteira <i>xexe</i> (?)
3 <i>tikon</i> heiß	Guaná <i>ticoti</i>
<i>tse</i> Frucht des Kalabassenbaum	Paez <i>tee</i> Kalabasse als Schale
	Paez <i>é, hé</i> Feld
	Tšontal <i>ehe</i> Baum
14, 15 16 <i>tse</i>	(Moseteno) <i>tši</i> Feuer
	(Moseteno) <i>tštn</i> Baumrinde
	Cayriri <i>tši</i>
	(Cayápa) <i>tši</i>
2, 2a, 8, 9, 10, 12, 13 <i>tše</i>	(Colorado) <i>tši-tue</i> Baum
	Piapoco <i>ki-tsé</i> ² Holz
10 <i>tšié</i>	(Boruca) <i>dši</i>
	(Moseteno) <i>tšim</i> Asche
1 <i>te</i>	Bakairi <i>se</i> Holz
	Goajiro <i>siki, sikeu</i> Feuer
1, 2, 2a, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 <i>si</i>	Paez <i>se-k</i> Sonne
	Uanana <i>se</i> Sonne
	Bonari <i>qui ce</i> Mond
	Baure <i>vaxi-se</i> Stern
	(Peba) <i>rie-sé</i> Himmel
	(Jupua) <i>uex-sé</i> Himmel
	(Moseteno) <i>i-si-ne</i> Blitz
	Macuši <i>we</i> Sonne
7 <i>tši</i>	Cayriri <i>uše, utši</i> Sonne

¹ Vgl. 13 *teu* (kalt); 11 *šo-te-ux*; 14, 15, 16 *tšé-u* (kalt); 1 *sak-té*, 2a *töx-té*, 3 und 5 *taxté*, 7 *tiaxtié* („Fichte“); 14 *tš'ical tsé* (Dorn); 14 *vuáts tsé*, 7 *ütüé tié*, 6 *te-kul-te* (Frucht).

² Siehe „Wald“, STOLL, S. 60, Nr. 8, 12 und 13, *qu'itšé*, und vgl. dazu Abstammungslegende in „Popol Wuh“. Die ersten Menschen wurden aus Holz gemacht. So ist auch das Wort *vuink, vuinák* („Mensch“, „Mann“) verständlich. Es scheint mit „Frucht“, „Wald (Berg)“ und mit „Holz“ überhaupt etymologisch zusammenzuhängen.

Eine Parallele dazu ist die Stammeslegende der Yuracaré, die von der Mandióca-Wurzel (*caru*) abstammen. „Mandióca“ und „Holz“ sind Synonyma in den meisten südamerikanischen Sprachen.

8, 11, 13 *še* Wurzel8 *sak'é* Sonne2 *toc* verbrennen5 *toc* Wolke1 *toc-ob* Wolke4 *tox-cal* Wolke1 *tsoc* Blitz2 a *tšuc* Kohle2 *tšuc*2 *tšucú* heiß2 a *tšocox*11 *huyu* WaldComalapa *xušu* Wildnis11 *xuyu* Berg —, Wald9 *yuk*10 *yu'k*12 *xuyu'p*1 *aquitsá* Sonne, Tag1 *quis* Dorn9 *qu'itšil*3, 4, 15 *tš'is*5 *tš'iis*14 *tš'itšal tšé*2 *tš'itšan* Asche16 *tsiáp*(Pano) *oše, uši* MondIpurocoto *utši* MondMacuši *utši* MondPalmella *we-še* FeldLayaná *hat-še* SonnePaunaca *satše* SonneMossa *sak-tše* Sonne(Colorado) *ió* SonnePaez *ióc* Holz(Carayá) *ió*(Yaruro) *tox*(Yaruro) *dó* SonneCayubaba *itoco* SonneOpone *toto* Feuer(Guaymí) *so*Amuésá *tso* Feuer(Trumai) *só* FeuerBakaíri *peto*Caribe *ito* WaldCariniácu *vedo* SonneGuahiba *tsoto* Feuer(Téraba) *ixuk* FeuerPaez *iuk* Holz, WaldMacuši *yu* WaldTalamanca *yuc* Feuer(Boruca) *tucra*(Boruca) *cran tutš* Rinde(Esmeralda) *yucu* Baumstamm(Boruca) *uh*(Téraba) *u*(Guatuso) *u-pala* } Holzzaun, palenqueCanitšana *ni-tšucu* FeuerMoxo *yucu*(Cullino) *xuai*¹(Colorado) *tšue* Baumstamm(Tacana) *xunü* (?) Liane(Cavineña) *cunu* (?) LianeCayriri *issuh* (?) FeuerMotilon *gui-tšo* (?) SonneTalamanca *yuk* (?) FeuerÚlua *ku* (?)Úlua *uaigo* (?) Mond(Tacana) *aqui* Holz(Cavineña) *aqui, ecui*(Tacana) *aqui-tsa*(Cavineña) *acui-xa*(Colorado) *io-quido* Himmel(Maropa) *tšine* Tag(Tacana) *tšine, tsine*(Guariza) *tsine*Tucura *tše-co* FeuerEstrella *tšeco*¹ Vgl. *xuäi-cono-mé* „Dio delle selve“, der Yaruro, GILJ.

8, 9 *sib* Rauch
11, 12, 13, 14, 15 *sip*
10 *sim*

1 *ki* Tag
15 *k'e* Sonne, Tag
14 *k'i* Sonne
9, 10, 11, 12, 13, 14 *k'ix* Sonne, Tag
2, 2a, 3, 7 *k'in* Sonne, Tag
4 *k'in* Tag
5, 6 *kišin* heiß
6 *k'agú* Sonne, Tag
15 *šáu* Mond, Monat
6 *išáu*
16 *išxáu*
4 *išauél* übermorgen

4, 5, 6 *išauč* Blitz
3 *išauč*
5 *išáu* *quiló* Regen

1 *páux* Rauch

(Esmeralda) *tšite* Holz
(Pano) *tši-mapu* Asche
(Moseteno) *tšim*
(Tacana) *etimu*
Tama *insi* Sonne
Sáliva *si-podi* Stern
Paressi *simére*
(Esmeralda) *hime* Mond
(Tacana) *etimu* Asche
(Moseteno) *qii, kii* Kohle

Layaná *por-águí* Stern
(Huave) *kahau*¹ Mon 1
(Tecuna) *yau, yahu* Sonne
Bakalri *kxáu* Himmel
(Kétšua) *puntšáu* Morgen
Tecuna *yauanoé* Vesper
(Trumai) *kauišu* Wolken, Regen
(Leco) *kaut* Himmel
(Kobeua) *kaudlo* Himmel
Baure *cauriana* Himmel
Aruác *xauali* Regenbogen
(Yucúna) *resauva* Himmel
(Jupúa) *yahu* Baum
(Juruna) *kahu* Tag
Hiánakoto *kahu* Himmel
Curuahé *kahu put put* Wind
Paressi *kahóla* Wind
Carijona *kaho* Himmel
Nahuquá *kavá kxavu*
Carliñacu *cave raça* Stern
Tamanaco *cave* oben
(Yupúa) *abé* Sonne, Mond
Palmella *cape* Himmel
Yaios *ken-ape* Regen
(Yagua) *kinau*² Feuer
Aroan *cakenau* (?) Wolken
Esmeralda *putšauca* heiß
Cuna *išau* Feuer
Rama *aláukima* „quemazon“, durch Brennen ur-
bar gemachter Boden. Vgl. „schwitzen“
Misquito *paula* Feuer

¹ Dort vielleicht entlehnt.

² Damit hängt zusammen:

quinašivé eine Gottheit, Carayá
quena „der Alte“, Betóye
uequena Mond, Ulirina
uquena heiß machen, Cavineña
quen heiß, Carayá

quen-eme Wolken, Correguaje
naho Regen, Guarauno
zenenau Licht, Peba
edau Sonne, Mond, Noanama
apu Holz, Peba

9 <i>axau</i> Vater	Cavineña ¹ <i>xau</i> Bruder
<i>ahau</i>	
<i>ahaurem</i> Reich	
<i>ahauam</i> Gebot	
2, 2a <i>muyal</i> Wolken	Mehinakú <i>muyakale</i> Tag
16 <i>mux</i>	(Esmeralda) <i>musala</i> Rauch, <i>mucala</i> ² Sonne
8, 9, 10 <i>po</i> Mond	Critšaná <i>te-po</i> Licht
	(Peba) <i>au-pu</i> Holz
	(Tacana) <i>bu-xe</i> Wolke
	(Cavineña) <i>pu-xe</i>
	(Yaruro) <i>bo-e</i> Jupiter
	(Curuahé) <i>po-so</i> Himmel
11, 12, 13 <i>cah, cax</i> Himmel	(Trumai) <i>pu-pu</i> Regenbogen
	(Boruca) <i>kak</i> Donner, Sonne
	Macuši <i>ka</i> Himmel, Licht
	(Guatuso) <i>kak</i> Tageslicht
	(Tacana) <i>caitera</i> Kerze, Licht
13 <i>vuac'a</i> heute	(Cavineña) <i>veca</i> Strahl, Beleuchtung; <i>vecaca</i> Tag;
11 <i>vuac'ami</i> ³ heute	<i>vecada</i> licht, hell; <i>riequite-veca</i> dieses Licht —
	(Sonne? =) heute
6 <i>uašá</i>	
1, 2, 4, 9, 10, 11, 12, 13, 15 <i>k'a'k</i> Feuer	
1 <i>k'a'k</i> heiß	
8 <i>ats'um cak</i> Stern	
5 <i>k'ak'al</i> Sonne	
11 <i>c'at</i> brennen, verbrennen	(Rama) <i>kat, kaat</i> Baum
9 <i>c'at</i>	Paez <i>ata</i> Mond
	Bonari <i>ata-quicé</i> Licht
	Arawak <i>hada</i> Baum
	(Moseteno) <i>yata</i> Gras; <i>batata</i> Schwamm, Pilz
	Bakaíri <i>sata</i> Milchstraße ⁴

¹ Vergleiche:

Cavineña: *daue, dsau* fructificare
 (Tacana) *dsau* Bruder
 Araona *tsau*
 (Técuna) *sau-ene, sau-tsare* cognatus
 Nahuquá *itau* Weib
 Yaulapiti *tindu*
 Waurá *enyau* Mann
 (Curuahé) *aó* Weib, Mädchen
 (Trumai) *vaue* Mutterschwester
 (Trumai) *vaxlo* Mädchen
 Nahuquá *duva* Vaterschwester
 Baniva *neyaoua* Mann

Mehinaku *hauká* Kind
 Guaraúno *maukatira* kl. Mädchen
 Aroan *madayaul* Mädchen
 (Juruna) *tšau* Häuptling
 Galibi *yaou* Oheim, Tante
 I. Caribe *ao*
 H. Caribe *yau-viti*
 (Colorado) *nao* Sohn
 Tšáyma *tsaur* Oheim
 (Técuna) *sau-enoene* Bruder
 (Técuna) *suegan* Schwester

² Vgl. *šinima mucala*, die Sonne brennt (sticht); *nacá mutu-pa*, gehen wir in den Wald; *nacá quiamuca* „incendio de casas“ (gehen wir zum Haus, das in Flammen steht = brennend ist); *mumbirá*, der Alte; dazu vgl. *kena, quena*, der Alte (der oben wohnt), Betóya; *puru*, höchstes Wesen, Sáliva; *puruna* „Herr des Weltalls“ der alten Maypure, GILL. Lautwandel *p < m*.

³ Vgl. 12, *c'amic* heute, eine Form, die mit dem *camu camai* usw. „Sonne“, „Zeit“, der Carib-Aruác etymologisch zusammenhängt.

Vgl. *kamai* Sonne, Jahr Goajiro; *kamé* Sonne, Waurá, Mehinakú; *kamingali* später, Atsiri.

⁴ Nach V. D. STEINEN „ein großer, hohler Baum, dessen Wurzel im Süden liegt; dazu vgl. die Mythe von *Tiri* und *Karu* (Yuracaré), letzterer ist evident mit „Holz“ identisch. Der

1 *tocob* Wolken1 *xa* Regen6, 10, 12 *xá* Fluß3, 6 *xad* Regen4 *xad* Fluß2 *yotšoaá*1 *xualxá* Fluß4 *xad* RegenRucuyenne *copo* RegenApiaká *konpo*Galibi *conopo*(Pano) *ea, yá, hid, ha* (Wasser, Lagune — Fluß)(Yagua) *haha*Otomaco *ia* Wasser(Misquito) *laya* WasserPaez *iúguála, iú-ual*Misquito *duala* Fluß(Lenca) *gúas, ual*(Sumo) *uds*(Táuaxca) *uds*(Úlua) *uds*Tšontal *laha*(Misquito) *laya*(Tule) *di-gala* Fluß(Bribri) *di-ala*¹

2a, 6, 13, 14 *xá* Sec, wahrscheinlich
„Binnensee“, vgl. *petenxá* „der See von
Peten“.

7 *xad* See8 *paláu* See, Meer9 *paláux*11 *palóux*12 *poló poló*16 *palú*Táino *balahua* Meer, Sec(Pano) *paro* Ucayali-FlußBakatí *paru* Wasser, FlußApará *paru*Apará *palo, faro, falo*, der Name des Amazonen-

stromes: *Mariatambalo* (auf den ältesten Karten auch *tambulu, tambolo*) in der „Capitulación“ des VICENTE YÁÑEZ PINZÓN vom 5. September 1501; *Matsi-palo (paro-falo-faro)* in dem Brief des portugiesischen Soldaten DIOGO NUNES an den König von Portugal über seinen Zug mit

Morgen- und Abendstern heißt bei den Bakatí *kxaru* (Holzstäbe). SCHULLER „Zur Affinität der Tapúya-Indianer“ etc. I. A. E., XXI, Leiden 1913.

Das spanische Wort *batata*, englisch *potatoes*, Kartoffel, ist caribisch-aruakischer Herkunft. *Papa*, ursprünglich nur in Chile und Perú gebraucht zur Bezeichnung der „Erdknollen“ (Erdäpfel), scheint aus dem Kétšua zu stammen und hängt etymologisch mit dem *patša* Erde *papa* graben, der Tacana-Stämme zusammen. *Patša*-(c)amac, *Patša*-(cuti), letzteres „Reform“ „Revolution“ bedeutend, sind frappante Anklänge an das *patša* der Tacana.

¹ Xinka *uy* Wasser, cf. *hui* Regen, Pano; *puil* Mond, Moguex. „Mond“ und „Regen“ stehen im engsten Zusammenhang, hauptsächlich in den Sprachen der mutterrechtlich gegliederten Stämme.

Guatuso *ti* WasserCuna *ti*Tšanguina *ti*Talamanca *di*Boruca *di*Noanama *du*Betoye *da* FlußTšibša *sie* WasserGuaymi *sl*Andaqui *xixi*Bribri *xo* RegenPanequita *yo*

Matagalpa

Cacaopera

Misquito *li*} *li* Colorado *pi*Cayapa *pi*Moguex *píi*

dem spanischen Eroberer Don ALONSO DE MERCADILLA nach dem Lande der *Iscái-cinga* (Doppel-[Zwei-]Nasen) und Tšupátšo. Die ersteren sind nachweisbar mit den aus den Berichten der ersten Jesuitenmissionäre bekannten *Cutinana* am oberen Amazonas identisch. Daß der *Matšipalo* oder *Matšifaro* des DIOGO NUNO nur der obere Amazonas sein kann, ist heute wohl ziemlich einwandfrei festgestellt.

Matšifaro oder *Matšiparo* heißt der Amazonas atich im Bericht des spanischen Dominikaner-Paters FRAY GASPAR DE CARVAXAL über die erste Amazonas-Talfahrt in 1541—42. Nach CARVAXAL soll *Matšiparo* allerdings eine „Provinz“ gewesen sein. Dort trafen die Spanier einen Sonnenkult. Die Sonne wurde von den Indianern *siše* genannt. Beide Wörter gehören offenbar dem caribisch-aruakischen Sprachschätze an¹.

3 <i>buclá</i> Wolken	(Boruca) <i>bok</i> (?)
	(Térraba) <i>pong</i> (?)
6 <i>pa vuil-té</i> Baumblatt	(Colorado) <i>papa</i> (?)
	Mehinakú <i>pana</i> (?)
	Canamaré <i>sapana</i> (?)
	Goajiro <i>s-pana</i> (?)
5 <i>yan-dí</i> Baumblatt	(Moseteno) <i>stšian</i> , <i>siañ</i> (?)
1 <i>šaxué</i> heute	(Boruca) <i>tša</i>
12 <i>yocóc</i> Ebene	(Boruca) <i>kahuik</i>

Mann.

2a, 3, 4, 5, 6, 7 <i>vuinlk</i>	(Sumo) <i>uina</i>
15 <i>ax-vuils</i> Oheim	(Huave) <i>nadsui</i>
4, 5 <i>uiš</i> ältere Schwester	(Boruca) <i>hulk</i> Seele
5 <i>uišin</i>	(Totoró) <i>muix</i> Mann
16 <i>ca</i>	(Timote) <i>caac</i>
	Cayápa <i>cana</i> Kind
11 <i>atš</i>	Campa <i>ats</i>
11, 12 <i>atši</i>	Amuéša <i>atšin</i> , wir, die Amuéša
	Campa <i>atsiri</i> , wir, die vom Stamme — unsere
	Stammesangehörigen — Männer
	Piapoco <i>atši-xari</i> Mann, Stammesgenosse
	Juruna <i>atši-pa</i> Arara-Indianer
	Uainuma <i>atstu</i> Großvater
	Karútana <i>átsinari</i> Mann
	Katapolitani <i>átsinali</i>
	Tariána <i>átsia</i>
	(Guatuso) <i>n-atšat-xu</i> Großvater
	Marieté <i>atsu</i> avunculus
14 <i>ná</i> Mann	(Cayápa) <i>náa</i> Sohn
	Araona <i>na</i>

Vater.

7 <i>tlát</i>	(Guatuso) <i>sia</i> (?)
2, 2a <i>yum</i>	Tšáyma <i>yum</i>
7 <i>yum-xél</i> Oheim	Bakaíri <i>i-yume</i>

¹ *Mási* bedeutet im Pano „Sandbank“ (playa). *Maši-sea* heißt ein Ort am mittleren Ucayali. (*Sjea-ia*, *hia* „Wasser“, Fluß“, im Sipibo, Cunibo. *Patši-(t)ea* ist ein linker Nebenfluß des Ucayali. *Úcayali* oder *Cayari* < *yari* „Fluß“, in vielen aruakischen Idiomen. So liest man in alten Chroniken „Cayari, ou Rio Negro“.

Paro wird nur der Ucayali von den Pano-Stämmen genannt.

Hier sei an das *para* „Meer“ (großes Wasser) der Tupí-Guaraní und an das *para* „Regen“ der Kétšua erinnert.

- 2 *ts'eyám*
 1 *pałóm* Vater und Oheim
 8 *šna bēlom* Schwiegertochter
 1 *ušum* Weib, Schwiegermutter
 2a *sucúm* älterer Bruder
 7 *uuscúm*

I. Caribe *yumaan* M.¹

Mutter.

- 2, 2a, 8 *na*
 3 *naá*
 4, 6, 10, 11, 12 *nan*
 7 *nia*
 11 *xinan* Schwiegervater
 5 *xaná* Schwägerin
 9 *nan* Schwiegermutter
 8 *iš-na*
 3 *nox-ná* Schwiegermutter, Tante

- 1 *mim* Mutter
 5 *me* Mutter
 2 *mim* Großmutter
 7 *min*
 1 *at-mim* älterer Bruder, ältere Schwester
 15 *tšu*
 16 *tšáy*
 12, 14 *tšutš*
 13 *štšutš*
 9, 10 *tut*

- (Tacana) *na* (?) Knabe
 (Araona) *na* (?) Sohn
 Catoquina *aina* (?) Weib
 Baure *tšch-éna* (?) verheiratete Frau
 (Esmeralda) *na* Schwester
 Maypure *ina* Mutter
 Guahibo *ina, ena*
 (Tacana) *dana, dsana* Schwägerin; *datna* jüngere Schwester
 (Cavineña) *nasi* Schwester
 (Maropa) *anu* Weib
 (Sapibocona) *anu*
 (Tacana) *s-anu* Großmutter
 (Sipibo) *s-anu*
 (Cayápa) *naá* Sohn, *cana* Kind
 (Colorado) *aná* der große Sohn
 (Térraba) *me*
 (Térraba) (*bor*) im Schwiegermutter
 (Cabecar) *mina*
 (Opotaro) *mini*
 (Boruca) *at-tšu* Tante
 (Maxuruna) *tšúšu* (?) Schwester
 Waurá *uyu* (?) jüngerer Bruder
 Juri *tšucu* (?) Mensch
 (Guatuso) *su* Mutter
 (Mogux) *šut* Frau
 (Esmeralda) *iu* (?) Kind

Sohn.

- 2, 4, 11 *al, yal*
 8 *ald*
 16 *cuál* Sohn und Tochter
 4, 6 *al* Tochter
 11, 14 *me-ál*
 11 *šib-ál* älterer Bruder
 12 *mi-ál* Tochter
 1 *atal-ál* jüngerer Bruder

- Galibi *ot-ali* Tochter, *u-ali* Kind, *b-ali* Krieger
 Guaná *yt-ali* Großmutter
 Barekena *asin-ali* (?) Mann
 Siusi *atsi-ali*¹
 (Térraba) *gwa wawáre*

- (Cayápa) *n-atala* Bruder
 (Cavineña) *ata* blutsverwandt, *ata-piisi, atta*
 Verwandte

¹ Vergleiche dazu:

Paez (Cast) *ne-tsom* Enkel
 (Esmeralda) *ilom* Mann
 I. Caribe *išanum* Mutter, F.
 (Jupúa) *n-umi* Mutter
 (Culino) *uámy* Sohn
 Arara *paiumie* Weib

Yaios *comt* Tochter
 (Pebas) *come-ley* Mann
 Critšaná *tomi-ny* Vater
 Yavitero (*no-*)*thomi* Mutter
 Cumanagoto *umo* Vater
 Macuši *umu* Nefte

Caribe *tši-xumo-con* „Il nostro gran Padre“, sagen die Caribe, nach GILJ und GUMILLA.

² *C-ali-na*, Name der Carib; vgl. *Calinágo-Cariháco* (*Cariniácu*); *G-ali-bi, C-ari-bi* u. a.

(Tacana) *ata*¹ Neffe
 (Moseteno) *ata*
 (Cavineña) *na-ada* Knebe

Sohn — Tochter.

9 <i>ac'ún</i> Sohn	Rucuyenne <i>acon</i> Bruder
9 <i>išc'ún</i> Tochter	Ipurucoto <i>acon</i>
10 <i>išk'ón</i> Tochter, Weib	Critšaná <i>acono</i> der Nächste
4 <i>sucún</i> Oheim	Cumanagoto <i>yacono</i> Freund
2, 3 <i>sucún</i> älterer Bruder	Tšáyma <i>yacono</i>
2 <i>sucún</i> Großvater	Cariniácu <i>yacuno</i> Bruder
	(Colorado) <i>aco</i> Bruder
	Ipurucoto <i>yaco</i> Verwandter
	Baniva <i>n-aco</i> Tante

5 *nitšon* Sohn
 5 *antsil, nitš'ón* Tochter
 15 *al-šún*
 13 *k'unu-šlél* jüngerer Bruder und jüngere Schwester

Ältere Schwester.

4, 5 <i>niš-</i>	(Térraba) (<i>bor</i>) <i>wuih</i>
5 <i>nišín</i>	(Borruca) <i>atsuth sorika, atsuih neng ih</i> jüngere Schwester
	Paez <i>atš-úi</i> Weib, <i>anš-úi</i>
	Macuší <i>uí</i> Bruder, <i>nobut</i> Gattin
	(Sipibo) <i>pul</i> Schwager
	(Guanabo) <i>pui</i> Schwester
	Cumanagoto <i>huit</i> Gattin
	Tšáyma <i>u-puet</i> Gatte
	Cumanagoto <i>puit</i>
	I. Caribe <i>buit</i>
	Arara <i>puit</i> Gattin
	Macuší <i>uí</i> Bruder, <i>uwi</i> älterer Bruder
3 <i>ixtš'ók</i> Tochter	(Rama) <i>nasá-suk</i> (?) Schwester, <i>isuk</i> Sohn
11 <i>išók</i>	(Colorado) <i>soqué</i> Schwester
6 <i>išúk</i> Weib	(Cayápa) <i>socki, tsúque</i>
3 <i>ištk</i>	
9, 11, 12, 13 <i>išók</i>	
14 <i>išó</i>	

Älterer Bruder.

14 <i>atsic</i>	(Borruca) <i>athi, aši, aži</i>
11 <i>atšix</i> Sohn	(Térraba) <i>tši</i>

Jüngerer Bruder.

11 <i>tšuti šibál tš'ak</i>	(Guatuso) <i>titšini atsuf tsāka</i>
12 <i>ts'utin atšalál tša'k</i>	(Borruca) <i>at brišš</i>

Großmutter.

1 <i>atš</i>	(Guatuso) <i>n-atši-xa</i>
	(Sipibo) <i>n-atši</i>

¹ *Baba-bu-ada*, der Demiurg der Araona. *Itseti Mara Edutsi*, Gott der Sonne, *Cuati Edutsi* u. m. a. nennt Armentia ganz zutreffend „dioses inferiores ó genios subalternos“.

Baba-buada, der auch *Vutana* „Wind“ genannt wird, scheint eine Parallele zum knochenlosen *Con* oder *Tón* der Huarotširi zu sein. Wahrscheinlich liegt hier peruanischer Einfluß vor.

10 *atet*
9, 12, 13 *atli*
11 *ati*

Kustenáu *atši*
Mehinakú *atširu*
Yavitera *n-atši*
Paez *atš-úi* Weib, *atš-uáset* Nichte, *atš-kué* Neffe
(Trumaí) *atsets*
(Carayá) *n-adi* Mutter, *n-adi-ua* Großmutter
Aruác *até-ité* Mutter
Guaná *atte-lé* Großmutter

Fisch.

8, 9, 10, 11, 12, 13 *car*

Otšucayána *carfa* Piranha
Nahuquá *carfa* Piranha, *kara* Fisch
Otšucayána *gar-gau* Manati
Paressi *hara* Fisch
Cauššána *ni-cary*
Galibl *kar-uane* Testudo, *kar-angue* fliegender
Fisch, *karaua* (?) Eidechse
Amuéša *karawa* (?) Kröte¹
(Carayá) *krau* (?)
(Rama) *karan* Mangrovekrebs
Bakaíri *kara* Fisch

2, 2a *cai*²
14, 15 *cay*³

(Iquitos) *aca*
Amuéša *cac*
Paravilhana *kana* (?)
(Sipibo) *huaca*
(Araoná) *xae*
(Cavineña) *xae*
Táino *i-can*
Uainuma *eitša*, *idya*
Marieté *ytsa*
(Boruca) *tša-ák* Mero-Fisch
(Guatuso) *tšären* Bobo-Fisch
(Záparo) *tsui-ono* fischen, *tsui-toqua* Fischer
(Esmeralda) *tule* Haifisch, *yu-cule*³ Walfisch
itša-cole Camarón (kl.)

4, 6 *tšái*
14 *tšáy*

7 *tšúi*
1 *tol*

Schlange.

12 *kon*, *con*
2 *can*, *cam*
16 *kan*
1 *tšam*, *tsam*

(Térraba) *cung*

Kröte (Land-, See- und Flußschildkröte).

12 *špek*

(Boruca) *pšék* Landschildkröte, *ki šék* Seeschild-
kröte
Bakaíri *pe* Flußschildkröte
Tamanaco *pexe*
Carijona *curut-pé*
Rucuyenne *curut-pé*
(Moseteno) *oco oco*

5 *pokók*

¹ Irrtümlicherweise als „Fisch“ angegeben in meinem Artikel „Zur Affinität der Tapúya-Indianer des „Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae“, IAE. XXI, Leiden 1913, S. 89.

² Vgl. 1, *tša-cái* Krebs; 2 *šes-cáy* Krebs.

³ *Cul* „Boot“ in Cayápa scheint eine Anlehnung zu sein.

11 <i>ɔukúk</i>	(Térraba) <i>b-ogo</i> Landschildkröte, <i>b-ogo</i> Seeschildkröte
6 <i>go</i>	(Boruca) <i>tšú uk</i> , Kröte; <i>šuuuk tsit</i> Frosch
9 <i>xukúk</i>	(Úlúa) <i>cuá</i> Flußschildkröte
1 <i>cua</i>	(Táuaxca) <i>cúa</i>
	(Misquito) <i>cúsua</i>
	Jurí <i>co(a) co(a) té</i> Frosch
	(Rama) <i>kuánt</i> kleiner schwärzlicher Flußfrosch
	Marieté <i>coora</i> Frosch
8 <i>kopopo</i>	(Rama) <i>k(a) púpu</i>

Camarón.

8 <i>c'oš</i> (Krebs)	(Boruca) <i>súáh</i>
9 <i>cošb</i> (Krebs)	(Térraba) <i>kus</i>
1 <i>šoóts</i> (Krabbe)	(Guatuso) <i>kula</i>

Affe.

2 <i>maás</i>	(Oregones) <i>amai</i>
---------------	------------------------

Hund.

3 <i>axitšó</i>	(Moseteno) <i>aťšo</i>
15 <i>tši</i>	(Térraba) <i>šiti</i>
14 <i>tš'i</i>	
4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13 <i>ts'i</i>	
10 <i>ts'e</i>	

Reh.

3 <i>tšimá</i>	(Esmeralda) <i>quiama</i>
2, 2a, 8, 9, 12 16 <i>quéx</i>	(Tacana) <i>du-quey</i>
14 <i>quié</i>	
13 <i>quiéx</i>	

Hase.

16 <i>itšic</i>	(Esmeralda) <i>tšequé</i>
1 <i>coi</i> ¹	(Térraba) <i>cueri</i>
	(Guatuso) <i>kofé</i>

Maus.

16 <i>itš'i</i>	(Esmeralda) <i>tšintši</i>
	(Térraba) <i>ški</i>

11 <i>tš'óy</i>
2, 5 <i>tš'óó</i>
4, 8, 9, 10, 12, 13, 14 <i>tš'ó</i>
2a <i>ax-tš'ó</i>

Fledermaus.

3 <i>su'ts</i>	(Boruca) <i>kutš tsih</i>
2, 2a, 5, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15 <i>so'ts</i>	
7 <i>ts'u'ts</i>	

Flügel.

1 <i>paháb</i>	(Moseteno) <i>pava</i> ²
4 <i>i'c</i>	(Boruca) <i>ika</i>

¹ *Cuy* Meerschweinchen, Kétšua.² Schwerlich das spanische *pava*.

Vogelnest.

- 9 *suk* (Boruca) *tšuk*
 11, 12, 13 *sok*
 8 *šsoc*
 14 *soktšuc*

Zopilote — Aasgeier.

- 15 *kus* (Úlua) *cúma*
 14 *cus* (Matagalpa) *cásma*
 9, 10, 11, 12, 13 *c'utš* (Cacaopera) *cusma*
 4 *os* (Lenca) *cuts, cuscusna*
 7 *oxsi* (Táuaxca) *cúsmac*
 6 *usōx* (Misquito) *usús*
 5 *šulem* (Xinca) *cúti*
 (Paya) *tsu*

Truthahn.

- 2 *cuts* (Esmeralda) *couša*
 2a *ax-cuts*¹

Taube.

- 16 *šuuks* (Boruca) *óok*
 1 *kukum*

Eule.

- 5 *šo'tš* (Boruca) *kútš ke*
 6 *šotš*
 2a *ax-šó'tš*¹
 3 *xu* (Térraba) *šu wak* (?)

Laus.

- 15 *c'uš* Tšámi *cu*
 (Guatuso) *cu, kua, cou*
 (Boruca) *ku, cu, cva*
 (San Blas) *cu*
 (Dorasque) *cu*
 (Guaymil) *cu*
 (Cuna) *cu*
 Tšibtša *cue*
 (Bribri) *kū*
 (Térraba) *cung, kiun*
 3, 4, 5, 7 *utš*

Raupe — Wurm.

- 1 *sum*
 12 *sunsúy* (Cavineña) *sutsu*
 8 *motsó* (Pano) *tsuxu*

Zecke — Mosquito — Fliege.

- 2, 2a, 3 *petš* (Boruca) *etš-ke* Zancudo
 9 *uts* (vgl. Laus) (Boruca) *tu uts tsit*
 1 *tit* (Zecke) vgl. Floh
 7 *utš-xad* (vgl. Laus) (Esmeralda) *šuša* Milbe

¹ *Ax* bezieht sich wahrscheinlich auf das Geschlecht; vgl. Hahn *ax-cdš*, Henne *iš-caš*.

Dazu vgl. Pokomtši, Pokomam: *ac'ún* Sohn und *iš-c'ún* Tochter. Vgl. auch Cugar 2 *cox*; 2a *ax-cox*; Zopilote 2 *tš'om*, 2a *ax-tš'om*; Afie, 6 *maš*; 3 *ax-maš* usw.

Floh.

- 2, 2a *tš'ic*
 3, 7 *tš'óc*
 (Boruca) *šiike*
 (Térraba) *šewo kiúnc*
 (Tacana) *tsiu, tsi* (Mosquito)
 (Cavineña) *tsi*

Spinne.

- 2a, 3 *ax tói*
 (Boruca) *átš-ke*

Ameise.

- 1 *itsanits*
 (Bribri) *tsa* (?)
 Talamanca *tsa* (?)
 Amuéša *tšak* (?)
 (Boruca) *dšak* (?)
 (Boruca) *si* (eine große Ameise)
 2, 2a, 9 *sinlc*
 15 *snic*
 11, 12 14 *sanlc*
 13 *sentic*
 8 *sanc*
 3, 5 7 *šintš*
 4, 6 *šanitš*

Mais - Maiskörner.

- 2, 2a, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14
išlm
 11, 15 *išin*
 1 *išts*
tsin-kin-kixg Maisernt
 (Huatšipáiri) *sinque* Mais
 Atsiri *šinque*
 Amuéša *šinqui*
 Piro *šinque*
 (Tšacobo) *r-sique*
 (Cuyababa) *xiqui*
 (Pano) *šequi*
 (Culino) *tšūqui*
 (Maropa) *tšixe*
 (Tacana) *dixe*
 (Cavineña) *exique*

Tabak.

- 1, 4, 6, 8 *mai*
 Maypure *ie-ma*
 Tariána *ie-ma*
 Caribe *ma-co*
 Baniva *xee-ma*
 (Tacana) *umasa pu* rauchen
 Amuéša *yumats* Tabak
 (Mobima) *umaxa*
 (Moseteno) *cos*
 2, 2a, 3 5 *kuts*
 7 *kuxts*

Bohnen.

- 9, 10, 11, 12, 13 *quiná'k*
 4, 5, 6 *tšenék*
 (Sumo) *sinác*
 (Guatuso) *tšiki tšären* (?), *tšárek ki kuru* (?)

Calabasse (Kürbis).

- 2 *tšu*¹
 2a *tšux*
 (Boruca) *xun*

¹ *Xe* „Kalabassenfrucht“, scheint aber einfach „Holz“ zu bedeuten. Im Paez *tee* Kalabasse als Trinkschale; vgl. *tsel* Kalabassenfrucht, Qu'itšé.

- 3 *tšuy*
 5, 6, 12, 13, 14, 15 *tsu*
 8 *su*
 9 *sux xoxb*
 10 *sux*
 11 *sdy*

8 *tul*

Banana.

(Guatuso) *tsuli*

Stein.

9, 11, 12, 13, 16 *abáx*

10 *avuáx*

16 *abx*

3 *tun*

4, 5, 6 *ton*

7 *tiun*

2, 2a *tun-itš*

1 *tuxub*

14, 15 *cup*

8 *pec*

(Cacaopera) *ápa*

(Matagalpa) *apa*

(Misquito) *uáipa*

(Cavineña) *papa* eingraben, begraben

(Tacana) *patša* (?) Erde, Land

Tšipáya *cuapá, cuapaša* (?)

Passé *papuaka* (?)

Cauišána *pahla* (?)

Jurí *páa* Erde

Macuši *ton, tò*

Arecuna *dō*

(Araona) *tumu*

(Tacana) *tumu*

(Cavineña) *tumu*

Baka'iri *tuxu, tuxup*

(Timote) *tituup*

(Xicaque) *pe*

(Leán y Mulia) *pe*

Erde.

9, 10 *ac'al*

2 *ac'*

(Moseteno) *ac'*²

(Térraba) *ak*

Sand.

8 *sama-xib*

9 *sanim*

9, 10, 13 *pok*

2 *sus*

2a *suus*

1 *quístb*

8 *tš'uvá* Kot

9 *tš'uvvá*

2, 2a *luk*

Paez *tsam*

Cauišána *oipó* (?) Erde

Paravilhana *topu* (?) Stein

Tamanaco *tšaccau* (?)

(Caripuna) *sadšu* Stein, Sand

(Carayá) *su-u* Erde (soru)

(Boruca) *tšup* Kehrlicht, Dünger

(Boruca) *šuah* Mist

(Térraba) *so óšan*

(Térraba) *krung šuwá* Kot, Schlamm

(Borucá) *suráh*

¹ Vgl. „Ebene“: 11 *takax*

4 *akil*

8 *taká*

13 *vuiš-takax*

² Vgl. Haus *acca*.

4, 5, 6, 11 *ak'al* Kohle

9 *ak-üt*

14 *ak-tšál*

Haus.

1 <i>ata</i>	Lapatšu <i>ata-ri</i> Carljona <i>ata</i> ¹ Uainuma <i>attasi</i> Tamanaco <i>n-atta</i> Türe Cariniacu <i>atto</i> Haus (Maropa) <i>etai</i> (Cavineña) <i>ettare</i> Táino <i>batey</i> Cayriri <i>bate</i> tugurium Arawak <i>baxe</i> Haus Insel Carib <i>bati</i> Marieté <i>panitsi</i> Passé <i>pahna</i> Pimenteira <i>panatsé</i> (Guatuso) <i>upal</i> Canamaré <i>nu-matšo-atši</i> schlafen gehen (wörtlich „mein — Schlafen — Hängematte“) (Colorado) <i>c-atšo (sa)</i> , <i>c-atso (za)</i> schlafen (Cayápa) <i>c-asio</i> schlafen Cariay <i>nu-ana</i> mein Haus Cariay <i>nu-tlnaa</i> ich schlafe Coeruna <i>náisa</i> Haus (Cayápa) <i>ia, yá</i> (Colorado) <i>ia, yá</i> (Esmeralda) <i>quia</i> (Totoró) <i>ia</i> (Moguex) <i>yaatk</i> (Telembi) <i>yall</i> (Caiguer) <i>yall</i> (Moseteno) <i>acca</i> (Paya) <i>caó</i> (Xicaque) <i>guá</i> ²
9, 10 <i>pat</i> ³	
1 <i>pasél</i>	
14 <i>cábal</i>	
11 <i>atšó</i>	
<i>nú-tš-at</i> mein Bett	
2, 4, 5 <i>na</i>	
6 <i>naitš</i>	
2a <i>nax</i>	
12, 13, 16 <i>xa</i>	
15 <i>cal</i> ³	

Bogen.

16 <i>simax</i>	Caribe (Frau) <i>šimala</i>
8 <i>tsimáx</i>	Arawak (1807) <i>semaara xaaba</i> (vgl. auch mit den nachstehenden <i>tš'ab</i>)
11 <i>tš'a</i>	Coeruna <i>tsabaiahá</i>
9, 12, 13 <i>tš'ab</i>	Uirina <i>callapá</i> Macuši <i>olápá</i>
1 <i>pulláb</i>	Caribe (Mann) <i>ulaba, uraba</i> Pimenteira <i>pürarüh</i> (Pfeil)

Wasserkrug.

2, 2a <i>pul</i>	(Moseteno) <i>puña</i> ⁴
3 <i>pu</i>	(Guatuso) <i>pupa</i> (Kalabasse)

¹ Nach BRETON (1665) *acat* „Hängematte“. *Ata* und *acat* hängen offenbar mit *ata* Holz zusammen.

² In der Sprache der Ureinwohner der Lucayos-Inseln bedeutet *calli* „Boot“; vgl. *call* Nahuatl.

³ *Huasi Kétsua*. Über die caribisch-aruákischen Elemente im *Kétsua* ausführlicher in meiner Arbeit „The ethnological and linguistical position of the Tacana Group, Bolivia“.

⁴ Vielleicht aus dem *Kétsua*.

- 2 *tšu* (Borucā) *xun*
 2a *tšux*
 3 *tšuy*
 5, 6, 12, 13, 14, 15 *tšu*
 8 *su*
 9, 10 *sux* (*xoxb*)

Hier.

- 1 *tiošé* (Boruca) *hué eh*, *hué eri* hier ist es
 7 *xuði* (Guatuso) *dikó eh xu*
 6 *lli* (Térraba) *iri*

Dort.

- 4 *teyé* (Boruca) *iē eh*
 6 *ticoté* (Guatuso) *dikó eh*

Alles.

- 11, 12 *ronoxél* (Boruca) *oxéh*
 9 *tšunxél* (Térraba) *ún conxeh*

Rot.

- 2a *tšatšax* (Colorado) *tšatši*
 1 *tsakni*
 2 *tšak*, *tšatšák*
 3 *tšók* (Boruca) *tšuk* rötlich
 4, 7 *tšötšók*
 5 *tsox*
 8, 9, 10, 11, 12, 14 *cak* (Térraba) *wak*
 12, 15, 16 *quidák*

Literatur.

- BOLLAERT (WILLIAM): „Observations on the ‚Popol Vuh‘, or the books of the national history of Guatemala, also remarks on the commentary.“ Reprint from the „Transactions of the Royal Society of Literature“. Vol. VII, 1863, N. S. [London].
- EHRENREICH (PAUL): „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen.“ Leipzig, 1910.
- FEWKES (JESSY WALTER): „The Aborigines of Porto Rico and neighboring islands“; in „25th Annual Report of the Bureau of American Ethnology“. 1903—1904. Washington, D. C., 1907.
- KOCH-GRÜNBERG (THEODOR): a) „Die Hiánakoto-Umáua“; in „Anthropos“ III, 1908. — b) „Die Makuschi und Wapischána“; in „ZE.“, Berlin 1908. — c) „Zwei Jahre unter den Indianern.“ Bd. II, Berlin 1910. — d) „Bekóya-Sprachen Nordwestbrasilien und der angrenzenden Gebiete“; in „Anthropos“ IX, X—XI, 1914—1916.
- LEHMANN (WALTER): a) „Traditions des Anciens Méxicains“; in „Journal de la Société des Américanistes de Paris“. N. S., Tome III, No. 2. Paris 1906. — b) „Ergebnisse einer Forschungsreise in Mittelamerika und Mexiko 1907—1909“; in „ZE.“, Berlin 1910. — c) „Vokabular der Rama-Sprache nebst grammatischem Abriss.“ Sep.-Abdr. München 1914.
- LING-ROTH (H.): „The Aborigines of Hispaniola“; in „The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland“. Vol. XVI, 247—286. London 1887.
- PANE (ROMÁN): „Escritura de Fray Román [Pane] del Orden de San Gerónimo“; in „Hist. del Almirante Don Cristóbal Colón“, etc. escrita por Don Fernando Colón, su hijo. Madrid, 1892. (Bd. 5 und 6, „Colecc. de Libros Raros ó Curiosos que tratan de América“.)
- PITTIER DE FÁBREGA (H.): „Ethnographic and linguistic notes on the Paez Indians of Tierra Adentro, Cauca, Colombia.“ Amer. Anthropol. Assoc. I, part 5. Lancaster 1907.
- POHORILLES (N. E.): „Das Popol Wuh.“ Die mythische Geschichte des Kiké-Volkes von Guatemala nach dem Originaltexte übersetzt und bearbeitet. Mythologische Bibliothek, Bd. VI, Heft 1. Leipzig 1913.

- CRÉQUI-MONTFORT—RIVET: „La Langue Lapaçu ou Apolista“; in „ZE.“, Berlin 1913.
- SCHULLER (R.): a) „Yñierre, o ‚Stammvater‘ dos índios Maynas“; in „Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro“, XXX. Rio de Janeiro 1912. — b) „Zur Affinität der Tapúya-Indianer des ‚Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae‘“; in „Internat. Archiv für Ethnographie“, XXI. Leiden 1913. — c) „Moseteno Vocabulary and Treatises“, etc. Evanston and Chicago, Northwestern University 1917. — d) „The ethnologic and linguistic position of the Tacana group, Bolivia.“ Ms. to be printed.
- SCHULTZ (WOLFGANG): „Einleitung in das Popol Wuh.“ Mythologische Bibliothek, Bd. VI, Heft 2. Leipzig 1913.
- SELER (EDUARD): a) „Notizen über die Sprache der Colorados von Ecuador.“ Nachtrag A: „Die verwandten Sprachen der Cayápa und der Colorados von Ecuador.“ Nachtrag B: „Die Sprache der Indianer von Esmeraldas“; in „Gesammelte Abhandlungen“, Bd. I, Berlin 1912. — b) „Das Konjugationssystem der Maya-Sprachen“; in „Gesammelte Abhandlungen“, Bd. I, 65—126. — c) „Quetzalcouatl-Kukulcan in Yucatan“; in „Gesammelte Abhandlungen“, Bd. I, 668—705. — d) „Über die Herkunft einiger Gestalten der Quiche- und Cakchiquel-Mythen“; in „Gesammelte Abhandlungen“, Bd. I, 573—577.
- SNETHLAGE (E.): „Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé; in „ZE.“, Berlin 1910.
- STEINEN (K. v. D.): a) „Durch Zentralbrasilien.“ Leipzig 1886. — b) „Diccionario Sipibo.“ Berlin 1904.
- STOLL (OTTO): „Zur Ethnographie der Republik Guatemala.“ Zürich 1884.
- STRADELLI (E.): „Pequenos Vocabularios-Grupo de linguas Tocana.“ Rio de Janeiro 1910.
- THIEL-POLAKOWSKY: „Vokabularium der Sprachen der Boruca-, Terraba- und Guatuso-Indianer in Costa-Rica.“ Archiv Anthropol., 16, 591 ff.
-

La Semaine d'Ethnologie religieuse, Cours d'Introduction à la Science comparée des Religions.

Par le P. G. SCHMIDT, S. V. D., Secrétaire Général de la S. d'E. R.

Deux fois déjà il a été question de la «Semaine d'Ethnologie religieuse» dans l'«Anthropos»: lorsqu'un compte-rendu a été donné d'abord de sa première session en 1912¹, et puis de sa deuxième en 1913². A la fin de la première «Semaine», on avait pris les décisions suivantes: 1° d'instituer un cours d'introduction à la Science des Religions tous les deux ans, 2° de tenir le cours prochain, exceptionnellement, dès l'année suivante, et cela également à Louvain vers la même date. La deuxième de ces décisions a été réalisée par la célébration de la deuxième «Semaine» à Louvain en août-septembre 1913. Dans le compte-rendu de cette «Semaine» cité ci-haut, donné par le P. KOPPERS, S. V. D., on lit de nouveau à la fin la proposition suivante: «La Semaine se réunira de nouveau dans deux ans.»

Hélas, en 1915, année assignée à la troisième «Semaine d'Ethnologie religieuse», où étions-nous! La guerre mondiale, déchaînée déjà en 1914, avait ravagé surtout la malheureuse Belgique, et la «Semaine» fut tout spécialement blessée par le triste sort qu'eut à subir sa ville natale, Louvain, qui lui avait prêté deux fois sa généreuse hospitalité. Quelles angoisses nous ont déchiré le cœur en apprenant les graves épreuves infligées à la pauvre ville et ses habitants, dont un si grand nombre nous étaient connus personnellement! Il me paraît toujours temps d'exprimer à l'illustre ville universitaire notre profonde reconnaissance en retour de tout ce qu'elle a fait pour notre œuvre, et de lui manifester notre sincère compassion de tout ce qu'elle a souffert.

Y avait-il alors quelque espérance de voir un jour la resurrection de la «Semaine»? Plus les hostilités se prolongeaient, plus on pouvait craindre que cette terrible guerre, qui avait fait tant de ruines, ne respectât pas davantage notre œuvre.

En 1916, elle eut à souffrir une grave perte. Le Rév. Père FRÉDÉRIC BOUVIER, S. J., un des fondateurs de la «Semaine» et élu ensuite Secrétaire adjoint au Secrétaire général, qui, par son énergie infatigable, son esprit d'initiative courageuse et son dévouement sans bornes avait rendu à notre cause les plus grandes services, tomba le 17 septembre au champ d'honneur près de Vermandovillers comme prêtre-brancardier.

Ce fut une des plus grandes consolations pour moi pendant la guerre, de recevoir, par l'intermédiaire d'un pays neutre, une lettre de lui, datée du 19 février 1915. Je crois devoir en citer les passages suivants, tant ils lui font honneur:

«Mon Révérend et bien cher Père,

Pax Christi!

Il faut bien tout de même que je vous donne signe de vie. Vous pouvez croire que l'inimitié des nations fait oublier les anciennes amitiés et taire la charité. Oh! non. On peut aimer sa patrie, trouver sa cause juste, se dévouer

¹ «Anthropos» VII (1912), p. 1049 ss.

² L. c. VIII (1913), p. 1138 ss.

pour elle comme on le peut, espérer fermement dans son succès final — ce que je fais — et garder pur dans son cœur le culte de l'amitié Quand le bon Dieu aura-t-il pitié de la pauvre Europe, qu'il châtie et qu'il épreuve? Tous les peuples, à mon sens, avaient besoin de cette double leçon: châtement, épreuve. Et ce serait orgueil ou imprudence de vouloir doser le mal, appelant le châtement, ou le bien, appelant l'épreuve, en chaque nation Déjà 22 Jésuites français tombés dans cette guerre! En verrai-je la fin? A la garde du bon Dieu! S'il lui faut encore des vies offertes volontiers, qu'il prenne la mienne quand j'aurai fait dans mon régiment le bien qu'il me destinait à faire.

Je vous reste bien cordialement uni in Corde Jesu

F. BOUVIER, S. J.»

Dans ces lignes se manifeste toute la noblesse, toute la rectitude de sa nature et tout son esprit de sacrifice. Oui, quant à moi personnellement, j'ai perdu en lui non seulement un fidèle collaborateur, mais un véritable ami. Je crois lui avoir exposé le premier l'idée de la «Semaine», mais ce fut lui qui la saisit avec tout l'élan de sa race et qui travaillait à sa réalisation avec la ténacité illuminée d'un Saint. Plus qu'un autre je suis à même d'apprécier l'ampleur et l'importance des services qu'il a rendus à la Semaine, et celle-ci lui en restera toujours profondément reconnaissante.

Ainsi, de bonnes et de tristes nouvelles se succédèrent. Mais lorsque, aussitôt après la conclusion des traités de paix et même avant, les lettres des amis de l'œuvre et des missionnaires même des pays les plus éloignés et de toutes les nations arrivèrent en nombre toujours croissant, l'espérance s'affermir de nouveau que, comme l'«Anthropos», la «Semaine d'Ethnologie religieuse» n'était non plus pas tombée en ruines sous le choc formidable de la guerre. J'en reçus bientôt la preuve convaincante lorsque, à la fin de 1919, remplissant mon devoir comme Secrétaire général de la »Semaine», je m'adressai aux Membres du Comité International pour demander leur avis sur l'avenir probable de la «Semaine»: tous, à l'unanimité, se prononcèrent pour sa continuation en des termes pleins d'une forte et sincère sympathie. De même en réponse à ma seconde question (s'il croyaient qu'il serait bon et possible de tenir une nouvelle «Semaine» dès 1921) tous, à l'exception d'un seul, furent d'avis qu'après une interruption si longue, il serait grandement utile qu'une nouvelle «Semaine» soit rendue possible en 1921.

Dès ce moment, on a travaillé pour réaliser les conditions de la session projetée. A l'occasion d'un séjour en Hollande, au commencement de 1920, j'ai eu une entrevue privée avec quelques membres du Comité International, dans laquelle deux questions furent discutées: 1° la nomination d'un nouveau secrétaire adjoint au lieu du défunt P. BOUVIER, 2° le choix d'une ville pour la prochaine «Semaine». En suite, deux propositions ont été transmises à tous les membres du Comité: 1° d'élire comme secrétaire adjoint le Rév. Père H. PINARD, S. J., 2° de choisir la ville de Tilbourg, en Hollande.

La première proposition fut acceptée à l'unanimité et avec grande satisfaction d'avoir trouvé un si excellent successeur du R. P. BOUVIER. Cette satisfaction sera partagée par tous les membres des deux premières «Semaines»

qui ont suivi les conférences du R. P. PINARD surtout méthodologiques qu'il y a données et qui furent des modèles de clarté dans l'exposition positive et d'exactitude consciencieuse dans la critique, et qui ont connu le dévouement avec lequel il assistait son ami, le R. P. BOUVIER, dans tout ce qui pouvait intéresser la «Semaine».

La deuxième proposition, de tenir la prochaine «Semaine» à Tilbourg en Hollande, fut de même acceptée. Déjà à la fin de la deuxième «Semaine», on avait décidé d'aller, pour la troisième réunion, dans un autre pays et de faire ainsi circuler la «Semaine» dans les villes favorablement situées des différentes nations. On s'est accordé de préférer pour cette fois un pays neutre. Et comme Tilbourg offre des avantages considérables, proximité de la Belgique, de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre, accueil bienveillant de la part des autorités ecclésiastiques et civiles, elle obtint facilement la préférence du Comité. Le R. P. GEERTS, M. S. C., à qui nous devons l'espérance d'une réception sympathique à Tilbourg, s'était chargé, comme Secrétaire local, des travaux préparatoires dans cette ville.

Nous avons donc l'intention, si la situation internationale ne subissait pas de changements imprévus, de tenir la troisième «Semaine d'Ethnologie religieuse» en 1921 à Tilbourg, Hollande, vers la même date que les deux premières sessions, c'est-à-dire du 30 août au 7 septembre. La première partie serait de nouveau consacrée aux questions d'introduction générale et de méthode. La deuxième partie embrasserait l'exposition et la discussion de deux sujets particuliers, qui ne manqueront pas d'éveiller un intérêt spécial: 1° le sacrifice, ses différentes formes et espèces chez les peuples primitifs et civilisés; 2° les initiations et les sociétés secrètes chez les peuples incultes et les cultes et mystères chez les peuples des antiques civilisations. D'excellents conférenciers nous avaient déjà promis leur concours, les uns avantageusement connus des deux premières «Semaines», les autres, savants de renom, nouvellement gagnés à notre cause.

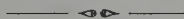
Déjà sur le point de nous décider définitivement, après une attente assez longue, à tenir cette année une nouvelle «Semaine d'Ethnologie religieuse», nous reçûmes au dernier moment des nouvelles sur la détériorisation de la situation économique en Hollande qui ne laissèrent pas de toucher aussi la ville de Tilbourg dans laquelle on avait projeté de tenir cette session. Puisqu'il résultait également que la situation politique, quoique améliorée considérablement, manque encore toujours de cette stabilité qui excluerait toute rechute, nous avons cru, après délibération mutuelle, faire mieux de renoncer pour cette année à une session de la «Semaine». Nous constatons que ce sont uniquement ces raisons extérieures qui nous ont amené à prendre cette décision.

D'autant plus fermement nous croyons pouvoir fixer la nouvelle session de la «Semaine» pour l'année prochaine. Puisque toute la préparation de l'œuvre était déjà accomplie et pourra être soutenue dans ses lignes fondamentales, il sera alors plus facile de la tenir d'une façon encore plus satisfaisante. Cette session aura lieu, autant qu'on peut prévoir à présent, également fin août à commencement septembre.

Entretemps nous voudrions diriger l'attention de nos lecteurs au «Compte rendu analytique de la deuxième session de la Semaine» (grand in-8° de 565 pages, prix 10 fr., s'adresser à M. le chevalier DE WYELS, trésorier de la «Semaine», 37, Boulevard de Tirlement, Louvain ou à la Direction de l'«Anthropos»). Il fera connaître le mieux ce qui est et ce que veut la «Semaine d'Ethnologie religieuse».

Il contient trois sections:

I^{ère} Section: Partie générale. L'étude de l'ethnologie. Introduction à l'étude des langues. La méthode historique. L'Animisme. Le Totémisme. La Sociologie. Religion et morale, Introduction à l'étude psychologique des religions, etc. II^e Section: Conférences de missionnaires. Le Bouddhisme chinois. Les Lamas mongols. Le Muhammadan life in India, Institutions musulmanes en Afrique. III^e Section: Partie spéciale: Mythologie astrale (Introduction, Mythologies et calendriers de l'Ancien Mexique, Mythologie astrale des Australiens, Mythologie des Egyptiens, Fêtes chrétiennes et païennes à Rome au IV^e ou VII^e siècle). L'Islam (Prehistory of Islam, Personnalité et doctrine de Mohammed, La Mystique d'El Chazzali, l'Islam en Indo-Chine, l'Islam aux Indes, l'Islam en Afrique¹).



¹ Voir le Compte rendu donné par le P. KOPPERS, cité ci-haut p. 492.

Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

15. Die Psychologie des Totemismus.

Von Dr. RICHARD THURNWALD, Halle a. S.

(Schluß.)

II. Ausdruck und Betätigung des Totemglaubens

Der totemistische Glaube bedingt ein gewisses Verhalten gegen das Wesen, mit dem sich die Gruppe eins fühlt. Dem wird in verschiedener Weise Ausdruck gegeben.

1. Nachahmung.

Das Gefühl der Einheit mit dem Totemtier zeigt eine Vergesellschaftung zwischen Mensch und Gruppenwesen an. Es ist bekannt, welche Rolle der Nachahmung als sozialisierender Faktor zukommt¹. Hier wird sie unbewußt zum Ausdruck einer imaginären Vergesellschaftung verwendet.

Die Nachahmung betätigt sich in verschiedenen Formen. Vor allem in einer Darstellung des Totemwesens. Bald verkleidet man sich zu diesem Zweck, ahmt also das Aussehen nach², bald ahmt man die Bewegungen nach in Tänzen³ oder mimischen Vorführungen. Oder man ahmt die Stimme des Wesens in der Musik nach⁴. Diese Nachahmungen führen auch zu bildhaften Darstellungen, zu künstlerischen Produkten in Flechtereien, Schnitzereien, Zeichnungen und Malereien⁵. Bald sind es Tiere, bald Menschen mit Tierteilen oder Tiere mit Menschenköpfen u. dgl. oder Fabelwesen⁶. Besonders muß beachtet werden, daß auch an eine Beziehung zwischen gewissen Tieren und bestimmten Gegenständen geglaubt wird. So z. B. wenn der Walfisch ein Kanu wird, die Robbe eine Schüssel, der Kranich ein Löffel⁷.

Die Einheit mit dem Totem wird bei gewissen Gelegenheiten sinnfällig und eindrucksvoll vor Augen geführt. Das sind die Feste⁸, bei denen

¹ Ich verweise nur auf TARDE, der die Vergesellschaftung der Menschen darauf aufbaut. — Vgl. das 5. Kap. von KARL GROOS, *Der ästhetische Genuß*, Gießen 1902, besonders S. 203.

² FRAZER I, S. 26, 37; hierher gehört auch das Tragen der Federn eines Vogeltotems. — Vgl. SELIGMANN, *The Melanesians of British New-Guinea* (Cambridge 1910), S. 451. — Auch FRAZER III, S. 209; vgl. die Gewohnheit an der Goldküste bei den Angehörigen des Leopard-Klans, wenn einer ihrer Leute gestorben ist, die Zeichnung eines Leoparden an die Wand zu malen, sich selbst mit Leopardenflecken zu beschmieren und solche Flecken auch an der Leiche anzubringen, HARPER, *Journ. R. Anthr. Inst.* 36 (1906), S. 183.

³ FRAZER I, S. 37; IV, S. 313. — GOLDENWEISER S. 213. — PARKINSON, *Dreißig Jahre in der Südsee*, 1907, S. 279 ff. — BOAS, *Secret Societies*, S. 474. — ADAM, *Stammesorganisation und Häuptlingtum der Wakashstämme*, *Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss.* 35 (1918), S. 308, 324–325.

⁴ FRAZER III, S. 414 (Gesänge und Schreie). — Für Afrika vgl. ANKERMANN S. 148. — Hierher gehört auch das Blasen der langen Pfeifen in Neuguinea im Flußgebiet des Augustastromes.

⁵ Auf den Körper gemalt: FRAZER I, S. 29 ff.; II, S. 43 ff., 126. — GOLDENWEISER S. 220 ff.; tätowiert: FRAZER I, S. 28, 51; auf Gegenständen gemalt und geschnitzt: FRAZER I, S. 29 ff.; vgl. noch BOAS, *Secret Societies*, S. 392. — PARKINSON S. 649. — STREHLOW I, 1, Tafeln.

⁶ BOAS, *Secret Societies*, S. 371 ff.

⁷ BOAS, *Thompson Art*, S. 377, Anm. 2; nach GOLDENWEISER S. 221.

⁸ Vgl. KARL GROOS, *Der ästhetische Genuß* (Gießen 1902), S. 253.

mit allen Mitteln, über die eine Gemeinschaft verfügt, die Einheit zur Anschauung gebracht wird. Das Wesentliche dabei ist eine Betätigung der geselligen Triebe, ein gemeinsames Schauspiel, das Zusammenfinden der ganzen sozialen Gruppe zu dem erhebenden Bewußtsein der Anschauung ihrer Stärke und Macht. Aus diesem Trachten nach Selbstbetonung und Selbstauszeichnung entspringt die Kunstbetätigung. Denn die Primitiven sind „nationale Chauvinisten und Jingos“.

2. Schutz.

Sowie die Angehörigen der Gruppe sich gegenseitig schützen, wird ein solches Schutzverhältnis auch zwischen Totem und Mensch angenommen. Die Wesen der Totemgattung gehören eben zu der bestimmten Menschengruppe. Im primitiven sozialen Leben gibt es nur zweierlei Beziehungen, die immer auf dem Prinzip der Vergeltung aufgebaut sind: entweder Vergeltung durch Übeltat gegen den außerhalb der Gruppe Stehenden oder durch Hilfe, durch Guttat, für den Angehörigen der eigenen Gruppe. Daher schützen die Menschen „ihre“ Tiere (oder was es sonst sein mag) und diese die Menschen, zu denen sie gehören. Aus dieser Einstellung ergeben sich Richtlinien für das Verhalten, eine Art Lebensordnung und Maßnahmen der Lebensführung¹. So wenig sie beabsichtigt, führen sie doch zu den Anfängen von dem hin, was wir Ethik² nennen. Und sie beruhen auf etwas, das in der Dauer beständig ist, auf der Beziehung zur Gattung des Totemwesens.

Zunächst beruht die Vergeltung auf voller Gegenseitigkeit. Der Mensch schützt das Totem und dieses den Menschen. Besonders den gefährlichen Raubtieren gegenüber tritt das drastisch in die Erscheinung. Der Angehörige eines solchen Totems fühlt sich immun gegen jeden Angriff seitens eines „seiner“ Raubtiere³, sei es ein Panther, ein Krokodil, ein Haifisch, eine Giftschlange oder ein Elefant⁴.

¹ EDVARD LEHMANN, Die Anfänge der Religion der primitiven Völker (1913), S. 1 ff., erblickt in der Beziehung einer Menschengattung zu einer Tiergattung die Verbindung des Menschen mit einer Naturordnung.

² VIERKANDT, Die Stetigkeit im Kulturwandel (1908), S. 190, spricht in einem solchen Fall von „Verschiebung der Motive“; WUNDT (Ethik, I, 2. Aufl., S. 274 ff.) von „Heterogenie des Zweckes“. — Vielleicht läßt man besser das teleologische Moment aus dem Spiel und begnügt sich, von einem „Variieren der Richtungen“ zu reden.

³ Ich habe z. B. selbst in dem von großen Haifischen wimmelnden Hafen von Gizo (Salomo-Inseln) gesehen, wie ein Fischer aus Malaita die Angelschnur abschnitt, an der er einen großen Hai gefangen hatte. Er begründete es damit, daß der Haifisch ein Verwandter von ihm sei und natürlich auch ihm kein Leid zufügen würde, wenn er ins Wasser fiel. — Einer meiner Leute aus Lambutjo (Admiralitätsinseln) gehörte dem Krokodiltotem an. Er zeigte nie Angst an Stellen, wo es viele Krokodile gab, und war überzeugt, daß die Krokodile ihm nichts tun würden. Er benahm sich an kritischen Stellen gewöhnlich auch sehr geschickt. — Vgl. auch ANKERMANN, Afrika, a. a. O. S. 146. — Und SELIGMANN S. 450; ferner FRAZER I, S. 20—21.

⁴ Beachtenswert ist die Unterscheidung zwischen „menschlichen“ und „tierischen“ Elefanten und anderen „menschlichen“ und „tierischen“ wilden Tieren in Kamerun. Auch hier herrscht die Ansicht von der Gebundenheit des menschlichen Individuallebens des Gruppenmitgliedes an das eines tierischen Individuums „seiner“ Totemgattung. — A. MANSFELD, Urwald dokumente, Vier Jahre unter den Großflußnegern Kameruns (1908), S. 220—223, bei FRAZER II, S. 596—598.

Bei diesem dem Gefühl der Einheit zwischen Mensch und Totem entspringenden wechselseitigen Schutzverhältnis kann nun bald die eine, bald die andere Seite Übergewicht erlangen, während die reziproke Betätigung verblaßt. Es kann nämlich dem Totem als Beschützer die entscheidende Rolle zugeteilt werden oder der Mensch tritt vorzüglich als Beschützer seines Gruppenwesens auf.

a) Totem als Beschützer.

1. Dieser Schutz kann ein rein negativer sein, wie, daß z. B. die Hunde den Menschen des Hundetotems nicht beißen (SELIGMANN S. 450), oder wie oben (S. 497, Anm. 3) erwähnt, das Tier kein Übel „seinem“ Gruppenangehörigen zufügt.

2. Der Schutz kann aktiv und mehr oder weniger spontan sein. Das ist bei den „Schutzgeistern“ der Südsee¹ und Nordamerikas² der Fall. Besonders wird der Schutz zur Rache gegen Feinde, also Stammesfremde, und gegen Krankheit, also zur Erhaltung des Lebens, gebraucht. Auch hier liegt wohl der Gedanke zugrunde, daß das Leben eines Tiers der „eigenen“ Gattung und das des Menschen innerlich verbunden ist³. In Britisch-Columbia fehlt das reziproke Verhalten: der Mensch zeigt sich in der Regel nicht als Schützer des Totems. Wohl aber wird man Reste davon angesichts der dort überhaupt verhältnismäßig hochentwickelten Zustände in der Furcht vor der Rache des getöteten Tiers finden oder in der Fernhaltung gewisser Personen beim ersten Fischfang.

Die Erwartung, daß das Totem hilft⁴, zeigt auch der Umstand, daß verschiedene Wohltaten⁵ ihm zugeschrieben und daß „Zeichen“, Omen⁶ von ihm erwartet werden, ja dieser Gedanke fand seine besondere Ausgestaltung in den schon (S. 497) erörterten „Schutztieren“, denen wohl auch die totemistischen Schutzgeister (S. 1113) anzugliedern sind⁷.

3. Das Totem muß erst besonders zu Hilfe gerufen werden⁸. Daran schließt sich dann der Gedanke, daß es nötig ist, erst „Macht“ über das Totem zu erlangen, wenn es gefügig sein soll⁹. Man will seine Hilfe wie die von Menschen erzwingen. Und dazu bedarf es gewisser Handlungen und Zeremonien. Hier reicht das ursprüngliche „Einheitsgefühl“ nicht mehr aus, um

¹ RIVERS S. 176 ff., vgl. History II, S. 364 ff. — FRAZER II, S. 100.

² GOLDENWEISER S. 200, 204—205.

³ Vgl. die von FRAZER II, S. 596, zitierte Ansicht vom Nigerdelta, daß ein Mann auch vorübergehend während seines Lebens im Totemtier seinen Sitz haben kann.

⁴ FRAZER I, S. 20, besonders SELIGMANN S. 740, 742. Hier ist charakteristisch, wie die Ähnlichkeit der Erscheinung und der Gedanke der Nachahmung hervortritt.

⁵ FRAZER I, S. 22. Dahin gehört auch, daß die Leute des Fischgeiertotems reichlich Fische fangen (SELIGMANN S. 687), vgl. auch GOLDENWEISER S. 255, ferner RIVERS S. 160, 177.

⁶ FRAZER I, S. 22.

⁷ DE MARZAN gibt folgenden Bericht wieder: „Le totem (serpent) vint visiter la maison quand ma femme était enceinte... je sus par là que mon f.l.s vivrait“ (S. 402); man vgl. dazu das Einladen des Totems bei den Dschagga. — ANKERMANN S. 147. — Vgl. auch FRAZER II, S. 604.

⁸ FRAZER I, S. 39, z. B. vor der Jagd.

⁹ FRAZER I, S. 38. — ANKERMANN S. 149—150.

den Glauben auf die Hilfe des Totems aufrechtzuerhalten. Dieses Stadium kennzeichnet daher einen Verfallszustand des alten Totemglaubens.

b) Der Mensch als Beschützer.

Viel häufiger tritt der Mensch als Beschützer auf. Die Auffassung, daß er dem Totem seine besondere Aufmerksamkeit zuwenden muß, ist durchaus vorwiegend und oft ganz einseitig ausgebildet. Die Sorge für das Totem äußert sich in verschiedener Form.

1. Auch hier wird man das rein negative oder passive Verhalten mit Recht an die Spitze stellen und als das ursprüngliche betrachten dürfen. Es besteht in der Schonung des Totems. Darin verschwimmt dieses Verhalten mit dem gleich weiter unten zu behandelnden Tabu. Es unterscheidet sich von letzterem dadurch, daß es ein Verbot ist, das nur an dem Gruppenwesen haftet, und daher für andere, außer Angehörigen der Gruppe, nicht verbindlich ist. Vor allem bezieht es sich auf das Töten und die oft damit verbundene Pflicht zur Vollziehung der Blutrache für das getötete Tier¹. Aber auch das bloße Berühren, ja das Anschauen des Totems, geschweige denn das Verletzen ist mitunter verboten². Es läge nahe, auch das Verzehren des Totems hier mit einzubeziehen. Allein ich glaube, das Essen wird als eine vom Töten ganz verschiedene Handlung von besonderer Bedeutung von den Primitiven aufgefaßt. Daher mag es angezeigt sein, im Zusammenhang mit dem Tabu davon zu sprechen.

In ähnlicher Weise wie das Tier nicht berührt, gejagt oder getötet werden darf, so ist auch eine Verletzung oder der Gebrauch (bei Pflanzen) verboten. Früchte dürfen nicht gepflückt werden, das Holz darf man nicht zum Bau verwenden, und es muß von der betreffenden Totemgruppe ein Ersatzmittel gebraucht werden³.

Trotz der theoretischen Scheidung zwischen Tötungs- und Eßverbot bedingen sie sich gegenseitig zu sehr, als daß im einzelnen Fall mit Sicherheit festzustellen wäre, ob es sich um Schutz oder Tabu handelt⁴.

2. Aktives Eintreten und positive Begünstigung des Totems. Dazu wäre nicht bloß die Vollziehung der Blutrache, sondern auch das Beweinen und Begraben sowie die Versöhnung des beleidigten Totems zu rechnen⁵. Als eine Variante dieser „Begünstigung“ ist das Füttern⁶, Fangen, Hal-

¹ Vgl. z. B. SELIGMANN S. 451; vgl. FRAZER I, S. 8 ff. — ANKERMANN S. 146.

² ANKERMANN S. 145.

³ Z. B. statt der Nipapalme die Wedel der Sagopalme zum Eindecken des Daches, oder statt Pandanus für Matten werden Bananenfaseren verwendet, oder man darf nicht Bambus gebrauchen. — FRAZER II, S. 36—37.

⁴ Vgl. RIVERS S. 161: „A man of a division who may not eat a certain animal may also not kill it.“

⁵ FRAZER I, S. 14 ff., 18; II, 56. — DE MARZAN (S. 403) berichtet über das Begräbnis eines Gründlings, der aus einem Wasser haltenden Bambus gefallen und verendet war. — SELIGMANN. — ANKERMANN S. 146—147.

⁶ Hierher gehört das Füttern der Hunde, nicht mit Abfällen, sondern mit Menschennahrung, bei den Elewa, einem Süd-Massim-Stamm, Neuguinea. Es wird gesagt, daß die Hunde „ihre“ Menschen nicht beißen; SELIGMANN S. 450. — Ein ganz anderes Verhalten schlagen die Leute eines Hundetotems in Santa Cruz ein: Sie dürfen von ihrem Essen den Hunden nichts geben;

ten¹ und die Züchtung² des Totems zu betrachten. Aber zunächst ohne wirtschaftlichen Nutzzweck.

3. Erst später knüpft sich daran die Idee, wirtschaftlich Nutzen zu ziehen³. Dahin gehören die Veranstaltungen von Zauberriten, um die Nahrungsversorgung⁴ zu sichern⁵, sowie auch besonders die Zeremonien für das Gedeihen des Totems unter den zentralaustralischen Stämmen⁶. Sie beziehen sich teils auf tierische, teils auf pflanzliche Totems (vgl. darüber S. 1099).

Wenn wir annehmen, daß die Züchtung von Haustieren und Kulturpflanzen aus besonderen, „praktischen“ Varianten der oben geschilderten Gedankengänge abzweigte, so haben wir es da auch mit einem Fall von „Variierung der Richtung“ zu tun (vgl. oben S. 497)⁷.

4. Während wir soeben einer Abzweigung nach dem wirtschaftlichen Gebiet die Aufmerksamkeit zugewendet hatten, finden wir auf der anderen Seite eine Ausbildung des religiösen Gehaltes des ursprünglichen Totemismus weiter entwickelt. Das sind die Fälle, in denen es zu einer Verehrung des Totems kommt, wie z. B. in Britisch-Columbia für das erlegte Tier⁸, oder wo dem Totem „Opfer“⁹ dargebracht werden (vgl. S. 508).

3. Tabu.

a) Unbedingtes Verbot.

Tabu ist ein Verhalten, das — wenn es sich um ein totemistisches Tabu handelt — dem Totemwesen gegenüber eingeschlagen wird. Das Totemwesen gilt ja als Klangenosse und beansprucht als solcher Schutz. Aber es ist ein Klangenosse eigener Art und erfordert daher auch ein besonderes Verhalten¹⁰.

RIVERS S. 165, und History I, S. 220, nach W. JOEST bei BAESSLER, Neue Südseebilder (1900) S. 381. Auch darf ein Mann kein Wort aussprechen, das einen Bestandteil des Namens seines Totemtiers ausmacht. Hier sind also Tabugedanken, von denen weiter unten die Rede sein wird (S. 506), übermächtig geworden.

¹ Besonders von Vögeln in den polynesischen (FRAZER S. 174 — Tahiti) und mikronesischen Gebieten (Fregattenvogel, vgl. HAMBRUCH, Nauru [1914], S. 281).

² FRAZER I, S. 14.

³ ED. HAHN, Die Entstehung der Pflugkultur (1909), S. 183—184, führt die wirtschaftliche Verwendung unserer Haustiere wohl auf ein Halten derselben als „heilige Tiere“ zurück, lehnt aber das Hereinspielen totemistischer Ideen dabei ab. Mir scheint, daß gerade ein solches Halten „heiliger Tiere“ sich aus Resten totemistischen Denkens herleiten kann. Die Stellen bei FRAZER (I, S. 23, 217; IV, S. 20—21) scheinen meine Ansicht zu stützen.

⁴ In Britisch-Columbia erstrecken sich diese Riten zunächst auf das Totemtier, weil es hilft. Aber das Jagdzeremoniell steht mit dem Totemismus in keinem Zusammenhang. GOLDENWEISER S. 204, 207.

⁵ Dahin gehören die Zauberei, um den Ertrag von Sago und Kokosnuß zu fördern. FRAZER II, S. 31; IV, S. 19.

⁶ GOLDENWEISER S. 204 (Aranda).

⁷ VAHINGER spricht in einem solchen Fall treffend von Überwucherung des Mittels über den Zweck (Die d. Philos. in Selbstdarst., 1921, S. 19).

⁸ GOLDENWEISER S. 204 (Lillooet).

⁹ ANKERMANN S. 147.

¹⁰ Das Tabu kann nicht als eine Folge der Abstammung angesehen werden. Beim totemistischen Tabu fehlt auch häufig der Abstammungsglaube. Dafür sind aber andere Beziehungen zum Totem auf Grund der Einheit mit ihm vorhanden. — Vgl. RIVERS (S. 158—160) bezüglich seiner Untersuchungen über den Totemismus auf Samoa.

Ein solches wird Objekten gegenüber eingeschlagen, von denen etwas zu befürchten oder zu erwarten ist.

Bezüglich des Zusammenhanges von Tabu und Gruppe sind die Nachrichten O. DEMPWOLFF's über die Hehe¹ wertvoll. Schon das Wort *mulongo* (die Sippe), „steht in enger Beziehung zu dem Begriff *mutisilo* (die Vermeidung)“. Dieser sprachliche Zusammenhang wird unterstützt durch folgende Schilderung eines Wahehe (S. 101): „Mit der Vermeidung hängt die Sippe eng zusammen, nämlich mit dem Ding, das die Vorfahren vermieden haben, als Sippe und Vermeidung entstanden sind.“ Charakteristisch ist die Begründung: „In früheren Zeiten versuchten die Menschen allerlei Dinge zu essen; wenn jemand merkte, er bekam davon Ausschlag, so nannte man dies eine Vermeidung.“ Der Mann erklärt also die Entstehung des Tabus aus der Sanktion, aus der Strafe, die für die Übertretung des Tabus verhängt ist. Das Tabu dient dazu, um einer Gefahr auszuweichen. Damit ist wohl die allgemeine Quelle für das Tabu gekennzeichnet.

Die Gefahr ist eine teils wirkliche, teils eingebildete — von unserem Standpunkt aus gesehen. Was eine Gefahr ist, hängt ganz von den Ansichten über den Zusammenhang der Erscheinungen ab. Jedenfalls weichen die Ansichten der primitiven Denker völlig von den unserigen ab².

Wir müssen annehmen, daß Gefühle der Scheu an verschiedene sinnfällige Erscheinungen anknüpfen, an Angst, die aus der Erkenntnis der Gefährlichkeit gewisser Objekte und Handlungen hervorging. Der hemmende Einfluß solcher Gefühle auf den Bewußtseinsverlauf ist bekannt³. Es werden „Zwangsgefühle“ verursacht, die sich aber von pathologischen Zuständen dadurch unterscheiden, daß hier das Bewußtsein des Zwanges fehlt, das bei den pathologischen Erscheinungen vorhanden ist⁴.

Aus solchen mit der Scheu verknüpften Hemmungen ergibt sich ein Meiden und Aus-dem-Wege-gehen gegenüber dem betreffenden Objekt. Derartige Hemmungen haben aber eine außerordentliche soziale Betonung. Denn für alle Mitmenschen in derselben Umgebung ist die Gefahr die gleiche. Einerseits durch Warnung, anderseits durch Nachahmung verbreitet sich eine solche Hemmung. Dadurch wird die Allgemeinheit interessiert. Für das Tabu ist die Beziehung zur Allgemeinheit wesentlich. Da das Verhalten fortgesetzt und gemeinsam eingehalten wird, entsteht eine Sitte.

¹ Bäßler-Archiv 4 (1914), S. 100—101.

² Vgl. C. READ, The Condition of Belief in Immature Minds, Brit. Journ. of Psych. 6, 34 (1914), S. 304 ff.: Das Denken verläuft in Analogieschlüssen, das Emotionelle und sozial Suggestive überwiegt. — Vgl. meine „Lieder und Sagen aus Buin“, S. 310 ff., auch S. 18 und 64, ferner Bd. III meiner Forschungen auf den Salomo-Inseln, S. 75.

³ Vgl. besonders MÜLLER-FREIENFELS, Das Denken und die Phantasie (1916), S. 276.

⁴ Vgl. STÖRRING, Vorlesungen über Psychopathologie, S. 298. — Auch S. FREUD, Das Tabu, Imago, 1 (1912), S. 327—328, und 2 (1913), S. 225—226, ist der Erscheinung des Tabus von seinem Standpunkte aus nahegetreten. Er meint, es sei den Seelenregungen der „Wilden“ überhaupt ein größeres Maß von Ambivalenz zuzugestehen, als bei den heute lebenden Kulturmenschen normalerweise aufzufinden sei. — In bezug auf die Übereinstimmungen zwischen Neurotikern und Primitiven findet bei ersteren ein pathologisches Zurückfallen in primitive Denkprozesse statt, bei letzteren ist ihr Denken hingegen durch eine primitive, d. h. mangelhafte, Erfahrung bedingt — möchte ich gegen FREUD einwenden.

Wir haben also im Tabu eine erste sittliche Beschränkung, eine Moral, die am Objekt haftet. Man hat noch nicht gelernt, die Handlung vom Objekte loszulösen und unabhängig davon zu beurteilen. Die Wertung nach abstrakten Maßstäben hat noch nicht eingesetzt, die Maßstäbe sind noch konkret, wirklichkeitsgebunden, greifbar.

Es handelt sich hier um eine Gemeinschaftsmoral zur Erhaltung des Daseins der Gruppe. Und dadurch unterscheidet sich Tabu wesentlich von *mana*. Letzteres hat keinerlei soziale Tragweite¹. Außerdem bedingt Tabu ein gewisses Verhalten, *mana* dagegen ist eine Theorie über das Vorhandensein von Kräften, ohne ein Unterlassen oder Handeln herauszufordern.

Mit dem ursprünglichen Gefühl der Scheu verbinden sich auch Gefühle der Ehrfurcht². Sie sind der Ausdruck eines Bangens, an das sich der Neid knüpft³, selbst nicht im Besitze der „Macht“ zu sein. Sich mit dieser Macht auf guten Fuß zu stellen, ist das Nächste. In dem Maße als des Menschen Einsicht und Kenntnis seiner Kräfte wächst und er ihre Begrenzung kennen lernt, versucht er durch verschiedene Mittel den Gefahren zu begegnen.

Die Weiterbildung des Tabus geht ihre eigenen Wege. Das Tabu wird zur Quelle der Zeremonien und religiösen Kulte. Unter höher entwickelten Primitiven stirbt der Totemismus ab, das Tabu aber wird selbständig weiter gebildet. Manchmal überwuchert es das ganze Denken⁴.

Die Vorstellung, etwas meiden zu müssen, knüpft ursprünglich ganz besonders an den Vorgang der Nahrungsaufnahme an, an die Objekte, die dabei in Betracht kommen. Es ist klar, daß der Akt der Nahrungsaufnahme mit ganz besonderer Scheu betrachtet wurde, wenn man überlegt, welche Folgen die Nahrungsaufnahme für das Leben hat: nicht nur sättigend und stärkend, sondern auch berauschend oder vergiftend. Nun spielen bei den Primitiven die Organgefühle eine sehr große Rolle. Vielfach wird Angst durch körper-

¹ EDVARD LEHMANN und K. TH. PREUSS, Über das Verhältnis von Mana zu Tabu, vgl. Arch. f. Religionswiss. 13 (1910), S. 424. Die soziale Beziehung des Tabus scheint von beiden ignoriert worden zu sein.

² VAN GENNEP gibt den Ausdruck *fady* oder *faly* = *tabu* im Madagassischen (Tabou et Totemisme à Madagascar, Paris 1904) wieder mit: „Sacré, prohibé, interdit, incestueux, de mauvais augure“ (S. 12). S. 23 sagt er: „Le véritable sens de *fady* est donc celui de: dangereux, toutes les autres notions d'interdit, prohibé, incestueux, de mauvais augure n'en sont que des nuances.“ Und S. 29: „*Fady* a une portée surnaturelle sociale et non pas seulement individuelle, il en est de même des sanctions.“ Obwohl wir es auf Madagaskar mit einer verhältnismäßig sehr hochentwickelten Kultur zu tun haben, wo die Tabuvorstellungen zu einer das ganze Leben überwuchernden Ausgestaltung gelangt sind, ist die innere Art des Tabus doch im wesentlichen gleich geblieben.

³ Vgl. STÖRRING, Psychologie des menschlichen Gefühlslebens (1916), S. 241.

⁴ GOLDENWEISER S. 198 ff., besonders S. 200—201, 203. — Vgl. auch RIVERS bezüglich der Salomonen S. 168. Auf den Fiji-Inseln übernimmt der Häuptling der Gruppe das Pflanzen der ersten Yams und Taro und ißt auch als erster die Erträge. RIVERS a. a. O. — Bezüglich der Karolinen MÜLLER-WISMAR, Yap, die vielerlei Beschränkungen im Essen gelegentlich von Festen und Verrichtungen verschiedener Art. — Ist schon bei den Indianern von Britisch-Columbia die Tabuierung systematisch ausgedehnt auf Gebrauchsgegenstände (Harpune), Tanze, Gesänge, Rufe, Schnitzereien usw. (GOLDENWEISER S. 213), und bildet die Grundlage für Eigentumsansprüche, so ist sie auf Madagaskar in religiöser Richtung zu einer wucherischen Entfaltung gebracht; vgl. VAN GENNEP a. a. O., S. 306 ff., und Folk-Lore 22 (1911), S. 96.

liche Veränderungen ausgelöst¹. Gerade bei der Nahrungsaufnahme mußte sich die Beziehung zwischen Mensch und Außenwelt besonders geltend machen. Denn hier kommt eine eigenartige Verbindung körperlicher Art in Betracht².

So sehen wir denn vor allem Verbote des Essens³. Und diese knüpfen sich an das Totemwesen als Mitglied der Gemeinschaft. Denn daß das Gruppenmitglied nicht verzehrt wurde, kann wohl als Regel angenommen werden⁴.

Zweifellos wird man Beziehungen zwischen dem Verzehren der eigenen Gruppenangehörigen und dem Verzehren des Totems bzw. dem Verbote solchen Verzehrens annehmen dürfen. Andererseits dürften Beziehungen zwischen dem Verzehren und dem geschlechtlichen Verkehr (vgl. oben S. 561, Anm. 4) dem Verbot des Inzests von den Primitiven vorgestellt werden. Jedenfalls war also der Akt der Nahrungsaufnahme der konkrete Ausgangspunkt für mancherlei Nachdenken und daran geknüpfte Beziehungen⁵. An ihn knüpft sich also die Binnenmoral.

Die Ansicht, daß das Tabu das Ursprüngliche war und das Totem sozusagen als Geschichte hinzuphantasiert wurde, hat nicht viel für sich. Dadurch würde die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier, die eine entscheidende Rolle im Totemismus spielt, nicht aufgeklärt werden. Aus dem Meiden einer gewissen Nahrung lassen sich nicht so weitgehende Folgerungen ableiten. Außerdem handelt es sich bei vielen Totems gar nicht um Tiere und Pflanzen, die als Nahrung irgend in Betracht kommen. So daß also der sekundäre Charakter ihres Verbotes als Speise offensichtlich ist. Bei den Raubtieren könnte man das Speiseverbot allerdings daraus ableiten, daß man sie nicht verzehrte, um von ihnen nicht verzehrt zu werden. Außerdem gibt es aber viele Tabus, die wahrscheinlich nie mit Totemismus etwas zu tun hatten.

Das Speisetabu bringt nun tatsächlich eine Schonung des Totems mit sich. In den Erscheinungen des Lebens, wie wir sie bei den Primitiven vor Augen bekommen, ist es allerdings schwer, zu sagen, wo eine Schonung des

¹ Vgl. STÖRRING S. 10. — Über die Rolle der Nahrungsaufnahme bei Primitiven vgl. N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens* (1916), S. 64.

² Das Essen der Frau wird oft als Empfängnis gedacht. FRAZER I, S. 577. — Vgl. auch FOY im *Arch. f. Religionswiss.* 15 (1912), S. 504.

³ Eine sehr rationalistische, offenbar nachträglich erfundene Erklärung für das Eßverbot finden wir bei den Baganda. Ihre Ahnen hätten einmal von dem verbotenen Tier genossen und seien davon erkrankt. Seitdem gilt das Tier als nachteilig und deshalb habe man es zum Totem gemacht. ROSCOE, *Journ. R. Anthr. Inst.* 31 (1901), S. 118—119, und GOLDENWEISER S. 253.

⁴ Unter Umständen werden allerdings auch die Angehörigen der eigenen Gruppe verzehrt, worauf FRAZER IV. S. 260, hinweist. Allein das muß als Ausnahme gelten. Sie mag bei Stämmen in Victoria (Australien) durch Knappheit an Lebensmitteln begründet werden. Es ist jedenfalls auffällig, daß bei diesen Stämmen, bei denen die eigenen Angehörigen auch verzehrt werden, das Totem nicht Tabu ist, sondern auch gegessen werden darf. Daraus ersieht man ganz deutlich, wie das Totem als Angehöriger der Gruppe ebenso wie ein Gruppen-genosse behandelt wird. — Vgl. HOWITT, *Native Tribes of South East Australia*, S. 247, und FRAZER S. 461; vgl. auch SELIGMANN S. 444—445.

⁵ Vgl. noch FRAZER I, S. 73 ff., besonders I, S. 119—120, und III, S. 525 ff., auch II, S. 599, bezüglich Pflanzen, FRAZER II, S. 36—37. In Verbindung mit dem Essen wird auch die Berührung mitunter verboten, „weil die Mutter durch das Totem empfangen hat“. — RIVERS S. 173, 174.

Totems im Sinne einer Beschützung festzustellen ist und wo es sich um ein reines Speisetabu handelt. Diese beiden Gesichtspunkte verschwimmen ja auch von vornherein in einander. Erst später ist ihre Scheidung deutlich geworden und hat zu verschiedenen Weiterbildungen geführt.

In der Wirklichkeit sehen wir denn auch die verschiedensten Variationen. Manchmal ist nur verboten, das Totem zu essen¹, manchmal darf es nicht getötet werden, mitunter darf derjenige, dem das Essen des Totems nicht erlaubt ist, es auch nicht töten². Oder das Eßverbot wird durch ein Verbot des Berührens ersetzt, weil das Totem überhaupt nicht eßbar ist³.

Es kommt auch zu einer Übertragung des Tabus, und zwar teils auf Menschen, wie die Gattin, welche das Totem des Mannes nicht essen darf⁴, teils durch das Tabuobjekt selbst auf anderes, das mit ihm in Berührung gekommen ist⁵.

Wo zusammengesetzte Totems sind, finden wir auch eine Kombinierung der Tabus⁶. Parallel mit den partiellen Totems laufen auch die partiellen Tabus⁷, die Fälle nämlich, in denen nur Teile von Tieren oder Pflanzen tabuiert sind. Zu dieser mit dem Verfall des Totemismus Hand in Hand gehenden Abschwächung des Tabus gehören auch gewisse Linderungen in der Strenge des Tabus. Z. B. wenn der Mann, der einen Fisch, der für ihn Tabu ist, gefangen hat, ihn an einen anderen Mann, für den er nicht Tabu ist, weitergeben darf⁸. Auch gewisse Stufen in der Respektierung des Tabus⁹ sind hieher zu rechnen. Sie hängen wohl mit dem zusammengesetzten Totemismus zusammen, könnten aber auch aus der Übertragung durch Kontakt mit dem Totem (vgl. oben) abgeleitet werden. Es tritt besonders bei der Kombinierung von Tier- mit Pflanzentotems in Erscheinung, daß das Verzehren des Tiertotems streng verboten wird, während der Genuß des angegliederten Pflanzentotems gestattet oder nur durch geringe Beschränkungen beeinträchtigt ist¹⁰.

Dafür, wie das Tabu in Verfall geraten kann und nur mehr von der konservativen Schicht in der Gruppe, den Häuptlingen, beachtet wird, hat

¹ „When a whole family, parents, children, and childrens children believe that their external souls are in a certain species of animals and for that reason abstain from killing, eating or injuring the creatures.“ FRAZER II, S. 599. — Töten, aber nicht essen; vgl. SELIGMANN S. 451; ferner ANKERMANN S. 146.

² RIVERS S. 161 (Tikopia); vgl. auch ANKERMANN S. 145—146.

³ RIVERS S. 174. Wenn es sich um nicht eßbare Früchte handelt, darf der Baum, an dem die Totemfrucht wächst, nicht berührt werden.

⁴ FRAZER II, S. 30.

⁵ ANKERMANN S. 132. Verbot, das Fleisch eines Tiers zu genießen, das von dem Totemtier getötet wurde.

⁶ Die Tabus erstrecken sich auf verschieden große Gruppen. Die Wildkatze ist z. B. für den ganzen Stamm der Aranda Tabu. GOLDENWEISER S. 197; vgl. auch STREHLOW I, S. 167—168.

⁷ Sie können sich z. B. auf Untergattungen erstrecken, wie weiße Schweine, während andere Schweine erlaubt sind. SELIGMANN S. 451.

⁸ RIVERS S. 161 (Tikopia).

⁹ FRAZER I, S. 47—48; vgl. Journ. R. Anthr. Inst. 14, S. 350.

¹⁰ RIVERS S. 165—166 (z. B. nicht ausgraben).

RIVERS eine konkrete Beobachtung beigebracht¹. Ebenso kann das Speisetabu auf gewisse Gelegenheiten, wie die Einführungszeremonien, beschränkt werden².

Die Verfallserscheinungen des Tabus werden wir teils auf Wanderungen und lange Kriegezeiten, teils auf das Aufkommen neuer Ideen und ihre Vermengung mit alten Vorstellungen zurückführen müssen. Wo dagegen das Leben weniger gestört wurde, da stellt sich ein Perseverieren in den alten Gedankengängen ein. Die ganze Vorstellungswelt wird durch einige Ideen infiziert und überwuchert, wie in Madagaskar bezüglich des Tabus oder in Australien mit den eigentlich totemistischen Gedankenkomplexen.

b) Bedingtes Verbot.

a) Zeremonielles Essen (Respektierung).

Als eine besondere Variante des Speisetabus ist das zeremonielle Essen zu betrachten. Obwohl es zunächst das Gegenteil von einem Verbot zu sein scheint, ist darin doch wohl nichts anderes als ein bedingtes Verbot zu erblicken, ein Verbot nur, das Ausnahmen, und solche bloß unter gewissen Sicherungen, zuläßt³.

Auch das Essen des Totems bei den zentralaustralischen Stämmen werden wir hieher rechnen dürfen. Es gilt hier als Ausdruck für die Einheit mit dem Totem⁴. Diese Vorstellung hat hier zu besonderen Ergebnissen geführt. Bei den Aranda und Loritja gilt das Totemtier oder die Totempflanze als „älterer Bruder“, und aus diesem Grunde wird dem Totemisten eine „schonende Behandlung“ des Totemwesens zur Pflicht gemacht (STREHLOW I, 2, S. 58). Es ist also die Idee des Schutzes des Totems, die hier entscheidend zu sein scheint. Bei diesen Bestimmungen zeigt sich, daß man ein Kompromiß zwischen Respektierung und praktischem Nutzen eingeschlagen hat. Wirtschaftliche Gedanken sind hier vorhanden, die aber in den Gebieten strengen Tabus abgelehnt werden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die weniger günstigen klimatischen und geographischen Faktoren die in die Zentralaustralier hereingebrachten oder unter ihnen aufgekommenen Tabuideen im Sinne einer wirtschaftlichen Korrektur beeinflußt haben.

Dieses Kompromiß äußert sich darin, daß das Totem nicht ohne weiteres getötet⁵ oder gegessen werden darf, sondern nur unter gewissen Voraus-

¹ RIVERS S. 164 (Tikopia) berichtet: „The case of the turtle appeared to be exceptional in that, while especially sacred to the *tafua* (Gruppe) it was prohibited to all the chiefs, but might be eaten by the common people of the other three divisions. It turned out however that the removal of the prohibition so far as the common people is concerned was quite recent and that the abstention of the chiefs was due to their greater conservatism.“

² FRAZER I, S. 40.

³ Vgl. GOLDENWEISER S. 225—226: „Positive regulations referring to the killing and eating of animals.“ — In Analogie mit dem zeremoniellen Essen steht das zeremonielle Züchten, wie in Australien; vgl. besonders FRAZER I, S. 117.

⁴ FRAZER I, S. 120 ff. — Dazu gehören auch die von TRILLES („Anthropos“ IX [1914], S. 639) beschriebenen Zeremonien. — Vgl. ANKERMANN S. 151—152, die stark an ähnliche australische Erscheinungen erinnern bei FRAZER.

⁵ Die Moskitos darf der Angehörige des Moskitototems nur wegscheuchen, nicht töten; STREHLOW I, 2, S. 59.

setzungen und Sicherungen. Diese bestehen nun entweder darin, daß das Töten nur auf gewisse Arten¹ verboten ist oder nur auf eine bestimmte Weise gestattet wird² (rituelles Töten). Beim Verspeisen soll vor allem Unmäßigkeit im Genuß vermieden werden³. Damit verbindet sich eine gewisse Askese dem Totem gegenüber, indem z. B. Angehörige des Fischtotems nicht nur wenige Fische essen dürfen, sondern auch schlechte, stinkende Fische (STREHLOW a. a. O., S. 59). Wenn der Vollmond von den Totemgenossen nicht lange betrachtet werden soll, so liegt ein sehr interessantes Versagen der Naturfreude darin. Die Leute des Wassertotems müssen mäßig im Genuß von Wasser sein, wenn es aber regnet, so sollen sie sich nicht in einer Hütte unterstellen, sondern müssen sich dem Regen aussetzen (STREHLOW a. a. O., S. 59, Anm. 1). Aus diesem letzteren Beispiel ersieht man, daß es eigentlich nicht die Mäßigkeit selbst ist, sondern die damit verbundene Askese, eine gewisse Selbstbeherrschung dem Totem gegenüber, was gefordert wird. In diesem Sinne ist oft auch der Genuß nur einzelner Teile des Totemtiers gestattet, z. B. des Kopfes, der Füße, der Leber des Känguruhs für seine Totemangehörigen, während der Rest des Fleisches an andere, fremde Leute abgegeben werden muß. Oder es werden gewisse Teile gemieden, wie Schwanz und Fett des Känguruhs⁴. Auch daß der Genuß nur auf gewisse Art erlaubt, auf gewisse Gelegenheiten beschränkt ist oder nur unter Anteilnahme der Gesamtheit zugelassen wird, gehört hieher⁵. Auch im letzteren Falle, wo die Gesamtheit die Verantwortung für den Genuß des Totemwesens übernimmt, spielen vielleicht asketische Ideen herein⁶.

Aus dem Schutzverhältnis, in dem die Gesamtheit dem Totemwesen gegenübersteht, ergibt sich dort, wo wirtschaftliche Fürsorge wegen der örtlichen Lebensbedingungen in den Vordergrund tritt und wo ein engerer sozialer Zusammenschluß der Klans Platz gegriffen hat, die besondere Sorge der Totemgruppe für ihr Totem mit einer bestimmten Nutzabsicht für den ganzen Stamm.

¹ Ein Känguruh soll von seinen Totemleuten „schonend“ getötet werden, man soll es nicht auf die Nase schlagen, sondern ihm nur Schläge in das Genick versetzen; STREHLOW I, 2, S. 58.

² Beim Speeren des Emus müssen die Totemgenossen das Vergießen des Blutes vermeiden oder doch das Blut abwischen; STREHLOW I, 2, S. 58—59.

³ Von den Emueiern dürfen die Leute des Emutotems, wenn sie mehrere Eier finden, jeder immer nur ein Ei essen; STREHLOW I, 2, S. 59.

⁴ STREHLOW a. a. O., S. 58—59, und GOLDENWEISER, S. 197, 203.

⁵ Das Verzehren des Totemtiers durch den Klan würde als ein Ausfluß dieser Zurückhaltung gegenüber dem Totemwesen als Totemgenossen anzusehen sein. Auch beim Verspeisen des Totemtiers ist von der Vereinigung mit dem Totem die Rede. — FRAZER's Erklärung (I, S. 121) möchte ich daher ablehnen. — In der Ablehnung von ROBERTSON SMITH möchte ich nicht so scharf sein wie REUTERSKIÖLD (Speisesakramente, S. 3ff., 76). — Faßt man das zeremonielle Verzehren eines Tiers als mit dem Totemismus in Zusammenhang stehend auf, so kann es doch nur als eine Variante betrachtet werden, die sich aus bereits verfallendem Totemismus herleitet. — Damit werden auch S. FREUD's Folgerungen illusorisch, der seine Theorie auf das Verzehren des Totemtiers stützt, also im wesentlichen den veralteten Anschauungen von ROBERTSON SMITH folgt (Imago, 1 und 2).

⁶ Vgl. TRILLES, Le Totémisme chez les Fan („Anthropos“, Anthropos-Bibliothek I [1912], 4) und ANKERMANN S. 151—152.

Die Pflege des Totems wird in einem weiteren Gesamtinteresse des Stammes ausgestaltet. Dieses Gesamtinteresse ist zunächst auf Gegenseitigkeit aufgebaut. Jede Gruppe hat die Sorge für ihr Totem übernommen (FRAZER I, S. 104—111). Diese Wechselseitigkeit ist übrigens keine isolierte Erscheinung; wir finden sie bei australischen Stämmen nicht nur auch in bezug auf Heiratsordnungen, sondern auch in der Vorbereitung der Jünglingsweihen der einen Gruppe für die andere¹.

Eigenartig sind die von HOCART („Anthropos“, IX [1914], S. 737) geschilderten *vutiyadha*-Beziehungen der Dholo-Stämme auf den Fiji-Inseln. Die *vutiyadhas* sind dem Klan oder Stamm durch den Ahnen besonders erworbene Zusammenstellungen von Speisen, die an „zusammengesetzte Totems“ erinnern (vgl. oben S. 1102). Sie werden von den Ahnen in ähnlicher Weise hergeleitet wie die Ausstattung mit Harpune, Lebenswasser u. dgl. bei den nordwest-amerikanischen Indianern².

Die besonderen Beziehungen einer Gruppe zu einer Art Wesen³ leiten natürlich zur Annahme einerseits der Existenz besonderer Beeinflussungsmöglichkeiten, anderseits der Begabtheit der Gruppenangehörigen mit solchen Beeinflussungsmöglichkeiten hin. Damit hängen die „magischen“ Vorstellungen, die an diese angenommenen Möglichkeiten von Beeinflussungen geknüpft werden, zusammen, vor allem das *mana*⁴, mit dem die Totemisten oft ausgestattet erscheinen, die Zauber und Orakel, die sie geben können.

Wesentlich für das Tabu ist aber die Selbstbeschränkung, die sich manchmal bis zu einer Art primitiven Askese⁵ erweitert. Wir sehen in dem Tabu sittliche Mächte nach Ausdruck ringen, in einer durchaus sachgebundenen Form. So wie das gesamte Denken an die unzerteilte Wirklichkeit des Eindrucks einer Erscheinung gebunden ist, so äußern sich auch die sittlichen Mächte in diesen streng an der Dinglichkeit haftenden Verboten. Die sittlich soziale Bedeutung tritt besonders charakteristisch in den australischen (zau-berischen) Veranstaltungen zur gegenseitigen wirtschaftlichen Hilfe hervor.

¹ FRAZER I, S. 409, 427.

² Neben den Stämmen mit *vutiyadha* gibt es Stämme, die ein „Geisttier“ haben, ja bei einzelnen Stämmen kommt neben dem *vutiyadha* noch ein „Geisttier“ vor. Die *vutiyadhas* sind, wie es der Ernährungsweise der Leute entspricht, größtenteils vegetabilischer Natur, die Geister aber Tiere. Letztere dienen auch als Kriegsomen, die *vutiyadhas* jedoch, worauf HOCART besonderes Gewicht legt, nicht. Die sozialen Verhältnisse bei den Fiji-Leuten, wo es sogar ein sehr ausgebildetes Häuptlingtum gibt, sind verhältnismäßig weit fortgeschritten, so daß man da nicht etwas wie „reinen“ Totemismus erwarten kann. HOCART hat zweifellos recht, wenn er von zwei Varianten eines — wie ich hinzusetzen möchte — „in Auflösung begriffenen“ Totemismus spricht. Es gibt viel mehr als diese zwei Varianten. — Ob nun auch die zusammengesetzten Totems in Neu-Guinea etwas Ähnliches sind, wie die von Fiji, wie HOCART vermutet, wird erst zu überprüfen sein. — Unbedingt beistimmen muß man HOCART zu seinem Wunsche, daß der Name „Totem“ in Feldberichten vermieden werden möge, dafür aber durch eine um so eingehendere Beschreibung ersetzt werde.

³ Bezüglich Torres Straits, Amerika und Afrika, vgl. noch FRAZER I, S. 131—133, und ANKERMANN S. 149—150.

⁴ Vgl. RIVERS, History I, S. 154, 157, 243—244.

⁵ Vgl. dazu auch die von FRAZER I, S. 50, aufgeführten Fälle.

ß) Opfer.

Das Opfer steht dem totemistischen Gedankenkreise fern. Es hat seinen selbständigen Weg wohl von den Gaben genommen, die dem Verstorbenen mitgegeben und dargebracht wurden, also vom Ahnenkult, der zunächst als „eine Fortsetzung sozialer Pflichten und Gewohnheiten über das Grab hinaus“ angesehen wird¹.

Es stellte sich aber eine Berührung mit totemistischen Gedanken dadurch ein, daß die Toten die Ahnen sind, von denen die Gruppe ihren Ausgang genommen zu haben behauptet. Aus einer solchen Gedankenverbindung werden die den Totenwesen dargebrachten Gaben verständlich. Sie hängen eng mit dem Schutz zusammen, den man den Totenwesen angedeihen läßt. Dahin gehört das Füttern der Krokodile, das SELIGMANN von den Kubiri am Kap Nelson berichtet², und das gedanklich mit dem (S. 497) erwähnten Füttern der Hunde in eine Reihe zu stellen ist. Ebenso ist auch das „Opfer“ an den Leopard bei den Tschwidens von der Goldküste³ nichts weiter als ein solches Füttern. Auch die von ANKERMANN (S. 147) zusammengestellten Beispiele sowie FRAZER's Fälle (I, S. 14) sind einfach als solche Fütterungen anzusehen. Anders wären schon die von RIVERS (S. 169 und History I, S. 337) angeführten Darbringungen zu werten, bei denen Hilfe und Vorteil bestimmter Art erstrebt wird.

Von den „Opfern an das Totem“ muß man das „Opfern des Totems“ unterscheiden. Bei vielen totemistischen Stämmen ist das Töten und Verzehren des Totems nicht verboten, andere Seiten des totemistischen Gedankenkomplexes sind ausgestaltet. Gewöhnlich findet man dann gewisse Beschränkungen oder Zeremonien mit dem Töten oder Verzehren verknüpft. So ist es bei den Bechuana und bei vielen nordamerikanischen Stämmen üblich, wenn man das Totemtier getötet hat, sich nachher zu entschuldigen⁴. An diese Entschuldigungen knüpfen sich bei den Outaouak „Opfer“ für das Tier durch das Tier, d. h. durch Darbringung (zeremonielles Verzehren) des Fleisches des erlegten (individuellen) Tiers entschuldigt man sich bei dem Tier (als Gattung). Auch andere Arten von „Opfern“ des Totems stellen sich als Formen eines zeremoniellen Verzehrns dar, so die „Totemopfer“ der Bini⁵. Denn die Suppe, die genossen wird, rührt vom Totemwesen her⁶. Daß, wie NIGMANN⁷ berichtet, eine Vermeidung durch Opfer „abgelöst“ werden kann, weist darauf hin, daß bei einem anderen Stamm wirkliche Opferhandlungen vorgenommen werden

¹ ANKERMANN, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Zeitschr. f. Ethn. (1918), S. 137 und 153; und SCHREUER, Das Recht der Toten, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 34, (1916), S. 7 und 198. Doch siehe dagegen die Mitteilungen W. SCHMIDT's über das Vorkommen von Primitätopfern bei afrikanischen und asiatischen Pygmäern, die keine Totenopfer kennen: SCHMIDT, Stellung der Pygmäenvölker, S. 195, 198, 230, 232—233, 246f.

² S. 743.

³ C. H. HARPER, Notes on the Totemism of the Gold Coast, Journ. R. Anthr. Inst. 36 (1906), S. 184.

⁴ FRAZER I, S. 19—20; dasselbe geschieht auch Pflanzen gegenüber, II, S. 219.

⁵ ANKERMANN S. 451 und FRAZER II, S. 588.

⁶ Bezüglich der Pangwe möchte ich mich den Einwendungen ANKERMANN's völlig anschließen (ANKERMANN S. 148).

⁷ Die Wahehe, S. 43.

und die ihnen zugrunde liegenden Ideen im Begriff stehen, die Meidungen, die hier noch lebendig sind, zu verdrängen. Darin ist die Wirkung eines Kontakts von Kulturen zu erkennen.

Es kommt also weder zu wirklichen Opfern für das Totem noch zu solchen durch das Totem. Das Füttern allein¹, auch nicht der Zauber zur Vermehrung des Totems (Australien, Torres Straits), kann nicht als Opferhandlung aufgefaßt werden. Und ebensowenig das Verzehren des Tieres, der Pflanze oder einer aus diesen bereiteten Speise. Zu einem „Opfer“ gehört mehr. Der Gedanke nämlich, daß durch eine Hingabe ein Vorteil von übermenschlichen Mächten für den daran beteiligten Menschen erzielt wird. Dieser Gedanke fehlt aber. Das Opfer hat sich wahrscheinlich bei Völkern ausgebildet, bei denen der Tausch eine bedeutende Rolle spielte, und konnte von denen dann auf andere übertragen werden. Denn das Opfer stellt ein Tauschgeschäft zwischen Mensch und übermenschlichen, natürlich menschlich gedachten Wesen dar. Die totemistischen Völker sind aber in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung nicht so weit gediehen, daß der Tausch oder die Verteilung von Gütern eine wichtige Stelle in ihrem Leben einnehmen würde.

Noch weniger kann von einem Kult gesprochen werden, weil dieser regelmäßige Opfer zur Erhaltung der Gunst eines individuell vorgestellten Wesens erfordern würde, die Totems aber Gattungswesen sind.

c) Wortverbot.

Gegenüber dem Wort, mit dem das Totem bezeichnet wird, ist das Verhalten nicht gleichmäßig. Es scheint, daß man dort, wo ältere Formen des Totemismus herrschen, wo die Einheit zwischen Totem und Gruppe durch den Abstammungsglauben getragen wird und das Totem „Tabu“ ist, dem Namen des Totem unbefangen entgegentritt². Die Benennung der Gruppe nach ihrem „Wesen“ scheint da das Gegebene zu sein³. Auch dort, wo Ober- und Untertotems vorkommen, findet das statt⁴, sowie in den Fällen, in denen Personennamen als Bezeichnungen von Teilen des Totemtiers gedacht werden⁵. Eine Befangenheit gegen den Namen zeigt sich erst bei Stämmen (Nordamerikas⁶), die den Namen umschreiben, z. B. wenn die Leute des Bärenklans sich nicht „Bären“, sondern „Große Füße“ benennen (Ottawas). Bei Namen von wilden Tieren, wie Wolf und Bär, könnte man eine solche Umschreibung nach Analogie unseres „Verrufens“, wie FRAZER es ja auch tut, erklären. Allein z. B. für „Schildkröte“ und „Truthahn“ reicht die Heranziehung dieser Analogie nicht aus, da das Erscheinen dieser Tiere keine Gefahr für den Menschen birgt. Es müssen sich also besondere Vorstellungen hinzugesellen, um eine

¹ Ebensowenig können die Gaben der Festbesucher, die vor den Totembildern niedergelegt werden, als Opfergaben angesehen werden. Es sind Geschenke, die in einer bestimmten Form gemacht werden und die die Festgeber nachher genau erwidern. So bei den Tinnéhs (= Dénés); FRAZER III, S. 352.

² RIVERS S. 166—167.

³ ANKERMANN S. 153 ff.

⁴ RIVERS S. 171.

⁵ Wie bei den Omahas, FRAZER I, S. 58—59.

⁶ FRAZER I, S. 16.

Befangenheit diesen gegenüber auszulösen. Solche Vorstellungen können ihren Ausgangspunkt nur von der Verbindung mit dem Totem haben. In dem erwähnten Fall ist zu beachten, daß die betreffenden Totems auch nicht angesehen werden dürfen. Das Verbot der Namensnennung, der Zwang zur Umschreibung des Namens geht Hand in Hand mit einem Tabu des Anblickens. Das Namensverbot ist offenbar nur eine Art von Tabu, wie wir es ja in Verbindung mit dem Totemismus kennen gelernt haben. Wir begegnen dem Wortverbot bei Stämmen, die das gröbere Tabu des Tötens und Essens abgestreift haben. Es stellt also eine Verfeinerung, eine Vergeistigung des ursprünglichen Sachtabus dar.

Aus diesem Grunde finden wir das Wortverbot bei Stämmen, bei denen sich eine Auflösung des ursprünglichen Totemismus geltend macht. Wir müssen uns fragen, durch was für Faktoren eine solche Auflösung herbeigeführt sein kann. Ich glaube, daß politische Vorgänge entscheidend waren.

Das Anwachsen von Gruppen oder ihre teilweise Vernichtung, ihr Aufgehen in anderen Gruppen, das dadurch bedingte Durchbrechen alter Sitten und die Berührung mit anderen Sitten und Vorstellungen bereitete den Boden für neue Möglichkeiten vor. War der alte Totemklan in einer neuen Gemeinschaft aufgegangen, so mögen sich gerade an den alten Namen besondere Gefühlsassoziationen geknüpft haben, die das Aussprechen des alten Totemnamens hemmten. So mag es auch gekommen sein, daß manchmal ein Totemname verloren ging¹, eine Totemgruppe ohne Namen blieb, Totemname und Gruppenname verschieden wurde, oder mehrere Totems in der Gruppe Aufnahme fanden². Schließlich dürfte so auch die Entstehung der totemistischen Individualnamen im nordwestlichen Nordamerika zu erklären sein³, wie sie in besonders charakteristischer Weise bei den Wyandot zutage tritt. Die Personennamen sind hier nämlich Umschreibungen für die Bezeichnung des Klientiers⁴.

Dem Aussprechen des Namens ist man von zwei Seiten her mit Befangenheit begegnet. Einmal war es der Name des Verstorbenen, der sein Erinnerungsbild „vorzauberte“. Es ist ein Zug primitiven Denkens, für jeden Gedanken die entsprechende Realität in der Außenwelt zu suchen, die Vorstellungen als Wirklichkeiten in die Außenwelt zu projizieren. Mit der Nennung des Namens wird daher der Tote „gerufen“. Mit dem Namen trifft man das „Wesen“ selbst. So „erweckt“ man den „Toten“ (d. h. den sich tot Stellenden) bei australischen Initiationsfeiern durch Nennung seines (Totem-) Namens⁵. Hier tritt die Verbindung zwischen Verstorbenen und Totem deutlich in Erscheinung. Gerade in Australien wird ja die Ahnenqualität des Totems be-

¹ FRAZER I, S. 264.

² Das wäre nur eine von mehreren Möglichkeiten, die zu einer Vielheit von Totems geführt haben kann (siehe dazu meine Ausführungen S. 1102). — Vgl. noch RIVERS S. 165; GOLDENWEISER S. 251.

³ FRAZER I, S. 58—59; III, S. 13, 101 ff. Die Namen werden in verschiedener Weise abgeleitet; III, S. 225, 272, 308, 328—329, sogar von den Eltern; S. 360.

⁴ Z. B. Klannamen: Wolf, Personennamen: „Der im Dunkeln schweift“ für einen Mann; „Fußstapfe des Wolfs“, „Immer hungrig“ für Frauen. FRAZER III, S. 34—35.

⁵ FRAZER I, S. 44; vgl. auch II, S. 535.

sonders hervorgehoben. Der Namenzauber verbreitet sich gerade hier augenscheinlich von dem Verstorbenen aus auf das Totem¹.

Die andere Seite, von der aus man der Nennung des Namens mit Befangenheit begegnet, ist die sexuelle. Wenn gewisse Verwandte ungleichen Geschlechtes sich mit ihren Personennamen anreden, schließt man oft auf das Bestehen sexueller Beziehungen unter ihnen. Um diesen Schein zu vermeiden, ist es daher diesen Verwandten verboten, sich mit ihren Personennamen anzureden oder zu bezeichnen². Da das Totem als zur engsten Klanverwandtschaft gehörig betrachtet wird, kann die Nennung seines Namens wie die eines Nahverwandten verboten sein.

Darauf ist es offenbar auch zurückzuführen, wenn Angehörige eines anderen, aber befreundeten Totems den Namen nicht nennen dürfen³ oder wenn das Aussprechen des Namens durch einen Mann des einen Klangs von den Frauen des anderen Klangs als Beleidigung empfunden wird⁴. Im letzteren Fall handelt es sich um Angehörige zweier Klangs, die im Verwandtschaftsverhältnis von „Über-Kreuz-Vettern“ (cross cousins), von Bülken-Vettern, wie ich sie nenne⁵, zu einander stehen. Den Klanangehörigen selbst ist aber die Nennung des Namens gestattet.

Mitunter ist, wie in Santa-Cruz⁶, sogar das Aussprechen eines Wortes, das den Teil eines Totemnamens bildet, verboten.

Parallel mit dem Verbot, das Totem abzunützen oder zu mißbrauchen, läuft auch die Vorschrift, den Namen des Totems nicht zu oft zu nennen oder laut auszusprechen.

Bezeichnend für die Entstehung des Wortverbotes ist, was SUTHERLAND RATTRAY⁷ von den Angoni, einem Sulu-Stamm am Nordwestende des Nyassa-Sees, berichtet: „Es ist höflich, eine Person mit ihrem Klannamen anzusprechen; wenn man sich an eine Frau wendet, bedient man sich immer des Klannamens. Aber gewisse Klannamen von Häuptlingen dürfen nach Dunkelheit nicht ausgesprochen werden; wer einen Häuptling nach Einbruch der Dunkelheit anreden will, hat andere und gewöhnliche Namen zu gebrauchen, wie ‚Piri‘, der Klan der Berge.“ Es werden also Umschreibungen gebraucht. Interessant ist vor allem, daß hier die Befangenheit der Dunkelheit und dem Häuptling gegenüber einsetzt.

Wir werden nach allen diesen Ausführungen also das Wortverbot als eine erst im Laufe der Zeit mit totemistischen Gedanken in Verbindung gebrachte „Hemmung“ betrachten können.

Das besondere Verhalten dem Namen des Totems gegenüber hat zu der nominalistischen Totemtheorie geführt, welche annimmt, daß aus der

¹ Vgl. SELIGMANN S. 277. — So auch bei den totemistischen Personennamen, bei den Aranda; FRAZER I, S. 196.

² Vgl. RIVERS, History II, S. 132—133.

³ So der Name des festgebenden Klangs von den Besuchern bei den Tinnehs (= Dénés); FRAZER III, S. 352.

⁴ HOCART, „Anthropos“ IX (1914), S. 738 (Vutiyadha).

⁵ Siehe Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 38 (1919), S. 469.

⁶ JOEST bei BAESSLER, Neue Südseebilder (1900), S. 386; vgl. RIVERS, History I, S. 220.

⁷ Some Folk-Lore Stories and Songs in Chinandja (1907), S. 175 ff., nach FRAZER II, S. 397.

Bezeichnung der Gruppen nach Tieren der Totemismus als eine phantastische Ausgestaltung der ursprünglich nur zur „Unterscheidung“ gebrauchten Namen hervorgegangen sei¹. Zweifellos hat der Name beigetragen zu manchen weiteren Ausgestaltungen und Verbindungen im Totemglauben. Allein gerade die Art, wie man zu den Namen der Gruppenwesen gekommen sein soll, entspricht keineswegs der unter Primitiven herrschenden Methode. Die Dörfer und Siedlungen werden z. B. in der Südsee gewöhnlich nach den festen Bezeichnungen (Flurnamen) der Örtlichkeiten benannt². Schließlich müßte diese Theorie die Entstehung der betreffenden Namen selbst noch erklären.

d) Sanktion.

Wenn man ausgeht von der Auffassung des Tabus als einem durch die Naturordnung bedingten Verhalten, so ist es selbstverständlich, daß ein Vergehen dagegen durch diese natürliche Ordnung der Dinge gerächt wird. Da es sich im Zusammenhang mit dem Totemismus um eine Auffassung von den Beziehungen und Bedingtheiten des Lebens der Menschen handelt, so zeigen sich die Folgen eines Verstoßes gegen diese Bedingtheiten denn auch am Leben, in Krankheit und Tod. Der Gedanke moralischer Schuld hat unter diesen Umständen keinen Platz. Erst von dem Zeitpunkt an, da das Bewußtsein von einem Unterschied zwischen menschlicher Satzung und höherer oder natürlicher Ordnung aufdämmert, kann auch das moralische Verhalten, der Wille, sich zu fügen oder Widerstand zu leisten, eine Wertung erfahren.

Aus der Art der Sanktion wird die Natur des totemistischen Tabus klar beleuchtet. Als die ursprünglichste Form kann die gelten, wonach die Tötung des Totemtiers eine Störung des geordneten Verlaufes der Dinge mit sich bringt³.

Am gewöhnlichsten ist die Ansicht, daß sich Vergehen gegen die Verbote des Tabus am Leben des schuldigen Menschen selbst rächen. Auch die unbewußte Verletzung der Vorschriften führt zu der Gefahr einer Störung der Ordnung und Vergeltung an dem Verbrecher⁴.

Gleichzeitig eröffnet sich hier der Blick auf die Theorie, nicht nur von den Ansichten über die Bedingtheiten des Lebens, sondern auch von den Ursachen der Krankheiten und des Sterbens. Wird doch der Tod gewöhnlich auf irgendwelche konkret gedachte bestimmte „zauberische“ Faktoren zurückgeführt.

¹ Hauptvertreter ist ANDREW LANG: „The Secret of the Totem“ (1905), besonders S. 117, und Folk-Lore 22 (1911), S. 402 ff., besonders S. 408. Ihm folgt H. CUNOW, Ursprung der Religion und des Gottesglaubens (1913), S. 53 und 40–41. — Über HERBERT SPENCER's Spott-namentheorie vgl. FRAZER I, S. 87.

² Nach meinen unveröffentlichten Aufzeichnungen aus dem nördlichen Neuguinea und den Bemerkungen von P. V. M. EGIDI, aus seinen Erfahrungen im südlichen Neuguinea („Anthropos“ IV [1909], S. 387 ff., Tribù e Sottotribù del Kuni).

³ RIVERS S. 161: „If the fresh water eel sacred to the *tafua* were killed the spring supplying the pool where it lives would dry up. If anyone killed a flying fox it was believed that the coconut trees (Lieblingessen der fliegenden Hunde) would cease to bear.“ — Vgl. auch VAN GENNEP a. a. O., S. 12. — Vgl. FRAZER I, S. 16 ff. — ANKERMANN S. 152.

⁴ RIVERS berichtet (S. 174) von einem Kind, das einen Fisch gegessen hatte, der in demselben Topf gekocht war, wie sein Totemtier: „The child began to rave and became quite mad.“ Mota, Banks Gruppe. — Vgl. auch VAN GENNEP a. a. O., S. 32 ff.

Gemäß dem das ganze menschliche Denken durchziehende Prinzip der Vergeltung, das bei Primitiven sich hemmungslos durchsetzt, tritt auch hier für das Vergehen eine adäquate Strafe ein: für Tötung Tod¹, für Essen Krankheiten, die mit Lebensträgern, wie Blut², Wunden³, Haut⁴, Haaren⁵, Zähnen⁶ zusammenhängen, während für den unerlaubten Anblick Augenkrankheiten⁷ eintreten oder Sinnesverwirrung⁸ entsteht⁹.

Sehr bezeichnend für die Auffassung des Totemismus ist die Meinung der Bakalai (Äquatorial-Afrika), daß, wenn ein Mann sein Totem ißt, die Frauen seines Klans tierische Kinder der Totemart gebären würden oder an einer qualvollen Krankheit zugrunde gehen müßten¹⁰. Hierin drückt sich die Haftbarkeit der ganzen Gruppe für ein Vergehen gegen das Totem aus, und eine Charakterisierung der Beziehungen zum tierischen Leben wird gegeben. In ähnlicher Weise glaubt man bei den Omahas, daß, wenn — auch unwissentlich — ein Mann vom Totem ißt, üble Folgen daraus für Frauen und Kinder seiner Familie entstehen. Dazu gehört auch der Glaube, daß der Totemist, wenn er sein Totemtier jagt, in dieses verwandelt wird¹¹.

Dort, wo mehrere totemistische Gruppen in Freundschaftsbündnissen zusammenleben, kommt es oft vor, daß, wie bei verschiedenen Zeremonien, auch die Exekution eines Totemverbrechers durch die befreundete Gruppe vorgenommen wird¹². Umgekehrt, wenn ein Mann einer befreundeten Gruppe das Totemtier der anderen tötet und infolgedessen krank wird, so sendet er nach dem Totemangehörigen, um ihn zu heilen¹³. Die gegenseitige Unterstützung befreundeter Gruppen gegenüber dem Totem führt in einem Falle zu einer Art von Bündnis gegen den Totemgedanken. Man betrügt gewissermaßen sein Totem. Bei den Yuchi-Indianern töten nämlich die Gruppen wechselseitig ihre Totemtiere, um davon zu leben¹⁴. Das ist natürlich als eine Verfallsform des Totemismus zu betrachten.

Eine andere Verfallsform ist es, wenn man sich bei gewissen wilden Tieren so aus der Affäre zieht, daß es wohl als erlaubt gilt, das Tier, z. B. einen Löwen (bei den Basuto), zu töten, der Jäger aber nachher sich „entschuldigen“ muß¹⁴. Ähnliche Entschuldigungszeremonien bei derartigen Fällen finden wir

¹ FRAZER II, S. 473 (Baganda); I, S. 17—18; II, S. 39, Anm. 1. — RIVERS S. 174.

² RIVERS S. 160.

³ FRAZER I, S. 17 (Wunden am Mund, bei Omaha). — RIVERS S. 169.

⁴ ANKERMANN S. 153. — FRAZER I, S. 17; II, S. 37.

⁵ WHEELER, Arch. f. Religionswiss. 15 (1912), S. 26 (Kahlheit oder Tod). — FRAZER I, S. 17 (weiße Haare).

⁶ RIVERS S. 165 (vgl. JOEST bei BAESSLER, Neue Südseebilder, S. 386), Santa-Cruz, Ausfallen der Zähne oder Zerfallen in Stücke.

⁷ ANKERMANN S. 153.

⁸ FRAZER I, S. 17.

⁹ FRAZER I, S. 16—17.

¹⁰ GOLDENWEISER S. 199.

¹¹ Wer bei der Itichiuma-Zeremonie zu viel ißt, wird getötet, und zwar durch heilige Knochen, von den Leuten der anderen Hälfte. GOLDENWEISER S. 203.

¹² RIVERS S. 161 (Tikopia).

¹³ FRAZER IV, S. 313.

¹⁴ FRAZER I, S. 19—20.

in Nordamerika¹. Oft spielen auch noch weitgehende Gedankenverbindungen in diese Sanktionen hinein².

Schließlich führt dieses Vergeltungssystem zu Machtmitteln in der Hand von Häuptlingen und zu einer Art von strafrechtlicher Einrichtung, wie auf Madagaskar³.

Nicht notwendig ist aber immer eine strenge Sanktion; so wenn es in Neuguinea heißt, das Totem, der Nashornvogel, würde „traurig“ sein, wenn einer von „seinen“ Menschen ihm Übles zufügte⁴.

4. Einführungszeremonien.

Während das Tabu negativ und passiv ist, kommen bei den Einführungszeremonien positive Handlungen in Betracht. Sie knüpfen an die gleichen Vorstellungen an, nämlich an Gefahren, die mit dem natürlichen und normalen Ablauf des Lebens verknüpft sind, an die Unsicherheit der Kenntnisse und ihrer Zusammenhänge. Beim Lebenslauf des Menschen ist es nicht möglich, den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Man muß sie behutsam zu meistern suchen. Aus dem Perseverieren in einmal eingeschlagenen und geglückten Verhaltensarten und erdachten Handlungsmethoden ergibt sich eine Tradition. Diese traditionellen Zeremonien werden mit den totemistischen Ideen, die ja auch die Fragen des Lebensablaufs betreffen, eng verknüpft.

Durch die Zeremonien werden den Eingeführten die Ansichten über die wunderbaren Zusammenhänge des Lebens andeutungsweise bekanntgegeben. Diese Bekanntgabe geschieht aber zum wenigsten in erklärenden Worten, vielmehr durch mimische Handlungen. Hier liegen die Schwierigkeiten des Ausdrucks für Primitive. Man kennt nicht Belehrung in Worten, sondern nur durch Handlungen⁵, ein Vormachen. Es fehlen eben die Begriffe und zergliedernde Beobachtung. Die mimischen Aufführungen sind⁶ ein solches Vormachen der Vorgänge und Zusammenhänge, wie man sie sich vorstellt. Darin kommt das, was wir Wissenschaft, Philosophie und Religion nennen, zum Ausdruck. Ebenso wird die Beobachtung sittlicher Vorschriften durch Einprägung konkreter Merkmale (Narben u. dgl.) in ihrer sozialen Bedeutung zur Anschauung gebracht.

Die mimische Veranschaulichung der Lehre ist im wesentlichen der Sinn der Einführungsbeste, der Weihezeremonien. Natürlich werden damit auch magische Vorstellungen verbunden.

Die Zeremonien finden wir mit allen biologisch wichtigen Wendepunkten des menschlichen Lebens verknüpft vor. In erster Linie ist es die Wandlung

¹ GOLDENWEISER S. 199 (Kwakiutl).

² GOLDENWEISER S. 199—200 und 257.

³ VAN GENNEP a. a. O., S. 29.

⁴ SELIGMANN S. 450.

⁵ Vgl. meine Ethno-psychologischen Studien, a. a. O., S. 117—118. — Über die Versuche, in den Initiationsriten auch die Einheit mit dem Totem zum Ausdruck zu bringen, vgl. die Angleichungszeremonien, die VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, S. 310—311, anführt.

⁶ FRAZER I, S. 37 ff.

zur Geschlechtsreife¹, an die angeknüpft wird, als einen Zeitpunkt, zu dem auch die Aufnahme in den Kreis der Erwachsenen erfolgt. Nächste dem ist es Heirat², seltener Geburt³ und Tod⁴, wo totemistische Zeremonien abgehalten werden. Stets handelt es sich um den Ausdruck der Einheitsvorstellung mit dem Totemwesen.

Keineswegs überall sind die Einführungszeremonien mit dem Totemismus verknüpft. Der Zusammenhang scheint nur gelegentlich und zufällig zu sein. Ja oft gewinnt man den Eindruck, als wenn, wie in einzelnen Strichen Neu-guineas, die Einführungszeremonien gerade bei denjenigen Stämmen ausgebildet seien, bei denen kein Totemismus vorhanden ist oder wo er doch in einem Verfallszustand sich befindet⁵. Namentlich aber scheinen die Einführungszeremonien dort aufzutreten, wo der „Konzeptionalismus“ entwickelt ist, wie in Australien⁶, und die geheimen Gesellschaften⁷ Fuß gefaßt haben.

Hervortretend ist die Korrelation zwischen Initiationsfesten und Tabu⁸. Denn beide knüpfen, wie erwähnt, an die gleichen Vorstellungen an.

Wir müssen daher annehmen, daß die Ideen, die zu den Initiationsriten führten, selbständig entstanden, an gewissen Orten aber durch historische Vorgänge, die im einzelnen uns unbekannt geblieben sind, mit dem Totemismus in Beziehung gesetzt wurden. Wir dürfen dabei aber nicht mechanisch mit Übertragungen rechnen, sondern sowohl mit selbständigen Erlebnissen, die auf einem psychologisch vorbereiteten Boden vor sich gingen, als auch mit einem Kontakt mit anderen Ideen, die Anlaß zu neuen Kombinationen brachten.

Ähnlich wie bei der Sanktion des Tabus tritt auch hier die Erscheinung auf, daß die Zeremonien von Angehörigen der befreundeten Gruppe geleitet werden, z. B. von der, in die der Eingeführte heiratet, wie in Australien⁹.

Beachtenswert sind schließlich die Namensänderungen, die mit der Initiation gewöhnlich verbunden sind¹⁰.

¹ „Initiatory ceremonies intended to admit the novices to the life of the clan“; FRAZER I, S. 40 und 42, auch 38; ferner IV, S. 227—228. — GOLDENWEISER S. 201. — Bemerkenswerterweise stehen in den Torres-Straits (Kiwai) Zauberriten von Vermehrung der Yams und Taro mit den Initiationsriten in Verbindung; FRAZER II, S. 39.

² FRAZER I, S. 32, 73; II, S. 456; IV, S. 293—295.

³ FRAZER III, S. 103 ff.

⁴ FRAZER I, S. 34.

⁵ SELIGMANN S. 489, 493, 494.

⁶ FRAZER I, S. 36, 42; II, S. 29, 38—39 (Kiwai), insbesondere S. 636, Anm. 3; III, S. 555; IV, S. 313.

⁷ FRAZER III, S. 457—458.

⁸ FRAZER I, S. 41 ff.

⁹ FRAZER I, S. 43, 409, 427.

¹⁰ Vgl. VAN GENNEP, *Folk-Lore* 22 (1911), S. 97. — THEODOR REIK, *Die Pubertätsriten der Wilden*, *Imago* 4 (1916), S. 139, leitet im Sinne FREUD's die Pubertätsriten als solche von einer Bestrafung für verbotene Inzestwünsche ab, weist (S. 141) auf die reizlose Kost während der Internierung und (S. 193) die vorkommende Tötungssimulation hin. Den Söhnen soll die Möglichkeit genommen werden, „ihre unbewußten, haßerfüllten Wünsche gegen ihre Erzeuger durchzusetzen“. Beachtenswert ist immerhin die Bemerkung, daß die Pubertätsriten länger dauern und wichtiger sind als die Ehezeremonien.

E. Zauber und Religion.

Bei der Erörterung des Verhältnisses von Totemismus zu Zauber und Religion soll zunächst zweier Erscheinungen gedacht werden, die mitunter mit dem Totemismus verbunden angetroffen werden: Omen und Orakel.

a) Omen.

Omen sind Ereignisse „zufälliger“ Art, die eine bestimmte Deutung für die Angelegenheiten des Menschen erfahren. Es wird eine Leitung der Angelegenheiten des Menschen durch übermenschliche Faktoren untergelegt, die ihren Rat durch ein gewisses „Vormachen“ oder andere Andeutungen den Menschen mitteilen. Oder es liegt der Gedanke einer Art „naturgesetzlichen“ inneren Zusammenhanges zwischen dem Ereignis und dem Schicksal des Menschen vor.

Der Vorstellung von der Hilfeleistung durch das Totem und der Einheit zwischen Totem und Mensch liegt der Gedanke einer Führung in den Schwierigkeiten des Lebens nahe. Wenn die Idee des Omen auch ihre selbständige Quelle haben mag, so konnte sie doch leicht an den Totemismus geknüpft werden. Wesentlich für den Totemismus ist das Omen in keiner Weise. Es tritt zumeist in den Gebieten der Verfallsformen des Totemismus auf¹ (vgl. oben S. 497).

b) Orakel.

Dem Orakel liegt derselbe Gedanke der Leitung durch eine übermenschliche Macht zugrunde oder eines geheimnisvollen inneren Zusammenhanges zwischen menschlichem und außermenschlichem Geschehen. Hier wird aber das maßgebende Ereignis nicht unmittelbar von „zufälligen“ Geschehnissen der Natur abgelesen, sondern mit Absicht herbeigeführt.

Der Zusammenhang zwischen Mensch und Totem liefert die systematische Begründung für das Vertrauen auf einen freundschaftlichen Rat (vgl. oben S. 498).

Auch die Vorstellung von einem solchen durch übermenschliche Faktoren hat an sich nichts mit dem Totemismus zu tun. Sie ist außerhalb des Totemismus entstanden und erst nachträglich mit ihm in Beziehung gebracht worden².

c) Zauber.

Wir haben nun das Verhältnis des Totemismus zum Zauber zu untersuchen. Zu diesem Zweck müssen wir uns aber erst klar machen, was unter „Zauber“ verstanden werden soll. Ich glaube, man sollte zwischen Zauber in einem engeren und einem weiteren Sinn unterscheiden. Unter Zauber im weiteren Sinn möchte ich eine primitive Methode des Denkens und Handelns verstehen, von der ausführlicher noch in dem Abschnitt über die Denkart die

¹ So auf Samoa, RIVERS S. 160, 175, 177 (Omen bei Geburt auf I. Mota, Banks-Gruppe); FRAZER I, S. 22 f.; II, S. 137, 165, 206, 422; IV, S. 293. Da das Totem mit den Ahnen, also den Verstorbenen, in Zusammenhang gebracht wird, gilt z. B. an der Goldküste für den Angehörigen des Leopard-Klans als ein ungünstiges Zeichen, wenn er einen Leopard sieht oder hört. Das bedeutet Tod für einen Angehörigen seines Klans. Denn wenn ein großer Mann des Leopard-Klans stirbt, hört man den Leopard im Walde heulen (HARPER, Notes on Totemism of the Gold Coast, Journ. R. Anthr. Inst. 36 [1906], S. 183—184).

² FRAZER II, S. 168. — RIVERS S. 176—177.

Rede sein soll. Diese Methode besteht, um es hier kurz anzudeuten, in einer nicht weiter zu zerlegenden Auffassung der Erscheinungsbilder als Gesamtkomplexe und in der Assoziation solcher voller Gedankenbilder. Dazu tritt der Mangel an intellektuellen Hemmungen gegenüber den Emotionen, also das Fehlen an Kritik. Den Emotionen, die auf Erfüllung der Wünsche zueilen, stemmen sich nicht genug intellektuelle Zügelungen entgegen, die Wünsche stürmen vorwärts und suchen im kühnen Sprung zu erreichen, wohin ein mühevoller Umweg über zahllose Kettenglieder mannigfach verknüpfter Abhängigkeiten und Beziehungen für den tiefer eindringenden Verstand führt. Der Zauber beruht auf einem Kurzschluß des Denkens. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint viel Tun und Denken der Primitiven uns als Zauber.

Unter Zauber im engeren Sinn möchte ich aber die Anwendung desselben Tuns und Denkens auf solche Fälle beschränken, die auch für den Primitiven einen wunderbaren Zusammenhang bergen, die auch für ihn ungewöhnlich und außerordentlich erscheinen. Das Wunderbare ist relativ. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß vieles dem Primitiven wunderbar erscheint, was für uns nicht wunderbar ist, sondern auch umgekehrt, daß wir hinter das Problematische erst gekommen sind, das dem naiven Denker zunächst selbstverständlich erschienen ist.

Wenn der Eintritt des gewöhnlichen Todes als Wirkung oder doch als Parallelerscheinung davon angesehen wird, daß ein Blatt von einem bestimmten Baume fällt, daß ein Tier bestimmter Art verendet oder daß ein anderer Mensch gewisse Aussprüche getan haben soll, so liegt in der Aufstellung solcher Zusammenhänge der Ausdruck einer Denkart enthalten. In diesem Sinne wird überhaupt alles Geschehen aufgefaßt und ausgelegt.

Wird aber Gebrauch von dieser Denkart gemacht, um durch besondere Kunstgriffe ein konkretes Ziel für sich oder gewisse andere Menschen zu erreichen, so haben wir es mit Zauber im engeren Sinne zu tun. Der liegt vor, wenn z. B. einer durch vorbildliche Veranstaltungen eines Menschen Erkrankung oder Tod herbeizuführen sucht. Der Unterschied zwischen natürlicher und zauberisch wunderbarer Wirkungsweise¹ bezieht sich weniger auf eine gewisse Art der Verknüpfung von Bedingungen als auf den konkreten Gebrauch gewisser Kunstgriffe. In diesen liegt das Wunderbare, das Zauberbische².

Den Anfang des Zaubers müssen wir uns gerade an der Hand solcher Kunstgriffe entstanden vorstellen. Solche Kunstgriffe selbst entsprangen dem Wunsch, gewisse Ziele zu erreichen. Sie sind tastende Versuche zur Meisterung des Geschehens. Ihre gedankliche Interpretation, die Konstruierung der Zu-

¹ Vgl. THURNWALD, Ethno-psychologische Studien an Südsceevölkern (1913), S. 121.

² Die Einteilung VIERKANDT's, Die Anfänge der Zauberei und Religion, Globus 92 (1907), S. 21, 40 und 61 ff., in Nah- und Fernzauber sowie in Anfangszauber bezieht sich im wesentlichen auf das, was hier als Zauber im engeren Sinne bezeichnet wurde. — Die weite Anwendung des Begriffes Zauber bei K. TH. PREUSS, Die geistige Kultur der Naturvölker (1914), besonders S. 20 ff., rührt daher, daß PREUSS das, was hier als Zauber im weiteren Sinne bezeichnet wurde, also die ganze Denkart im Auge hat. — H. WERNER, Die Ursprünge der Metapher. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie 3 (1919), S. 52 ff., faßt den Zauber als „dinghafte Metapher“; auch S. 65 ff.

sammenhänge entspricht der Denkmethode. Das sinnfällig Zusammentreffende wird gedanklich verknüpft und auch in der Wirklichkeit zusammenhängend und sich bedingend vorgestellt. Die Kritik späterer Zeit besteht in dem Mißtrauen gegen die Bilder, wie sie kombiniert vor unsere Sinne treten. Dieses Mißtrauen leitet sich aus einer wachsenden Menge von Vergleichen her. Die Naivität besteht darin, daß die Bilder ohne Rücksicht auf ihre besondere Zusammensetzung hingenommen werden. Bei den niedrigen Primitiven sind die Kunstgriffe den Alten des ganzen Klans bekannt. Erst wo mehrere Klans in Stämmen zusammengeschlossen auftreten, findet man eine Sonderstellung besonderer Zauberer.

Was im Totemismus nun mit dem Zauber verbindet, ist der gemeinsame Boden der Denkmethode. Der Totemismus unterscheidet sich aber vom Zauber dadurch, daß er nichts „will“, sondern nur interpretiert und Zusammenhänge aufstellt, während dem Zauber die Erreichung eines Zwecks vor Augen steht, sei es der Verteidigung oder des Angriffs, des Schaffens oder einer anderen Wirkungsabsicht. Wohl aber tritt der Totemismus, und zwar namentlich in seinen Verfallsformen, mit dem Zauber verknüpft auf. Diese Verknüpfung bildet jedoch keineswegs etwas Wesentliches für den Totemismus. Der gedankliche Weg, auf dem Totemismus und Zauber einander begegnen, ist die Beziehung zu den Ahnen, sowie das Schutz- und Hilfeverhältnis, in dem die Totemisten zu ihren Wesen stehen¹.

Wenn das Verhalten des Totems den Wünschen nicht entspricht, so sucht man es durch besondere Mittel zu veranlassen, sich gefügig zu erweisen. Die gewünschte Hilfe hängt mit den Eigenschaften des Totems zusammen. Vermöge ihrer besonderen Beziehungen zum Totemwesen werden deren Angehörigen oft noch besondere magische Kräfte, die Hilfe des Totems in Anspruch zu nehmen, zugeschrieben². Aber auch um die Wirksamkeit des Totems in den gewünschten Schranken zu halten oder nach Bedürfnis zu lenken, wird Zauber zu seiner Beeinflussung angewendet, offenbar eine spätere Kombination anderer Gedankengänge mit totemistischen Vorstellungen. Diese Kombination ist besonders charakteristisch für den Totemismus in Australien. Hier wird der Zauber in Verbindung mit totemistischen Vorstellungen in den Dienst der „Wirtschaftspolitik“ des Stammes gestellt. Die Totemgruppe sorgt als Bestandteil einer größeren Einheit des ganzen Stammes durch Zaubermittel für Erhaltung und Vermehrung ihres Totems im Gesamtinteresse des Stammes. So entsteht durch das Zusammenwirken der verschiedenen Totemgruppen eines Stammes ein System wirtschaftlicher Arbeitssteigerung auf magischer Grundlage³. Ähnliche Verhältnisse wie in Australien finden sich in den benachbarten

¹ RIVERS S. 175. Eine Frau, die hellfarbige Kinder haben möchte, geht an einen Platz, wo es helle Krabben gibt und sie diesen begegnen kann. Diese werden Konzeptionstotems des zu erwartenden Kindes.

² FRAZER I, S. 23 (Omahas), I, S. 133 (in Senegambien wirken gegen Schlangenbiß die Angehörigen des Schlangentotems); vgl. auch S. 113. Auch Wortzauber, um die Hilfe des Totems im Sinne seiner Eigenschaften für praktische Zwecke zu sichern; SELIGMANN S. 742 ff. Vgl. auch ANKERMANN S. 149—150.

³ A. W. HOWITT, Native Tribes of South East Australia, S. 356. — FRAZER I, S. 104, 108—109, 116—117, 131, 142, 485, 573. FRAZER wurde zu seiner Einschätzung des australischen

Torres Straits¹. Bei nordamerikanischen Stämmen (Omahas, Kansas, Mandans u. a.) treffen wir ebenfalls den Gedanken ausgeprägt, daß die Mitglieder eines Totemklans magische Gewalt über das Totem besitzen und diese im allgemeinen Interesse auszuüben haben².

d) Religion.

Bevor das Verhältnis vom Totemismus zur Religion erörtert wird, dürfte es angezeigt sein, die Beziehungen zwischen Zauber und Religion zu untersuchen und klarzustellen, was hier unter Religion verstanden werden soll.

Vielfach möchte man noch immer nur dort von Religion sprechen, wo ein Glaube an einen Gott oder mehrere Götter vorhanden ist. Das dürfte aber doch auf die Dauer unhaltbar sein, wie namentlich auch Stimmen aus den theologischen Kreisen mehr und mehr zeigen³. Man spricht in dieser Beziehung nicht mit Unrecht von einer Überspannung des Begriffes Religion⁴. Wir können aber von verschiedenen Arten von Religionen reden und die einen als niedrigere und die anderen als mittlere und schließlich als höhere Religionen bezeichnen. Denn das Wesen des Religiösen brauchen wir nicht an gewissen äußeren Merkmalen eines bestimmten Glaubens oder in gewissen Anschauungen zu erblicken, sondern sehen es in einer besonderen Verfassung und Einstellung der Gefühle. Daher werden wir das Religiöse nicht aus dem Zauber oder einer anderen Erscheinung „herleiten“ oder sonst historisch erklären können, sondern als eine im Menschen liegende psychische Veranlagung betrachten müssen.

Wenn wir den Erscheinungen begegnen, so fällt es uns indessen schwer, im Einzelfall Religion von Zauber scharf zu sondern. Woher kommt das? Das Religiöse als ein Gefühl den übermenschlichen Mächten gegenüber bedarf des Ausdrucks. Der erste Ausdruck ist zweifellos die Geste, die Tat. E. O. JAMES hat recht, wenn er meint, „die Religion wird zuerst getanzt“. Sie wird auch musiziert, gemalt und geschnitzt⁵. Darin liegt die Anerkennung

Totemismus durch den Wert verleitet, den er dem Zauber für den Totemismus beilegte (I, S. 116—117). Indessen deutet gerade die Kompliziertheit dieser zauberisch wirtschaftlichen Organisation an, daß es sich nicht ohne weiteres um „ursprüngliche“ Verhältnisse handeln kann. Die materielle Kultur darf nicht ohne weiteres zur Grundlage für die Einschätzung der übrigen Seiten des Lebens genommen werden.

¹ FRAZER I, S. 12 (Schildkröte), S. 31 (Sago), S. 34 (Yams), S. 38—39 (Fruchtbarkeitszauber in Verbindung mit Initiation).

² FRAZER III, S. 105, 126, 137, und GOLDENWEISER S. 204 ff. (Lillooet, Tsimshian, Kwakiutl. — Vgl. auch noch H. BERKUSKI, Der Einfluß abergläubischer Vorstellungen auf das wirtschaftliche und soziale Leben der Naturvölker, Zeitschr. f. Sozialwiss. 4 (1913), S. 489 und 567.

³ Es sei hier auch außer auf N. SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens (1916), S. 211, besonders noch auf RUD. OTTO, Das Heilige (er nennt es das Numinose von lat. *numen*), mit dem Untertitel „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“, Breslau 1918, verwiesen, sowie auf E. O. JAMES, Primitive Ritual and Belief, an Anthropological Essay, London 1917, besonders S. 225, der vielfach, aber ohne ihn zu zitieren, SÖDERBLOM folgt. — Vgl. auch noch H. SCHOLZ, Die Ehrfurcht vor dem Unbekannten, Preuß. Jahrb. 173 (1918), S. 1 ff.

⁴ FRITZ LANGER, Intellektualmythologie (1916), S. 128—129.

⁵ Vgl. RUD. OTTO a. a. O., Kap. 9, 10, 11. — Im übrigen mußte die Fähigkeit zu bildhafter Darstellung von der im fraglichen Ausdruck und damit zusammenhängender Begriffs-

des emotionalen Charakters der Religion, aber auch der Unzulänglichkeit des Ausdrucks. Die Gefühle ringen nach Ausdruck. So wie aber dieser Ausdruck sich des Werkzeugs der Sprache bedient, hängt er von der üblichen Begriffsbildung und Verknüpfung ab, von der Denkart. Der Ausdruck des Religiösen muß mit den Mitteln vor sich gehen, die die intellektuelle Entwicklung an die Hand gibt¹. Aber der Kontakt mit dem Zauber ist noch weiterhin gegeben. Die Religion sucht sich mit dem Übermenschlichen auseinanderzusetzen, mit dem Übermächtigen, mit dem Unbekannten. Sie wird getragen von Gefühlen der Scheu. Der Zauber tritt ebenfalls an das Unbekannte heran, aber mit selbstsicherer Illusion, vom rein intellektuellen Standpunkt. Er will das Unbekannte meistern. Der Religion fehlt dieser Wille. Sie verhält sich dem Übermenschlichen gegenüber passiv, wie zu einer gegebenen Größe, die sie nicht zu überwinden wagt², höchstens für sich zu gewinnen hofft³.

So wie sich die Religion des Intellekts bedient, um mit dem Übermenschlichen oder dem Unbekannten in Beziehung zu treten, greift sie leicht zu zauberischen Mitteln. Religion ist indessen ein psychischer Zustand, Zauber eine Technik des Geistes und ein dementsprechendes Handeln. Die Religion sucht das Übermächtige in sich aufzunehmen, der Zauber ihm zu begegnen und sich darüber hinwegzusetzen. Der Zauber behauptet, Naturerkenntnis zu besitzen und operiert mit dieser vorgeblichen Kenntnis, die Religion gesteht die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis ein. Das Überwiegen des Zaubers wird auf eine stärkere Ausbildung der Willenssphäre, des Religiösen auf ein Überwiegen des Gefühlslebens in einem Stamme deuten.

So wie das religiöse Gefühl einer Ausbildung fähig ist, wird man auch annehmen dürfen, daß es sich aus der Vergangenheit im Laufe der Zeit ausgebildet hat. Vom religiösen Gefühl selbst haben wir die Gegenstände zu unterscheiden, an die es sich heftet, und davon wieder die Form, in der die Beziehung des religiösen Gefühls zum Gegenstand zum Ausdruck kommt.

Damit gelangen wir zum Totemismus. In dem Totemwesen müssen wir die Objekte erblicken, an die sich das religiöse Gefühl „früh“ heftete. Diese Ansicht wird vor allem dadurch gestützt, daß überall, wo der Totemismus noch keine Verfallserscheinungen aufweist, die Totems *tabu* sind. Das Tabu selbst wird man als die „älteste“ Form der Respektierung, d. h. der Verknüpfung religiöser Gefühle mit einem Objekt betrachten dürfen. Es ist das

bildung unterschieden werden. — Vgl. die speziellen Ausführungen von K. H. BOUMANN, Das biogenetische Grundgesetz und die Psychologie der primitiven bildenden Kunst, Zeitschr. f. angewandte Psychologie 14 (1919), S. 129 ff.

¹ Vgl. dazu T. K. OESTERREICH, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, Veröff. d. Kantges. Nr. 9 (1915), S. 32 ff., und G. STÖRRING, Psychologie des menschlichen Gefühlslebens (1916), S. 212 ff. — H. WERNER a. a. O. spricht von „Sprachnot“, S. 64 und 190.

² H. MAIER, Psychologie des emotionalen Denkens (1908), S. 259, bezeichnet die Religion als „ein Abhängigkeitsgefühl vor etwas Übermenschlichem und Vertrauen auf diese Macht zum Zwecke der Förderung und Realisierung eudaimonistischer und sittlicher Ideale“.

³ Diese Unterscheidung kommt der von BETH, Religion und Magie (1914), S. 224, sehr nahe. Die Unterscheidung zwischen Religion als einem Dienst für die Gemeinschaft und dem Zauber als Verfolgung privater Zwecke genügt nicht.

„Heilige“, *Sacrum*, in roher Gestalt¹. Dazu kommt die Betonung der Einheit zwischen Totem und Gruppe².

e) Denkart.

Im Laufe der vorliegenden Untersuchung wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß die Erscheinungen des Totemismus aus der Denkart begriffen werden müssen. Was hilft es uns, etwa festzustellen, daß dieser oder jener Gedanke dort oder da „herstammt“? Die historische „Erklärung“ hat ihre Grenzen. Nicht auf die äußeren geographischen Zusammenhänge allein, sondern auch auf die inneren logischen Zusammenhänge des Denkens kommt es bei der Menschen- und Völkerkunde an.

Um die Gedankengänge des totemistischen Glaubens unserem Verständnis näherzubringen, müssen wir die besondere Art der Primitiven, die Dinge aufzufassen und sie miteinander in Beziehung zu bringen, beachten³. Den Ausgangspunkt bildet aber die Grundlage der Einheit und Gleichheit des logischen Prozesses⁴. Nur unter der Voraussetzung einer derartigen gemeinsamen Basis können wir hoffen, überhaupt zu etwas wie einem Verständnis einer anderen Denkart zu gelangen. Den logischen Prozessen müssen wir also den Wert von einer Art biologischer Grundlage für alles Denken zuschreiben. Worin besteht nun aber das Besondere, was erweckt den Schein, als wäre das Denken der Primitiven nicht logisch?

Zunächst dürfen wir uns vor der Tatsache nicht verschließen, daß die vielen Völker, die wir als Naturvölker bezeichnen, und aus deren Kulturen wir das primitive Denken ablesen, unter einander sehr verschieden sind, sowohl ihrer Eigenart nach, als auch in bezug auf die Durchbildung und Vervollkommenheit ihres Wissens. Jedes einzelne dieser Völker steht heute an dem Endpunkt eigener historischer Schicksale, durch die ihr gesamter Besitz an Kenntnis und Meisterung der Umwelt gesiebt worden ist. Ja die Menge von Naturvölkern bietet ein viel bunter bewegtes Bild von Gestaltungen als die verhältnismäßig viel kleinere Zahl von Kulturvölkern. Kann man unter solchen Umständen von einer Denkart reden, die man auf sie alle in Bausch und Bogen anwenden will? Es handelt sich hier um eine Methode des Denkens, nicht um einen konkreten Niederschlag, wie er in der einzelnen Kultur uns

¹ Man vgl. die Bedeutung des Wortes „religio“, WALTHER OTTO, *Religio und Superstitio*, Arch. f. Religionswiss. 12 (1909), S. 533 ff., gibt als ursprüngliche Bedeutung von „religio“ an: „Bedenklichkeit, die sich auf Zeichen, Mahnungen der Götter beziehen“, „ein Achtgeben gegenüber den geheimnisvollen Mächten und Beziehungen, deren Existenz als selbstverständlich vorausgesetzt wird“ (S. 543—544).

² Vgl. JAMES a. a. O., S. 230—231 und 237.

³ Vgl. meine ältere Arbeit über diesen Gegenstand: „Die Denkart als Wurzel des Totemismus“, Korrespondenzbl. d. Deutsch. Anthropolog. Ges. (1911).

⁴ Das möchte ich grundsätzlich gegenüber LÉVY-BRUHL's Auffassung von einem „prälogischen“ Denken (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1910) bemerken. Die Art, wie er diese Denkweise der analytisch logischen gegenüberstellt, gibt zu Mißdeutungen Anlaß. — Vgl. THURNWALD, *Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern*, S. 113, sowie C. READ, *The condition of Belief in Immature Minds*, Brit. Journ. of Psych. 6, 3—4 (1914), S. 304 ff.: „Das Denken verläuft in Analogieschlüssen, das emotionell und sozial Suggestive überwiegt.“

entgegentritt. Diese Methode des Denkens bei verschiedenen Naturvölkern weist unzweifelhaft gemeinsame Züge auf¹, die hier natürlich nur in ganz kurzen Umrissen skizziert werden können.

Wenn wir diese gemeinsamen Züge aber auf ihre Wurzeln hin untersuchen, so werden wir finden, daß die Denkeinheiten, mit denen Primitive manipulieren, andere sind als bei uns. Sie denken in vollen konkreten Bildern, wie sie die Wirklichkeit darbietet in „Vollbildern“. Wir sind von Jugend an gewöhnt und gelehrt worden, die Erscheinungen zu zerlegen. Eine solche Unterweisung von frühester Jugend an fehlt bei den Primitive. Die Tradition an Wissen und Kenntnissen ist arm, sie wird oft mehr in Darstellungen, Musik, Gesten und Handlungen, als durch Worte und Begriffe vermittelt. Im allgemeinen saugt der Primitive seine Kenntnis der Welt und der Zusammenhänge der Dinge aus dem engen Raum seines winzigen Gaues, in dem sich sein Leben erschöpfend abspielt.

Damit hängt auch unsere Bemänglung ihres Denkens zusammen, das, was „prälogisches“ Denken geheißen wird. Die Erscheinungen werden nicht zerlegt, Zusammenhänge werden auf Grund des sinnfälligen Zusammentreffens der Erscheinungen konstruiert.

Es ist klar, daß bei dieser Art des Denkens die Verallgemeinerung, Subsummierungen und Klassifikationen ganz anders ausfallen müssen als bei einem scharf analytischen Denkverfahren. Die Vorstellungen bekommen hier einen anderen Inhalt, die Aneinanderreihungen verlaufen in anderer Weise als bei uns. Aus den oben angeführten Gründen erinnert das primitive Denken vielfach an das von Kindern, jedoch ist es von dem der Kinder dadurch unterschieden, daß es von den Emotionen und persönlichen Lebenserfahrungen Erwachsener getragen wird.

Die erwähnte Auffassung der Erscheinungen in Vollbildern und deren Verknüpfung durch örtliches und zeitliches Zusammentreffen bedingt den Mangel einer Analyse und führt zu dem Vorwurf auch des Mangels an Kausalität. Die Kausalitätsverknüpfung des Naturmenschen ist insofern eine andere, als er an Stelle von Abstraktionen die Erscheinungsbilder selbst verwendet, um sie in Abhängigkeit voneinander zu setzen. Er verknüpft nicht losgelöste Bedingungen, sondern Gesamtkomplexe². Von unserem Standpunkt ist der Vorwurf des Mangels an Kausalität begreiflich, denn die geschilderte Denkart erschwert eine Trennung des *post hoc* vom *propter hoc*³.

Zu dieser Stellung gegenüber den Erscheinungen und ihren Zusammenhängen tritt noch etwas Weiteres. Die sinnlichen Eindrücke werden nicht

¹ Vgl. dazu VIERKANDT's Versuch, solche gemeinsame Züge festzusetzen: Naturvölker und Kulturvölker (1896), S. 253 ff.

² Vgl. dazu die Bemerkungen von F. KRUEGER über Analyse und Abstraktion: seine nachdrückliche Forderung, eine Analyse von Bestandteilen von einer Analyse von Bedingungen zu unterscheiden. Die letztere kommt in diesem Zusammenhang in Betracht. S. 76 ff., von „Über Entwicklungspsychologie“, Leipzig 1915; vgl. auch S. 108, wo von der „Komplexqualität“ gesprochen wird. — Ferner vgl. H. VOLKELT, Über die Vorstellungen der Tiere (1914), besonders S. 90 ff. und besonders S. 119.

³ WERNER a. a. O., S. 170: „Auch ohne zu fragen, ob die einzelnen Gleichnismerkmale eine logische Beziehung zu einander haben.“

kontrolliert, aber auch die Gehirnvorgänge nicht. Die Vorgänge im Gehirn werden als wirkliche und verlässliche Bilder der Vorgänge in der Außenwelt kritiklos hingenommen. Der Traum gilt als wirkliches Erlebnis. Jede Sinnes-täuschung wird hingenommen, die Ideen mit den Dingen verwechselt. Daraus ergibt sich das, was man eine „Projektion“ der Innenvorgänge in die Außenwelt nennen kann. Das lebhafte Erinnerungsbild des Verstorbenen ist sein wirklicher Besuch. Man kann sagen, die Grenze zwischen der Subjektivität und Objektivität der Sinneseindrücke ist verschwommen.

Dahin gehört auch die Verselbständigung der ersten Begriffe, wie des Namens der Dinge und von Personen, die magische Bedeutung gewisser Worte. Der vom Gehirn gebildete Begriff gewinnt selbständige Existenz¹.

Umgekehrt wirkt die Unzulänglichkeit des abstrakten Ausdrucks auf bildhaftes Beschreiben. Eine konkrete Geschichte soll als Schale dienen, um in ihr die Auffassungen von einem Naturvorgang darzustellen. Ich erinnere nur an die zahllosen Mondsagen. Eine sinnlich, durch einen bestimmten Ort und bestimmte Personen gebundene Begebenheit soll eine in unserem Sinn „allgemeine Beziehung“ darstellen, weil die Ausdrucksmittel zu einer abstrakten Beschreibung fehlen.

Dazu tritt nun die schon geschilderte Art, die äußeren Vorgänge nach eigenen bekannten sich vorzustellen. Wenn der Australier sagt, daß, falls einer im Himmelslande das Schwirrholtz heulen läßt, es auf Erden donnert, so hat er umgekehrt das Schwirrholtz erfunden oder gebraucht es doch jetzt, um seinerseits den Donner nachzuahmen.

Die Erlebnisse, Geschehnisse und Erscheinungen, die der Primitive in ihrer geschlossenen Einheit auffaßt, nimmt er als etwas Unabänderliches hin, wie eines auf das andere folgt, und läßt damit seinen Erwartungen den größten Spielraum. Nichts ist daher prinzipiell unmöglich. Was vorhanden zu sein scheint, wird bereitwilligst angenommen. Der Primitive ist kein Dogmatiker. Das macht auch eine gewisse Leichtgläubigkeit verständlich, aber auch das, was der Europäer den Hang zur Lüge nennt, denn es tritt noch die Vertauschung des Wunsches mit der Tatsache hinzu. Ein Glas ist nicht zerbrochen, weil es nicht zerbrochen sein soll. Wunsch und Glaube geht mit Verstand und Kritik durch.

Man darf nicht behaupten, daß die Vorstellungen nicht durch einen Kontrollapparat der Intelligenz hindurchgehen², sondern dieser Kontrollapparat hat mit anderen Größen zu arbeiten. Die Tendenz zur Kritik ist da, es kann aber nur Erscheinung gegen Erscheinung, Ereignis gegen Ereignis gestellt werden.

Die Projektion der Innenvorgänge nach außen hat ihr Gegenspiel in der Unterschiebung menschlicher Psyche in die Erscheinungen und Vorgänge der Außenwelt. Man hat in dieser Hinsicht von „Anthropomorphisierung“ gesprochen. Dieser Ausdruck ruft eine falsche Vorstellung hervor, denn nicht auf

¹ Noch bei höheren Völkern findet eine solche Konkretisierung von Begriffen statt. Man denke an die griechische Götterwelt; vgl. H. USENER, Götternamen (1896), S. 75. — Auch in PLATON's Gastmahl werden z. B. gedachte Beziehungen konkretisiert, siehe Euryximachos.

² Vgl. M. MEYER, Mythologische Studien aus der neuesten Zeit, Arch. f. Religionswiss. 13 (1909), S. 270 ff.

„menschliche Gestaltung“ kommt es dabei an, sondern auf Unterlegung menschlicher psychischer Vorgänge. „Beseelung“ würde auch einen ganz falschen Gedanken hervorrufen. Nicht darum handelt es sich, daß, wie in späteren Gedankensystemen, „Seelen“ in die Erscheinungen der Außenwelt hineingedacht werden, sondern einzig und allein darum, daß die Ereignisse als Ergebnisse von Aktionen aufgefaßt werden, die durch Motive und Impulse der menschlichen Seele veranlaßt worden sind, daß der Baum, das Tier, der Mond, im menschlichen Sinn empfindend, denkend und reagierend vorgestellt werden. Hieher gehören auch die Mythen, welche die Erklärung von Naturvorgängen enthalten. Dabei wird diesen Dingen ihre für charakteristisch gehaltene Eigenschaft gelassen, so wie sie je nach der Art ihrer Erscheinung Eindruck macht. Dieses Unterlegen menschlichen Fühlens und Denkens in die Erscheinungen und Ereignisse möchte ich lieber „Anthropopsychisierung“ nennen. Denn es handelt sich weder um die „morphe“ noch auch um den „animus“, sondern um die Psyche des Menschen. Was lebt oder lebend vorgestellt wird, behandelt man eben als Mensch.

Wir sehen, daß ein Minus an Kenntnissen nicht einfach einen gewissen Abstrich vom Schatz des Wissens bedeutet, sondern auch eine Mangelhaftigkeit der Begriffe und des Ablaufs der Gedankenverbindungen — von unserem Standpunkt aus gesehen — bedingt. Und wissen wir, was eine an Kenntnis reichere Zeit vom Denken unserer Tage einst sagen wird?

Ob damit auch der bei Naturvölkern beobachtete Mangel an Konzentration und Ausdauer in bezug auf Denkarbeit unmittelbar zusammenhängt, möchte ich hier nicht weiter untersuchen.

Eines aber dürfen wir nicht vergessen, das geschilderte primitive Denken findet sich in seinen Grundzügen nicht nur bei unseren Kindern wieder, sondern ragt auch in viele Schichten unseres Volkes hinein und ergreift auch höher Gebildete auf den Gebieten, wo ihr Fachwissen nicht zu Worte kommt. Aber selbst bei unserer Kontrolle durch das zerlegende Denken finden wir Gefallen an poetischen Gestaltungen dieser Art von Erscheinungsbildern offenbar deshalb, weil es im Grunde eine bequeme Art der Auffassung ist. Die (magische) Verselbständigung von Begriffen finden wir ausgedrückt in den zahllosen Emblemen, Allegorien, Karikaturen in Tiergestalt, Pflanzenform etc. Die Anthropopsychisierung wird in geistvoller Weise z. B. dargestellt in F. T. VISCHER's Geschichte „Auch Einer“ von der Tücke des Objekts¹.

6. Zusammenfassung.

Versuchen wir nun, an der Hand der entworfenen Grundzüge primitiven Denkens uns auszumalen, wie die im Totemismus lebendigen Gedankengänge emporgekeimt und Wurzel gefaßt haben können.

Daran werden wir festhalten müssen: Zu Anfang des Denkens steht die Tat. Alles, was wir von den Primitiven wissen, deutet darauf hin, daß die

¹ J. M. BALDWIN, Das Denken und die Dinge oder genetische Logik (1914), Bd. III, S. 273, spricht von der „Unmittelbarkeit“ primitiven Denkens und charakterisiert diese als „Unterterminiertheit, Unbestimmtheit“. Als „Vermittlung“ erkennt er zwei Fälle an, die des Wissens und den des Wertes (S. 147).

Ausdrucksmittel des Intellekts arm bei ihnen sind. Das ist namentlich in bezug auf die abstrakten Begriffe der Sprache der Fall. Die primitive Ausdrucksweise mußte daher zur Handlung greifen. Orte, Dinge und Wesen, mit denen man eine besondere Gefahr verknüpft dachte, hat man zunächst gemieden. Daraus ging das Tabu hervor¹. Als „ursprünglich“ wird man wohl eher eine Mehrheit von Tabus annehmen dürfen. Das Tabu ist zweifellos der erste Ausdruck religiösen Respekts.

Nun ist es charakteristisch, daß in den offenbar älteren Totemformen, das Totem immer auch Tabu ist und gemieden wird. Bei Verfallsformen des Totemismus, wo das Totem verzehrt wird, findet dieser Genuß unter besonderen Feierlichkeiten und Zeremonien statt, die eine frühere Meidung wahrscheinlich machen. Auf jeden Fall beweist das zeremonielle Verhalten eine besondere Wertschätzung und Verbindung mit wirklichen oder eingebildeten Gefahren im Vorstellungsleben der Leute.

Auf den Menschen machte zunächst das Lebendige draußen Eindruck, das mit Bewegung begabte. Von dem drohte wirkliche oder vermeintliche Gefahr. Es ist kein Zufall, daß nach ANKERMANN's Statistik in Afrika Raubtiere und andere gefährliche Tiere den überwiegenden Prozentsatz an Totems ausmachen. Dazu kommen noch die geheimnisvollen Vögel oder Fische mit für den Menschen ganz unbegreiflichen Fähigkeiten, ebenso Schlangen und Insekten. Bei den Raubtieren wäre gerade das Auffressen als die Auffassung von der Begründung eines besonderen Bandes zwischen Mensch und Tier möglich. Aber nicht immer muß es Angst und muß es dasselbe gewesen sein, das die Aufmerksamkeit des Menschen fesselte und die Abhängigkeit seiner Existenz von einem solchen Wesen wännen ließ. Bei den Tieren der Nomaden und Tierzüchter mag es vielmehr die Symbiose gewesen sein, die eine große gefühlsmäßige Wirkung auslöste². Die Pflanzentotems mögen parallel mit den Tiertotems entstanden sein, wie sie auch mit diesen gewöhnlich verbunden vorkommen. Tier und Pflanze sind als Gattung dauernd, gewissermaßen ewig, weil man die Individuen nicht unterscheidet, und sie sind mit Fähigkeiten begabt, in denen sie den Menschen überlegen sind. Das Tier ist schwer einflußbar, bei der Pflanze wirkt das gesetzmäßige Wachsen und Fruchtttragen. Alles, was der Mensch an Scheu und Respekt vor dem Übermächtigen und Unbekannten besaß, übertrug er auf die Wesen, die ihm besonders überlegen und geheimnisvoll erschienen. Seine anthropopsychisierende Denkweise mußte ihn dahin führen, diesen Wesen nun auch menschliches Verhalten, Menschenart anzuphantasieren. Seine Aufmerksamkeit kreiste um das Tabu. Das Religiöse wird im Totemwesen lokalisiert und konkretisiert³.

¹ Über Entstehung des Tabus vgl. H. WERNER a. a. O., dessen Buch mir erst nach Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes zur Kenntnis kam: S. 43 ff., 64 ff., 191; über das Verhältnis zum Totem: S. 64 ff. Seine Ausführungen stimmen in wesentlichen Punkten mit den hier vorgetragenen überein.

² Vgl. MARIE PANCRITIUS, *Europäischer Totemismus*, „*Anthropos*“ XII—XIII (1917—1918), S. 339 ff.

³ P. W. SCHMIDT hebt auf S. 471 von „*Der Ursprung der Gottesidee*“ (1912) die Bedeutung der Personifikation hervor. Das dürfte dem nahekommen, was ich hier Konkretisierung nenne.

Vielfach mag die Meidung auch aus dem im Menschen tiefer wurzelnden Prinzip der Vergeltung entsprungen sein. Man meidet das gefährliche Tier mit dem Wunsche, von ihm gemieden zu werden, man schützt es, um von ihm geschützt zu werden. Natürlich werden geographische Momente für das, was im Einzelfall Tabu gehalten wird, von großer Bedeutung sein¹.

So werden wir das Verhalten dem Totem gegenüber und auch die Totemsagen erklären dürfen. Es ist charakteristisch, daß diese Sagen gewöhnlich verhältnismäßig einfach und kurz sind, oft nur in wenigen Worten die Beziehungen feststellen, um das Tabu auf rationalistische Art zu erklären.

Daß die gesamte Gruppe in eine besondere Beziehung zu dem Tabuwesen tritt, das „ursprünglich“ das Totemwesen ist, rührt daher, daß das Tabu natürlich für alle gilt und daß die einzige geistige und soziale Einheit die Gruppe ist. Die Mitglieder der Gruppe leben ihr Leben für sich, verbunden durch gemeinsames Aufwachsen und gemeinsame Schicksale, betrachten sie sich als Menschen *kat' exochen*. Die Tabuverhältnisse in ihrer Betonung oder Bevorzugung wird man sich für jede Gruppe individuell vorzustellen haben. Ja jede Gruppe wird ihre besonderen Ansichten der anderen gegenüber betonen. Das gilt wohl auch für die Fälle, wo eine Symbiose zwischen zwei frauentauschenden Gruppen besteht, die uns später als ein aus zwei Sippen zusammengesetzter Klan entgegentritt².

Das alles wären erst die Grundlagen von dem, was ich den „klassischen Totemismus“ nennen möchte. Dieser setzt eine gewisse auf der Basis des *connubium* und *commercium* eingetretene Vergesellschaftung der Gruppen voraus. Sie führt dazu, daß die Totemwesen schärfer unter den einzelnen in sozialer Beziehung stehenden Gruppen verteilt werden. Die innere Verbindung der Gruppe mit dem Tabuwesen wird durch die Identifizierung mit ihm zum Ausdruck gebracht³. Sie enthält das Verlangen nach derselben Macht und denselben Eigenschaften, womit man sich dieses Wesen ausgestattet vorstellt. Der Wunsch nach übermenschlicher Macht und das Streben nach Einheit mit dem Totemwesen führt nicht nur dazu, daß es in Tanz und Bild zur Anschauung gebracht wird, sondern daß diese Beziehungen auch im Vorstellungslieben nach Ausdruck ringen. Dieser Ausdruck wird in einer Art religiöser Bildersprache durch „Vollbeziehung“ dadurch gefunden, daß man sich als von dem Wesen abstammend betrachtet. Denn die Denkbilder werden als Wirklichkeiten genommen. Die Phantasie gestaltet nun diese Beziehungen spielend

¹ Vgl. dazu W. M. DAVIS, Human response to geographical environment. The Bull. of the Geogr. Soc. of Philadelphia 11, Nr. 2 (1913), und RIVERS, History II, S. 345.

² Genauere Ausführungen über diesen Punkt in meiner gleichzeitig erscheinenden Bânaro-Arbeit, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss., Bd. 38 und 39, 1921.

³ RIVERS, History II, S. 363, stellt sich die Entstehung des Totemismus an der Hand der melanesischen Wanderungen anders vor, und zwar nimmt er den Glauben an Inkarnation in der Form eines Tiers oder einer Pflanze nach dem Tode zum Ausgangspunkt. Das Tabu leitet er davon ab, daß einer sich in dieses oder jenes Tier oder jene Pflanze nach dem Tode verwandeln wird. — Die rezente Entstehung eines Totems, die ADAM, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 30 (1913), S. 184, nach BOAS und DAWSON erwähnt, muß aus der ganzen Kulturstimmung und der Geistesverfassung heraus verstanden werden.

in Anlehnung an Ereignisse und gemäß dem, was man für möglich hält, zu Geschichten aus.

Das alles ist zweifellos Religion in dem oben umschriebenen Sinn, nicht Zauber, wenn selbstverständlich auch dieselbe Art hier zutage tritt, wie sie im allgemeinen dem primitiven Denken eigen ist.

Es ist durchaus nicht nötig, daß jedes Volk, bei dem wir Totemismus begegnen, wirklich den Niederschlag des „klassischen Totemismus“ bei sich erlebt habe. Wohl aber sind die gedanklichen Voraussetzungen dazu durch die Köpfe aller hindurchgegangen. Auf geistig-sozialem Gebiet müssen wir immer unterscheiden, ob und wie weit Gedanken zu einem systematischen Niederschlag in Einrichtungen gelangen, wie weit sie nur als Möglichkeiten durch die Köpfe gehen, um sich später in weiter entwickelten Formen niederzuschlagen. Der Haltepunkt für den Niederschlag und dessen Art hängt von äußerlichen „zufälligen“ Faktoren ab.

So müssen wir uns die Abzweigung des australischen konzeptionalistischen und des nordamerikanischen Begeisterungstotemismus erklären: Er muß nicht notwendigerweise einen voll ausgebauten systematischen Niederschlag durchgemacht haben, der sich mit der sozialen Organisation in diesem Stadium verwachsen hatte. Er ist mit Geisterglaube und Zauberei durchsetzt worden. Die Entwicklung der Gedankengänge mag in einer anderen Phase Halt gemacht und systematisiert worden sein, um von da aus durch Anstöße aus besonderen Erwägungen abgelenkt und in die eigenartigen Bahnen gedrängt worden zu sein, die für jede dieser Entfaltungen charakteristisch ist. Der afrikanische Totemismus zeigt in seinen vielen Varianten auch die Tendenz zur Individualisierung, besonders in der Ausbildung der Lehre von der Parallelität der Existenz von Tier und Menschenseele. Diese Individualisierung, die oft auch nur eine „Famolisierung“ ist (Polynesien), läßt ganz andere Vorstellungen von den Beziehungen des Menschen zum Übermächtigen hochkommen. Beim australischen Konzeptionalismus erscheint der Totemglaube in die Ferne entückt und durch seine Kinder, die Totemgeister, ersetzt. Der Gedanke der Empfängnis durch den Totemgeist weist ebenfalls auf eine individualisierende Auffassung der Abstammung vom Totem hin. Man kann sich hier sehr wohl einen früheren Zustand im Sinne des „klassischen Totemismus“ vorstellen. Eine Vermengung der Totemangehörigen bei langjährigen Wanderungen und Kämpfen mag zu einem teilweisen Vergessen der früheren Ordnung und Systematisierung geführt haben, auf deren Trümmern eine spätere Generation in ruhigeren Zeiten ein neues System ausgeklügelt haben mag. Ähnlich werden wir uns wohl auch in Nordamerika den Ablauf der Dinge vorstellen dürfen.

Vor allem beeinflußten auch noch Gedanken über andere Dinge, über den Tod, die Seele, besondere Mächte, die Natur usw., die totemistischen Vorstellungen späterhin. Ergebnisse von neuen Eindrücken, Beobachtungen und Lernen von fremden Traditionen kamen hinzu. Je mehr diese anderen, schon viel weiter ausgreifenden Gedankengänge das Oberwasser gewannen, desto mehr zersetzten sie das alte totemistische Ideengebäude. So entstanden z. B. auch die Vorstellungen von einer besonderen Beseelung des Totems, wobei hinter die Dinge als abstraktes, aber konkretisierendes Gedankengebilde

der Dämon der Gattung tritt. Die Verbindung des Totems mit Omen und Orakel und die Anknüpfung zauberischen Verfahrens sind weitere Wege, die vom echten Totemismus abführen. So überwucherten, erstickten und überschichteten neue Gedanken durch ein mehr zergliederndes Denken die alten totemistischen Auffassungen. Aber immer noch wurden Reste der alten Ideen mitgeführt. Das Gegenüberstellen neuer Gedanken stellt die Kritik am Totemismus dar, anderes wurde jetzt wichtiger. Noch beim Konzeptionalismus spielt das Tabu eine große Rolle. Erst bei den Formen eines mehr zerfallenden Totemismus der mehr fortgeschrittenen Völker Amerikas und Afrikas tritt das Tabu in Verbindung mit dem Totemismus zurück. Das hindert nicht, daß andererseits bei vorgeschrittenen Völkern, wie etwa in Madagaskar, das Tabu nun selbständig ausgestaltet wird. Das Tabu selbst verändert sich in seiner Art als Meidung von Speise, Namensnennung, Blick, Berührung, Betreten und Gestattung von nur zeremoniellem Essen, Aussprechen von Worten oder Anrede u. dgl.¹ In seiner geistigen Ausgestaltung geht das Tabu über in den Zeremonialismus und Ritualismus, der dann in den Religionen eine große Rolle als Ausdruck des religiösen Gefühls durch Handlungen spielt.

Bei der soeben entworfenen Konstruktion lag die Annahme eines selbständigen Ablaufs vom Gedanken und ihr gelegentlicher Niederschlag zu Systemen zugrunde, die mit gewissen sozialen Gestaltungen in Einklang gebracht wurden. Es wurde indessen angedeutet, daß gerade für die Wendepunkte des Denkens und den Niederschlag zu gedanklichen und sozialen Systemen besondere Faktoren, Ereignisse, als entscheidend gesucht werden müssen. Diese sind uns, da wir die Geschichte der in Betracht kommenden Völker gewöhnlich nicht kennen, unbekannt. Aber schon bei den Versuchen zur Rekonstruktion einer Geschichte, wie wir z. B. bei RIVERS (*History of Melanesian Society*) finden, zeigt sich, daß Wanderungen und Kämpfe als solche entscheidende Wendepunkte zu betrachten sind, die zu neuen Systematisierungen führen. Psychologisch bedeuten solche Systematisierungen das Ausleben und die Anwendung einer Lebensauffassung.

Damit kommen wir auch zu dem Problem der Übertragung. Die Übertragungstheoretiker gingen von den Gegenständen der materiellen Kultur aus, von den Eindrücken, die das Museumsmaterial ihnen gemacht hat. Kulturelle Vorgänge und Übertragungen dürfen nicht unpsychologisch betrachtet werden, als würde man Museumstücke von einem Schrank zum anderen schaffen. Geistiger Besitz vollends überträgt sich in der Art überhaupt nicht, wie etwa eine Bogenform oder die Technik des Hausbaues. Die eigene Denkweise eines Volkes ist durch die Anlage, die Lebensbedingungen und die Tradition bestimmt und schließlich durch die Schicksale, die es im Laufe der Zeit erleidet, und die sich in der Erinnerung und der Lebenseinstellung niederschlagen. Ideen, die von außen her einem Volke zufliegen, können wie Samenkörner auf fruchtbaren oder unfruchtbaren Boden fallen. Ist vermöge aller oben angeführten Voraussetzungen, die ich zusammenfassend als „Disposition“ be-

¹ Auch das von HOCART („*Anthropos*“ IX [1914], S. 738) berichtete *vutiyadha* weist auf ein früheres Bestehen von Meidungen.

zeichne, ein fruchtbarer Boden vorhanden, so werden sie Wurzel treiben und gedeihen, sonst aber sich selbst überlassen absterben¹.

Wenn der „klassische Totemismus“ eine „Disposition“ findet, dann wird er auf Aufnahme und Einführung zu rechnen haben, sonst aber nicht. Wenn also nicht mehr die primitive Denkart vorhanden ist, die ich im vorigen Kapitel zu umschreiben versuchte, wird er abgewiesen werden. Nur dann kann er auf Annahme rechnen, wenn er eine Weiterbildung der bisherigen Ansichten bedeutet.

Finden sich also Erscheinungen ähnlicher Art an verschiedenen Orten vor, so sind sie jedenfalls als Niederschlag ähnlicher Denkart zu betrachten, sonst würden sie keine Aufnahme gefunden haben. Gesondert davon muß die Frage untersucht werden, wann eine Beeinflussung, eine Übertragung vorliegt. Bei der Beherrschung eines gewissen Schatzes an Wissen wird das menschliche Denken sich immer in einer gewissen Methode bewegen müssen, die durch die oben beschriebenen Momente bedingt ist². Natürlich wird für die konkrete Äußerung die Art der Naturumgebung entscheidend sein. Der Menschengest ist mit bestimmten gleichen biologisch bedingten Fähigkeiten ausgestattet. Er kann auf verschiedene Reize nur mit einer sehr geringen Zahl von Gefühlen reagieren: Wärme kann durch Sonne, Feuer, Kleidung, Dampf usw. hervorgerufen werden. Ebenso ist es bei Furcht, Freude u. dgl. Andere Erscheinungen lösen bei Polarkvölkern Furcht aus, andere bei Völkern der heißen Zone. Sei es ein Eisbär, ein Löwe oder ein Haifisch, die Reaktion auf diese Erscheinungen ist dieselbe. Aber ebenso gegenüber etwa dem Gewitter, einer drohenden Flut oder Überschwemmung. Wenn dann Meidung solchen Tieren und Erscheinungen gegenüber eintritt, so ist sie durch eine mit der Beschaffenheit der menschlichen Psyche gegebenen Verhaltensweise bedingt. Für das Tabu liegt die Veranlassung innerlich tief begründet, wenn auch im Sonderfall uns die Lokalisierung einmal nicht ganz einleuchten sollte. Sie wird durch die eigenartigen Lebensbedingungen bestimmt. — Nicht viel anders wie beim Tabu liegen die Verhältnisse beim Zeremonialismus, der ein vorsichtiges Handeln und Behandeln bedeutet. — Tabu und Zeremonialismus stellen eine Form des Verhaltens vor, die durch den Gefühls- und Denkmechanismus hervorgerufen werden. Die im Menschen liegenden Fähigkeiten sind beschränkt. Ganz anders gestalten sich die Dinge, wenn ihre Anwendung, ihr Niederschlag in Systemen, Ordnungen, Einrichtungen, kurz in Beziehungen zur unendlichen Mannigfaltigkeit der Außenwelt hervortritt. Die Anwendungen des Denkens sind die Äußerungen der Kultur, und diese sind unendlich mannigfaltig.

Der totemistische Glaube ist in seinen Voraussetzungen sehr einfach bedingt. In seiner Anwendung und Konkretisierung bietet er zahllose Möglich-

¹ Vgl. auch RIVERS, History II, S. 346.

² Vgl. dazu GOLDENWEISER, The Principle of limited Possibilities in the Development of Culture, Journ. Am. Folk-Lore 26 (1913), S. 259 ff. GOLDENWEISER hat hier allerdings nicht die Methode des Denkens auf Grund des Wissensschatzes im Auge, sondern die Gestaltung konkreter Kulturercheinungen. Sein Gedanke ist, daß viele Konstellationen unabhängig von einander zu einem ähnlichen Ergebnis führen können. Diesen Fall nennt er „echte Konvergenz“. — Vgl. meine Einleitung in der „Psychologie des primitiven Menschen“ im Handbuch f. vgl. Psychologie (im Druck).

keiten. Diese Möglichkeiten können natürlich durch Mitteilung fremder Tradition weiter kompliziert werden.

Eines aber dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, wenn wir dem Totemismus nachspüren, daß nämlich die Denkart den heute höher stehenden Völkern im allgemeinen entschwunden ist, und es schwer hält, diese aus spärlichen Resten in totemistische und nichttotemistische zu scheiden und daraus Folgerungen abzuleiten.

Vor allem werden wir annehmen dürfen, daß für die Zeit des totemistischen Denkens, die gekennzeichnet ist durch das Tabu von Tier, Pflanze und sonderbarem Gestein, dieses im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand. Sie ist vorausgegangen einer Zeit, die dann ihre Aufmerksamkeit den Erscheinungen der Atmosphäre und des Himmels zuwendete und Beseeltheit in die Dinge trug. In dieser zweitangeführten Zeit ist das Auge weitsichtiger geworden, das Denken schon zergliedernder. Es ist charakteristisch, wie geringe Aufmerksamkeit bei Völkern mit „klassischem Totemismus“ den astralen Vorgängen zugewendet wird, und wie dort, wo diese in den Vordergrund der Aufmerksamkeit treten, der „klassische Totemismus“ Zeichen von Verfall trägt.

Diese Konstruktionen mögen dazu dienen, uns in eine Etappe weiter zurück des menschlichen Denkens zu versetzen. Aber wir müssen uns auch klar sein, daß wir dadurch höchstens eine Vertiefung der historischen Perspektive erreichen, nicht etwa zu einem „Anfang“ in mißbräuchlich landläufigem Sinn gelangen.

Etwas anderes ist nun die Verknüpfung des totemistischen Glaubens mit gewissen sozialen Einrichtungen. Da das Totemwesen gemeinsames Tabuobjekt der Gruppe ist und mit ihr in besondere Beziehung gebracht wird, gewinnt es für die Individualität der Gruppe und deren Bezeichnung Bedeutung. Hervorgehoben muß werden, daß auch dort, wo eine Halbierung des Stammes besteht, die totemistischen Auffassungen auf diese Gruppen angewendet werden können, wie z. B. die Verhältnisse in Neumecklenburg und andernorts beweisen¹. Im klassischen Totemismus kommt diese Beziehung zur Gruppe am schärfsten zum Ausdruck. Der Zusammenhang zwischen Totem und Gruppe ist derart fundiert, daß ein Wechsel oder Änderungen nur durch politische Erschütterungen im Leben der Gruppe begreiflich werden, sei es durch Wanderungen oder große Kriege².

Solche Erschütterungen des sozialen Systems haben gleichzeitig auch den in der sozialen Ordnung zum Niederschlag gelangten totemistischen Glauben getroffen. Deshalb verbinden sich mit anderen Formen auch andere Gestaltungen des Glaubens. Das tritt z. B. in dem den Verfallsformen des totemistischen Denkens angehörenden „crest“-System Nordamerikas zutage, aber auch in verschiedenen anderen Varianten und Abarten.

Wie der Menschheitsbegriff sich durch den Zusammenschluß von Gruppen zu Verbänden und Stämmen erweiterte, ergaben sich aus den einzelnen Traditionen und dem neuen Gemeinsamkeitsgefühl auch neue Beziehungen zum

¹ Vgl. hiezu RIVERS, History II, S. 337 ff. und 347—348.

² Auch hiezu die Ausführungen von RIVERS, History II, S. 353 ff.

Übermenschlichen. Der Geist mußte nach neuen Lösungen suchen. Mit dem wirtschaftlichen Hervortreten der Familie und der Individuen durch diese politischen Prozesse gewannen Familie und Individuum erhöhte Bedeutung und spalteten sich von den größeren politischen Gemeinwesen ab¹. Das rief eine Parallelerscheinung in der Gestaltung des Glaubens und der Systematisierung des Verhältnisses zu den übermenschlichen Mächten hervor, wie wir sie in dem Individual- und Familientotemismus und dem Aufkommen von entrückten Stammestotems, dem Entstehen eines Seelenglaubens usw., finden. Dies bedeutete den Zerfall des klassischen Totemismus, der an eine bestimmte soziale Ordnung gebunden ist.

Wie weit kann man nun von einer Verbindung des Totemismus mit „Kultur“ reden? Zweifellos ist der Totemismus — darauf liefen ja diese Ausführungen hinaus — als Index einer Denkart, einer Geistesverfassung, somit eines geistigen Stils, einer Kulturart, anzusehen. So wie das Wort „Totemismus“ aber vielfach verwendet wird², hat man darunter namentlich in bezug auf die Südsee und Australien ganz bestimmte soziale Systeme verstanden. Hier war vom totemistischen Glauben die Rede. Das, was man unter totemistischer Kultur versteht, ist also eine gewisse Art sozialer Gruppierung und Heiratsordnung, die in Korrelation mit dem Besitz gewisser anderer Kulturgüter auftritt³.

Die psychologische Interpretation bleibt natürlich gebunden an die sozialen Zusammenhänge und die kulturellen Vorgänge. Es wäre eine besondere Aufgabe, die Gestaltung des sozialen Totemismus und seiner kulturellen Zusammenhänge zu untersuchen.

¹ Vgl. dazu THURNWALD, Politische Gebilde bei Naturvölkern, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss 37. (1919), S. 376 ff., insbesondere aber meine Bánaro-Arbeit, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. 39, 1921, S. 138 ff. und 191 ff.

² Auch RIVERS, History II, S. 331 ff., spricht vom Totemismus mehr im sozialen Sinn, wobei ihm das, was ich „klassischen Totemismus“ nannte, vorschwebt (S. 347). Daher ist auch die Bemerkung (S. 859) bezeichnend: „... that it is an active belief at the present time both associated with and apart from, totemism.“

³ RIVERS, History a. a. O., setzt sie in Korrelation vor allem mit dem Gebrauch und rituellem Genuß von Kava und nimmt an, daß der soziale (klassische Totemismus) nach Melanesien durch das „Kavavolk“ gebracht wurde. Dieses „Kavavolk“ sei in besondere Unterabteilungen zerfallen, von denen eine die Toten im Wasser bestattete und Wassertiere als Totems hatte, die andere die Verstorbenen verbrannte und als Totems Vögel besaß, aus deren Mischung leitet RIVERS dann die „linked- or associated“-Totems ab (History II, S. 344); vgl. auch S. 373.

16. Der Totemismus im Bismarck-Archipel, Melanesien, Südsee.

Von P. JOSEPH MEIER, M. S. C., Sparta, Wis., U. S. A.

Es gibt im Bismarck-Archipel ein weites totemistisches Gebiet, das bisher kaum mehr als dem Namen nach bekannt geworden ist¹. So kommt der Totemismus, wie ich feststellen konnte, auf den Admiralitätsinseln vor, ja er beherrscht dort vielleicht sogar allein das Feld, ferner ist er auf Láwañai (Neuhannover) verbreitet, wie mir PO MINIS sagte, der in seiner Jugend längere Zeit dort weilte, möglicherweise auch in Musou (St. Matthias). Auf dem mittleren Neupommern sind die Sulka, Meñen und Tūmūip sicher totemistische Stämme, wahrscheinlich aber auch noch andere Inlandvölker, von denen ich leider bislang nur den bloßen Namen erfahren konnte.

Daneben ist im Bismarck-Archipel, wie man allgemein weiß, das Zweiklassensystem vertreten, was ich in diesem Zusammenhange gleichfalls erwähnen möchte.

Weder Totemismus noch Zweiklassensystem scheint es aber bei den Bruderstämmen der Bainiñ und Gaktei zu geben, die somit eine Ausnahmestellung einnehmen würden.

Allerdings habe ich während meines nahezu 15jährigen Aufenthaltes im Bismarck-Archipel der Erforschung des Totemismus kein besonderes Augenmerk geschenkt. Bei der Sichtung meines Materials während der Kriegsjahre bin ich aber trotzdem auf einschlägige Notizen gestoßen, die meines Erachtens ein neues Licht auf die totemistische Frage werfen, wenigstens bei jenen Eingebornen des Bismarck-Archipels. Ich will im „Anthropos“ vorläufig meine Ergebnisse kurz anführen, bis es mir ein Geldzuschuß von irgendeiner Seite ermöglicht, mein Material ausführlich zu veröffentlichen.

Nach den Angaben jener Eingebornen stellen sich folgende Hauptgesichtspunkte heraus:

Der Totemismus im Bismarck-Archipel lehnt die monogenetische Abstammung von nur einem Paar oder Stock² ab, und zwar wegen sittlicher Bedenken; denn dabei müßte die Fortpflanzung durch die Geschwisterehe gehen, ja noch mehr, sie würde immerfort unter dem Banne der Inzucht stehen. Dagegen nimmt er eine polygenetische Ursprungsweise für den eigenen Stamm an: Er zerreißt ihn gleich im Anfang in zwei oder mehr Stöcke und weist jedem eine unabhängige Herkunft zu, und zwar von einem nichtmenschlichen Wesen. Auf diese Weise wird bei kreuzweiser Heirat zwischen diesen nicht blutsverwandten Stöcken Blutschande und Inzucht vermieden.

Wir können deutlich zwei Strömungen unterscheiden: Eine ältere, die noch die Abstammung von einem Paar annimmt, das aus der Hand eines Schöpfers oder eines gleichbedeutenden Wesens hervorgeht.

¹ R. PARKINSON kommt in seinem Buche „Dreißig Jahre in der Südsee“ öfters auf den Totemismus im Bismarck-Archipel zu sprechen. Seine Ausführungen scheinen aber wenig Beachtung gefunden zu haben.

² Der Ausdruck „Stock“ gilt mir nicht gleichbedeutend mit „Paar“, d. h. einem Mann und einer Frau, ich fasse ihn vielmehr weiter, da unter „Stock“ auch zwei und mehr zusammengehörige Männer und Frauen verstanden werden können.

In diesem Zustande kann es in der Ehe nur erst das Vaterrecht geben, da ja die Gattin noch niemand¹ anders zur Seite hat und sich deshalb notwendigerweise an ihren Mann anlehnen muß. Dadurch fallen auch die Kinder ihm als Eigentum zu. Das Patriarchat muß also da herrschen.

Da die Ehefrau eine Verwandte und keine Fremde ist und daher kein Raub- oder Kaufobjekt bildet, so ist auch auf dieser Stufe jeder Art von Raubehe vorerst noch der Boden entzogen, ebenso dem Weiberkauf.

Überall da, wo in der Mythe nur von Einem Paar die Rede ist, dem ein Volk seinen Ursprung verdankt, haben wir es also noch nicht mit Totemismus zu tun, sondern mit der älteren Anschauung, die sich auch sonst erhalten hat, z. B. bei Kulturvölkern und besonders bei jenen ganz primitiven Stämmen, die vom Totemismus unberührt geblieben sind.

Daneben und in schroffem Gegensatz dazu setzt sich dann eine andere jüngere Strömung durch, die von dem Gedanken ausgeht, die Geschwisterehe und Inzucht zu vermeiden. Sie teilt kurzerhand das eigene Volk in zwei oder mehrere verschiedene Stöcke und weist jedem einen selbständigen, unabhängigen Ursprung zu. Da für diesen Ursprung des Menschen noch keine anderen Menschen zu Gebote stehen, greift sie einfach zu Naturgegenständen oder, genauer gesagt, zu nichtmenschlichen Wesen und diese geben den einzelnen Stöcken in ihrem ersten Gliede das Dasein, aber wohlgemerkt nur in diesem Gliede. Darüber hinaus pflanzt sich jeder Stock auf gewöhnliche Weise durch kreuzweise Heirat unter Vermeidung der Geschwisterehe und Inzucht fort und wächst sich zu einem Verbande von Blutsverwandten aus.

Die Beziehung zwischen dem Totem und einer Menschenklasse besteht also eigentlich nur darin, daß das Mutterwesen oder Totem dem ersten Gliede der Menschenklasse das Dasein vermittelte. Damit steht und fällt allerdings diese Klasse, ohne das Totem wäre sie überhaupt nicht da; das Totem gibt ihr daher auch billigerweise den Namen. Mit der Hervorbringung des ersten Gliedes aber ist der Einfluß des Totems erschöpft. Identität oder Blutsverwandtschaft besteht zwischen dem Totem und den Menschen nicht. Sie sind weit über das nichtmenschliche Totemwesen hinausgehoben und nach jeder Richtung hin wirkliche Menschen, nicht aber von der Natur ihres Totems.

Achten die Eingebornen allenfalls noch das Totem, so geschieht es, wie mir bedeutet wurde, nur aus rein erzieherischen Gründen, d. h. sie schonen das Totem, um sich die Lehre einzuprägen, daß sie unter keinen Umständen und in keiner Hinsicht sich an den eigenen Klassengenossen vergreifen dürfen.

Der Totemismus erscheint also ganz klar als ein späterer Eingriff in die früher maßgebende Anschauung; er stellt eine Reaktion dar oder besser eine Reform des primitiven Zustandes mit seiner leidigen Geschwisterehe und Inzucht und veranlaßt so die Preisgabe der ursprünglichen Auffassung. Der Mythos wurde der neuen Theorie entsprechend umgestaltet, wenn nicht vollständig neu geschaffen, ohne daß eine frühere greifbare Unterlage vorhanden gewesen wäre. So erklärt sich der Wirrwarr in der Eingebornenmythologie.

¹ Da der Bruder auf dieser Stufe, wenigstens im Anfang, seine Schwester heiratet, so kann er sich unmöglich zum Beschützer ihrer Ehre aufwerfen, wie das beim Mutterrecht geschieht. Er steht zu ihr eher im Verhältnis des Ehemannes als in dem des Bruders.

Das alte und neue System sind bunt durcheinandergewürfelt; Widersprüche stehen oft unausgeglichen nebeneinander. Die neue Strömung gewann allerdings nach und nach die Oberhand und von der ursprünglichen Anschauung haben sich schließlich nur mehr schwache Reste erhalten.

Die Vorstellung von einem Schöpfer wird fallen gelassen, man greift zum Entwicklungsgedanken und läßt mehr oder weniger evolutionistisch den ersten Menschen aus anderen niedrigeren Wesen hervorgehen.

Auch das ursprüngliche Vaterrecht, das sich anderswo selbst bei später totemistischen Völkern noch weiter erhalten hat, kommt im Bismarck-Archipel in Wegfall. An die Spitze der Menschenreihe tritt hier nicht mehr ein Ehepaar, sondern ein Bruder und seine Schwester, die nun eine andere festverknüpfte, unzerreißbare Einheit bilden. Damit ist die Anlehnung der Schwester an ihren Bruder und nicht an ihren Mann, selbst in der Ehe, angebahnt, und ebenso können auch die Kinder dem Bruder der Mutter, ihrem Onkel, zufallen und nicht mehr ihrem wirklichen Vater, kurz es entsteht eine Rechtsauffassung, die es im alten System noch nicht gab, das sogenannte Matriarchat¹. Doch eines möchte ich hier gleich betonen: Das Mutterrecht wird im Bismarck-Archipel nie so streng gehandhabt, daß es jeden vaterrechtlichen Einschlag völlig ausschlösse.

Mit dem Mutterrecht ist auch die Frau gesellschaftlich bedeutend in den Vordergrund gerückt. Der ganze Zuwachs kommt eigentlich nur durch die Frau in eine Geschlechtsreihe hinein, nicht durch den Mann. Die Kinder, die die Frau gebiert, bleiben bei der Klasse der Frau, die Kinder aber, die der Mann erzeugt, gehören nicht zu seiner Geschlechtsreihe. So wird es ganz selbstverständlich, warum bei diesen Völkern vorwiegend von einer Stamm-mutter die Rede ist, weniger von einem Stammvater, der mehr in den früheren Zustand hineinpaßte. Einen anderen Erklärungsgrund für die Rolle, die die Frau im Mutterrecht spielt, als eben diese ihre gesellschaftliche Vorzugsstellung und ihre Bedeutung für die Vermehrung der Rasse, brauchen wir im Bismarck-Archipel nicht.

Wir verstehen jetzt aber auch, warum in der Mythologie jener Eingebornen im Anfange so oft gesprochen wird von Brüdern oder einem Bruderpaar, weil eben der Bruder die Stelle des Vaters einnimmt und als Haupt seiner Schwester direkt an die Spitze des Stammes tritt.

Ferner wird uns bei diesem Aufbau eines Volkes aus verschiedenen, nicht blutsverwandten Verbänden klar, woher die häufigen inneren Stammesfehden kommen. Das Verwandtschaftsgefühl wirkt ja in diesem Falle nicht versöhnend und ausgleichend. Die eingeführte Spaltung, die bis in die Ur-anfänge zurückreicht, bewirkt vielmehr, daß die verschiedenen Geschlechtsreihen sich von Haus aus fremd, ja feindlich gegenüberstehen. So ist es nur zu natürlich, daß sie gelegentlich aneinander geraten.

Man sieht bei diesen Verhältnissen auch leicht ein, weshalb eine Seite ein förmliches Angebot machen muß, um von der anderen fremden Seite,

¹ Eigentlich sollte man es „Bruderrecht“ nennen. Die Blutsverwandtschaft richtet sich zwar nach der Mutter, doch die gesamten rechtlichen Verhältnisse liegen in Händen ihres Bruders. Er ist der Herr und Gebieter im Matriarchat des Bismarck-Archipels.

sagen wir einmal, eine Frau zu bekommen. So entsteht die Kaufehe. Allerdings reicht die Wirkung dieses Kaufes nicht so weit, daß nun die Frau auch völlig aus ihrer Klasse heraus- und in die ihres Mannes hinüberträte. Das ist nicht der Fall. Die Klassenzugehörigkeit der Frau wird durch diesen Kauf nicht berührt. Es ist also kein eigentlicher Kauf, sondern eher eine Entschädigung oder eine Vorausbezahlung dafür, daß die Frau ihrem Mann während der Dauer der Ehe überlassen wird, eher ein Dingen auf Lebenszeit, wofür eine Summe, und zwar gleich von vornherein gezahlt werden muß.

Andererseits darf aber bei diesem Aufbau eines Stammes das straffe Zusammengehörigkeitsgefühl nicht wundernehmen, das zwischen den einzelnen Klassengenossen herrscht. Es sind ja alle Blutsverwandte im vollen Sinne des Wortes. So kommt es, daß es innerhalb eines solchen Verbandes ohne weiteres heißen kann: Einer für alle und alle für einen. Aus diesem Gedankengang heraus entsteht im besonderen die Blutrache.

Liegt nun der Schwerpunkt des Totemismus bei jenen Völkern des Bismarck-Archipels in der Ablehnung eines monogenetischen und der Annahme eines polygenetischen Ursprungs für die eigene Rasse, so ist schon auf den ersten Blick, selbst bei einem oberflächlichen Vergleich ersichtlich, daß auch das sogenannte Zweiklassensystem sich vollends in denselben Anschauungen und Bahnen bewegt wie der eigentliche Totemismus und mit ihm auf eine Linie gestellt werden muß. Beim Zweiklassensystem kehren all die geschilderten Züge wieder, die wir auch beim strengen Totemismus vorgefunden haben:

1. Nicht monogenetischer Aufbau des Stammes, sondern polygenetischer, und zwar dualistischer oder dichotomischer.

2. Dieser Aufbau erfolgt ebenfalls aus dem Beweggrunde heraus, die Geschwisterehe und Inzucht zu vermeiden.

3. Die Ehe wird genau so geschlossen wie bei den totemistischen Völkern, d. h. nach den Regeln der Exogamie.

4. Das Vaterrecht fehlt, und das Mutterrecht tritt an dessen Stelle.

Das geht so weiter, Schritt für Schritt, durch die ganze Reihe der Kennzeichen und Folgen hindurch, die wir oben beim eigentlichen Totemismus festgestellt haben. Der Zusammenhang dieser beiden Systeme im Bismarck-Archipel ist also offenbar. Der einzige Unterschied besteht darin, daß das Zweiklassensystem wohl ein Totem hat, aber sich nicht darum kümmert, während der strenge Totemismus das tut. Doch auch beim eigentlichen Totemismus gilt die Schonung des Totems nicht als Hauptsache, sondern nur als Mittel zum Zweck; sie soll bloß eine Lehre sein. Das Wesentliche indes bei beiden Systemen ist und bleibt die Vermeidung der Geschwisterehe und Inzucht. Beide Systeme wollen also genau dasselbe und verfolgen eine vollkommen einheitliche Richtung.

Es sei mir nun gestattet, die Ansicht der Eingebornen des Bismarck-Archipels über den Totemismus in eine Art Begriffsbestimmung zu bringen und die einzelnen Punkte der größeren Klarheit wegen noch einmal scharf hervorzuheben:

Der Totemismus im weiteren Sinne, wozu auch das Zweiklassensystem gehört, ist bei den Eingebornen des Bismarck-Archipels ein System von

Anthropogonie, wonach ein Volk seinen Ursprung nicht monogenetisch, durch die Geschwisterehe hindurch, von nur einem menschlichen Paar oder Stock herleitet, sondern polygenetisch auf zwei oder mehrere menschliche Stöcke zurückführt, um die Blutschande und Inzucht zu vermeiden. Diese Stöcke stammen in ihrem Erstlingsglied von nichtmenschlichen Wesen ab, pflanzen sich aber weiterhin durch kreuzweise Heirat auf gewöhnliche Weise fort und wachsen sich schließlich zu getrennten Verbänden oder Clänen aus.

Wird dieses Mutterwesen oder Totem eines Stockes auch als solches anerkannt und geachtet, dann haben wir Totemismus im engeren Sinne.

1. Der Totemismus ist also bei jenen Völkern eine Abstammungslehre des Menschen, nichts weiter. Folglich befaßt sich der Totemismus nicht mit der Entstehung der Welt im allgemeinen, darüber will er keinen Aufschluß geben; er will keine Kosmogonie sein, sondern setzt vielmehr das Dasein der übrigen Natur schon voraus.

Die Menschheit beschränkt sich aber in den Augen der Eingebornen auf das eigene Volk; sie kennen im Grunde nur sich selbst. Der Totemismus ist daher bei ihnen eine Abstammungslehre der eigenen Rasse. Wenn aber da schon ein vielfältiger Ursprung angenommen wird und kein einheitlicher, so gilt das um so mehr für den Rest der Menschheit. Jedes Volk hat nach der totemistischen Auffassung seinen eigenen Anfang; gemeinschaftliche Herkunft gibt es nicht für den Menschen im allgemeinen.

2. Der springende Punkt, der die totemistische Ansicht so recht kennzeichnet, ist die Annahme eines polygenetischen Ursprungs für das eigene Volk und daher auch die Annahme einer Mehrheit oder Vielheit von Totems.

Ein Totem allein kommt bei keinem Stamm des Bismarck-Archipels vor, es muß deren immer wenigstens zwei geben, wenn nicht mehrere.

Dadurch stellt sich der Totemismus in offenem Gegensatz zu der monogenetischen Auffassung, die den Stamm nur mit einem Paar oder Stock beginnen läßt.

Tatsächlich sind nun alle genannten, jetzt totemistischen Völker des Bismarck-Archipels durch die monogenetische Stufe hindurchgegangen. Die monogenetische Anschauung mit all den Erscheinungen, wie ich sie oben angeführt habe, nämlich dem Glauben an einen Schöpfer oder ein gleichbedeutendes Wesen, dem Vaterrecht usw., ging also voraus, war früher bei ihnen vorhanden, und stellt die ursprüngliche Auffassung dar.

Wie kam es nun, daß die alte Anschauung aufgegeben wurde? Den Stein des Anstoßes beim früheren System bildete offenbar die Geschwisterehe und weiterhin die Inzucht, die nicht vermieden werden konnte, wenn man die Abstammung eines Volkes nur von einem Paar oder Stock herleitete. Die Kinder dieses Paares mußten notwendigerweise unter sich heiraten, um das Geschlecht weiter fortzupflanzen¹.

¹ Dafür haben wir ein klassisches Beispiel in den „Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee“ von P. BLEY („Anthropos“ IX, S. 200). Dort wird erzählt, wie die Sonne das erste Menschenpaar, Kulavr und Nungueing, auf die Welt setzte. Die Frau gebar zwei Knaben und nach dem Tode des Vaters auch ein Mädchen. Dieses heiratete später ihren jüngeren Bruder, während die Mutter ihren ältesten Sohn zum Manne nahm. Gerade gegen diese widerstrebenden Zustände kämpft der Totemismus an und duldet sie nicht einmal im Anfang der Geschlechtsreihe.

Diesen Zustand nahm man eine Zeitlang in Kauf. Völker, die nach und nach an Zahl wuchsen und zu großen Nationen wurden, hatten bei Eingehung der Ehe schon bald eine weniger beschränkte Auswahl. Sie konnten entferntere Verwandte nehmen und fühlten daher den Stachel der Blutschande nicht mehr so arg; auch die Schäden der Inzucht verloren sich bald, ja selbst das Gefühl, daß sie eigentlich ein blutschänderisches Geschlecht waren, schwand schließlich bei ihnen.

Was sollten aber Stämme anfangen, die etwa infolge von Krankheit, Kindersterblichkeit, Auswanderung und Absonderung an Seelenzahl klein blieben? Von auswärts nahmen sie keine Frauen oder konnten keine nehmen, weil sie für sich allein lebten. Sie verfielen daher immer wieder der Inzucht in nahen und allernächsten Graden, wenn es nicht gar zur Geschwisterehe kam. Der Widerwille dagegen wird sich also bei ihnen stets lebendig erhalten haben. Auch konnten sie die Folgen der Inzucht am besten an sich selber beobachten und möglicherweise auch den Sittenverfall, den dieser Zustand mit sich brachte. So mochte die Reaktion gegen dieses unerträgliche System zuerst gerade bei jenen kleinen Völkern einsetzen und eine Reform anbahnen. Damit stimmt überein, daß der Totemismus bei großen Nationen kaum Eingang fand, dagegen bei kleineren Stämmen sich allenthalben verbreitete. Wir müssen also annehmen, daß die mißlichen Verhältnisse, die die monogenetische Ursprungslehre vom Menschen bei kleinen Stämmen hervorrief, geradezu der Nährboden wurden, der den Totemismus zeitigte.

Freilich muß auch hier, wie überall sonst bei Neuerungen, eine Persönlichkeit aufgetreten sein, die den Stein ins Rollen brachte. Das ist eine Tatsache, die nicht oft genug hervorgehoben werden kann. Die Masse schafft keine Reformen, diese gehen nur von einzelnen aus. Jene Persönlichkeit nun empfand an sich selbst und beim eigenen Stamm die Verwerflichkeit der Geschwisterehe und die Schäden der Inzucht lebhafter als andere und sann auf Abhilfe. Sie erblickte nur den einen Ausweg: Der Stamm wurde einfach in verschiedene unabhängige Stöcke mit eigenem Ursprung zerlegt, diese Stöcke mußten kreuzweise heiraten, und so war die Blutschande und Inzucht ein für allemal umgangen — die Idee des Totemismus, wie man sieht. Gewiß hat dann dieser geniale Mann die Reform, die er bei seinem eigenen Volke einführte, auch anderswo verbreitet. Dies geschah wenigstens bei einem Stamm des Bismarck-Archipels, zu dem der Totemismus durch Entlehnung gekommen ist; da dreht sich alles um ganz bestimmte Persönlichkeiten.

Wo diese aber fehlten, blieb es beim alten Zustande, d. h. bei der monogenetischen Abstammungslehre, und es erfolgte keine Teilung in verschiedene Stöcke, in einem Worte, der Totemismus kam nicht zum Durchbruch.

3. Der Totemismus sprengt, wie gesagt, den eigenen Stamm in zwei oder mehrere Stöcke und weist jedem einen unabhängigen Ursprung zu aus einem nichtmenschlichen Wesen, dem sogenannten Totem.

Wichtig ist hier, daß diese Ursprungsweise aus dem Totem im Bismarck-Archipel nur für das erste Glied einer Reihe gilt, nicht aber für die folgenden Glieder. Diese werden alle auf die gewöhnliche Weise von menschlichen Eltern geboren, ohne weiteres Zutun des Totems. Der Einfluß des Totems auf die

entsprechende Menschenreihe hört also auf, sobald das erste vollwertige menschliche Glied ins Dasein getreten ist. Das Totem beeinflußt eben nicht jedes einzelne Glied einer Klasse, sondern bloß die Klasse als solche und das auch nur, insoweit es dem ersten Gliede das Leben gab. Dies ist die Grundbeziehung, in der das Totem zu seiner Menschenklasse steht. Doch schon beim ersten vollentwickelten Gliede, das aus dem Totem hervorgeht, handelt es sich um richtige Menschen, und nicht etwa um Wesen von der Art des Totems selbst. Von Identität oder Blutsverwandtschaft zwischen dem Totem und diesem ersten Gliede einer Menschenreihe kann daher gar nicht die Rede sein, genau so, wie es einem Bibelgläubigen nicht einfallen wird, eine Identität oder Blutsverwandtschaft zwischen Adam und der Erde anzunehmen, aus der jener gemacht worden ist.

Wenn es nun schon keine Identität oder Blutsverwandtschaft zwischen dem Totem und dem ersten Gliede gibt, so besteht sie um so weniger zwischen dem Totem und den weiteren Gliedern der Menschenreihe, da diese ja nicht vom Totem selbst abstammen, sondern jedesmal von einem vorausgehenden menschlichen Gliede. Das Totem ist die Grundlage und Lebensbedingung nur für das erste Glied, das aus ihm hervorgeht. Da aber hier schon wirkliche Menschen entstehen, so ist es klar, daß dieses erste Glied bereits sein Totem weit hinter sich läßt und hoch darüber hinausgehoben ist, ja nichts mit ihm gemeinsam hat. Fernerhin stammen aber nur mehr Menschen von Menschen ab. Kein niedrigeres Wesen schiebt sich weiter ein in die menschliche Reihe. Eine Verknüpfung und Verkettung gibt es also nur zwischen dem Totem und dem ersten Gliede, nicht aber späterhin. Sonst handelt es sich einzig und allein um Menschen, die schon völlig auf sich gestellt sind und nur durch rein menschliche Bande zusammenhängen.

Übrigens kann es bloß einem weltfremden Theoretiker einfallen, diese Identität zwischen dem Totem und einer Menschenklasse für den Bismarck-Archipel anzunehmen. Wer unter den Eingebornen tätig gewesen ist, der sieht auf den ersten Blick das Ungereimte ein, das in dieser Annahme liegt. Ein Stock, der z. B. das Schwein als Totem hat, wird sich doch nie und nimmer mit diesem Tiere gleichstellen. Wenn ein Weißer das glaubte, würde er sich zum mindesten der Lächerlichkeit aussetzen. Könnte er aber zu den Eingebornen in ihrer Sprache reden, dann würden sie sich diese Unterstellung einfach verbitten, da sie geradezu eine Beleidigung in sich schließt. Würde er einem Kanaken ganz allgemein an den Kopf werfen: *U a luña* = du bist ein Vieh, so könnte das unter Umständen eine gerichtliche Klage nach sich ziehen. Solche Beispiele aus dem Leben zeigen uns viel besser als alles andere die Anschauung der Eingebornen und widerlegen am treffendsten diese Identitätstheorie.

Eigentümlich ist nun immerhin der Zusammenhang zwischen dem Totem und dem ersten Gliede einer Menschenreihe; mutet er uns doch als ein entfernter Vorläufer des Evolutionismus an. Aber die Eingebornen sind auf einem ganz anderen Wege dazu gekommen, wie die Modernen. Sie gingen von der Vermeidung der Blutschande und Inzucht aus und sahen sich so gezwungen, verschiedene Stöcke anzunehmen. Für diese mußten sie dann auch eine eigene

Entstehungsweise suchen, und erst da begegnen sie sich mit den Darwinisten. Nach der alten Überlieferung mit ihrer monogenetischen Abstammungslehre hatte ein Schöpfer oder ein gleichbedeutendes Wesen das erste Menschenpaar einfach ins Dasein gerufen. Doch diese Überlieferung ließ sich mit der neuen Theorie nicht vereinigen, die einen getrennten Ursprung für mehrere Stöcke verlangte, und nicht bloß einen Ursprung für einen einzigen. Sie mußten also ihre eigenen Wege gehen. Da sie den Ursprung des ersten Menschen einer Reihe unmöglich von einem anderen Menschen herleiten konnten — ein Mensch war ja nach jener Theorie in dieser Reihe noch gar nicht da, ihr Anfangsglied, ihr Grundstock sollte vielmehr gerade erst entstehen —, so griffen sie zunächst auf die übrige, vornehmlich die belebte Natur zurück, deren Dasein ja vorausgesetzt wurde. Sie ließen dann mehr oder weniger evolutionistisch den ersten Menschen jeder Klasse aus jenen Wesen hervorgehen. Und zwar taten sie das in leiser Anlehnung an die frühere Überlieferung, nach der ja der Schöpfer den ersten Menschen auch aus einem anderen Ding gemacht und nicht aus dem reinen Nichts erschaffen hatte. Doch sahen sie im neuen System von einem Schöpfer ab, und während früher der Mensch aus einem Ding erschaffen wurde, ging er jetzt mehr oder weniger selbständig daraus hervor. Das war die Neuerung, die der Totemismus einführte. So kam die sonderbare Entstehungsweise des ersten Menschen eines jeden Stockes aus einem Totem zustande, die eigentümlich ist für den ganzen Totemismus.

Die Geschlechtsreihe, die so durch die wunderbare Entstehung ihres ersten Gliedes mit einem Totem verknüpft war, konnten die Eingebornen füglich nach diesem Totem selbst benennen. Da es für jede Klasse ein eigenes Totem gab, so unterschied diese Bezeichnung hinlänglich einen Clan von dem anderen. Solch ein Totemname war auch notwendig; sollte er doch die Scheidung eines Stammes in verschiedene Stöcke nach außen hin kenntlich machen und ein bequemes, allen zugängliches Mittel sein, um die Verwandtschaft schnell festzustellen. Doch darf man beileibe nicht von diesem Namen auch auf eine Identität oder Blutsverwandtschaft mit dem Totem schließen. Blutsverwandt sind nur die menschlichen Mitglieder einer Klasse unter sich, nicht aber mit dem Totem.

Diese Blutsverwandtschaft fassen die Eingebornen des Bismarck-Archipels nun ganz anders auf wie wir. Es gibt bei ihnen bloß eine einseitige Blutsverwandtschaft, die die andere Eehälfte nicht berücksichtigt und daher desto strenger durchgeführt werden kann. Sie kennen nur eine Hauptlinie in der Geschlechtsreihe, keine Seitenlinien mit näheren oder entfernteren Graden. In der Hauptlinie gebrauchen sie allerdings besondere Verwandtschaftsnamen in auf- und absteigender Reihe; diese Namen werden nach dem klassifikatorischen System einfach auch auf die Seitenlinien ausgedehnt. Jene Hauptlinie ergänzt oder erweitert sich fort und fort durch immer neu hinzukommende Mitglieder, nämlich durch die Kinder, die jeweilig geboren werden. Diese fallen alle ihrer entsprechenden Klasse zu und erhalten und nähren so immer aufs neue die Vorstellung von der Blutsverwandtschaft. Die Mitgliederzahl einer Klasse aber wird nie verringert durch Übertritt in eine andere. Die Blutsverwandtschaft ist also bei jenen Eingebornen ein stets lebendiger, innerhalb eines Verbandes

gleichsam allgegenwärtiger Begriff, der nie verblaßt oder gar schwindet, sondern auf alle Klassengenossen vom ersten Gliede bis zum letzten gleich unmittelbar sich erstreckt und angewandt wird.

Wo es Sitte ist, einen Totemnamen zu tragen, gibt dieser allein schon die Blutsverwandtschaft an und ist dafür ein hinreichender Ausweis. Beim Zweiklassensystem aber ist die Sache nicht so einfach. Da können Eingeborne oft meilenweit von einander entfernt wohnen, der eine kann diesem, der andere einem ganz verschiedenen Bezirke angehören, sie mögen in ihrem Leben nie die geringsten Beziehungen zu einander unterhalten, ja sich nie gesehen haben und infolge dessen einander fremd sein; nichtsdestoweniger gelten sie ohne weiteres als blutsverwandt, wenn sich nur bei näherer Nachforschung das eine ergibt, daß sie ein und derselben Klasse angehören¹. So weit greifen sie also bei der Feststellung der Verwandtschaft zurück, so ernst und streng gehen sie dabei zu Werke. Es gibt eben kein Entrinnen aus dieser Klassenzugehörigkeit, zu keiner Zeit, an keinem Ort. Jeder wird in sie hineingeboren; die Geburt entscheidet allein, freie Wahl ist da ausgeschlossen. Jeder ist das unveräußerliche, unverlierbare Eigentum seiner Klasse. Keiner kann in dieser Hinsicht über sich selbst verfügen; auch die Klasse kann keines ihrer Glieder preisgeben. Ein Eingeborner kann eben seine Klassenzugehörigkeit nicht ändern, wie wir unsere Nationalität ändern oder durch Adoption einen anderen Namen und ein neues Verwandtschaftsverhältnis erhalten.

4. Eine Hauptschwierigkeit in der Erklärung des Totemismus bildete bisher die sogenannte Schonung, die man dem Totem angedeihen läßt. Im Bismarck-Archipel wird sie nicht etwa deshalb geübt, weil die Eingebornen sich als identisch oder blutsverwandt mit dem Totem fühlen, sondern aus einem ganz anderen Grunde. Sie schonen das Totem, um durch diese äußere sinnfällige Übung zu lernen und sich einzuprägen, daß sie ihre menschlichen Totemgenossen in jeder Hinsicht und unter allen Umständen zu schonen haben. Dieses Gebot oder Verbot, nämlich die Schonung der eigenen Klassengenossen, ist der Kern dieser ganzen Einrichtung, darauf läuft alles hinaus, darum dreht sich alles. Die Schonung des Totems ist also im Bismarck-Archipel nur ein Mittel zu diesem Zweck; sie erstrebt einzig und allein das genannte Ziel und hat nur einen erzieherischen Wert.

Damit werden auch die anderen Gründe hinfällig, die man sonst noch anführt, um diese Schonung des Totems zu erklären. Manche behaupten, bei dieser Schonung verfolgten die Eingebornen wirtschaftliche Zwecke oder sie suchten dabei magische Vorteile oder sie wollten sich dadurch den Schutz und die Lebenskraft des Totems sichern. All das trifft im Bismarck-Archipel nicht zu. Ebenso wenig kann die Schonung des Totems und die Beziehung zwischen ihm und einer Menschenklasse von einem Abenteuer abgeleitet werden, das ein Vorfahre einmal mit seinem Totemtiere bestanden haben soll. So ein

¹ Bei dieser Nachforschung betrifft eines Fremden richten sie sich nach dem weit und breit bekannten Klassenverhältnis einer angesehenen Persönlichkeit seines Bezirkes, etwa des Häuptlings, und stellen fest, ob der Betreffende zu derselben Klasse gehört oder nicht. So bekommen sie auf Umwegen die Klassenzugehörigkeit des letzteren heraus und wissen nun, wie sie sich zu verhalten haben.

Abenteuer bildet bei den Eingebornen des Bismarck-Archipels meines Wissens nirgendwo den Ausgangspunkt für jenen Brauch. Wollte man vollends auf dieser Grundlage die Beziehung zwischen dem Totem und einer menschlichen Geschlechtsreihe aufbauen, so würde das ganze Problem, dem der Totemismus dort gegenübersteht, einfach verkannt. Der Totemismus greift da auf nicht-menschliche Wesen zurück und läßt aus ihnen das erste menschliche Glied einer jeden Reihe entstehen, weil er sich eben nicht anders zu helfen wußte. Um die Blutschande und Inzucht zu vermeiden, teilt er den eigenen Stamm in verschiedene Stöcke. Daher mußte er auch notgedrungen jedem Stocke einen eigenen Ursprung zuweisen. Ein menschlicher Ursprung konnte da nicht in Betracht kommen, da ja gerade die Entstehung des ersten Menschen jeder Reihe erklärt werden sollte. Also blieb dem Totemismus seiner evolutionistischen Auffassung entsprechend nichts anderes übrig, als den Menschen sonstwie entspringen zu lassen. Der Totemismus ist für jene Eingebornen eine wirkliche Abstammungslehre, genau wie für den Bibelgläubigen die Erschaffung des ersten Menschen durch Gott. Auf ein Abenteuer von der angedeuteten Art läßt sich aber nie eine Abstammungslehre aufbauen. Bei einem bloß äußerlich hergestellten Verhältnis zwischen dem Totem und dem Ahnen einer Menschenreihe können Blutschande und Inzucht nicht umgangen werden.

5. So ist die treibende Kraft oder die Idee, die dem Totemismus im Bismarck-Archipel zugrunde liegt, nämlich der Abscheu vor der Blutschande und der Inzucht, offenbar sittlicher Art. Beide wurden in den Augen jener Eingebornen zum größten Verbrechen, das sie überhaupt begehen konnten. Die Todesstrafe stand darauf; sie wurde von den eigenen Angehörigen an den Blutschändern vollstreckt. In diesem Falle galt also die Schonung der Klassengenossen nicht mehr, da sich ja die Blutschänder selbst nicht um dieses Gebot gekümmert hatten. Noch öfter mußte der Blutschänder zuerst die Blutschänderin und dann sich selbst töten. Die Eingebornen sind eben überaus empfindlich, ja feinfühlig in diesem Punkte, wenn nicht gar überspannt. Sie setzen ihr ganzes Ehrgefühl darein, nicht als Blutschänder zu gelten und so ihr Leben zu verwirren. Würde ihnen jemand im Zorn oder im Ärger sagen: Geh' hin und tue etwas Schlimmes mit deiner Mutter oder Schwester! so hätte es zur Folge, daß sie sich selbst das Leben nähmen; solch eine Zumutung lassen sie sich nicht gefallen.

Wie sich indes bei jenen Völkern die Blutschande und Inzucht zu einem so schimpflichen und todeswürdigen Verbrechen auswachsen konnte, das wissen wir vorläufig noch nicht. Jedenfalls muß dabei das natürliche Empfinden den Ausgangspunkt gebildet haben. Eine geniale Persönlichkeit brachte dann die Idee nachdrücklich unter das Volk, und die Tatsache war gegeben.

Dieser Widerwille vor der Blutschande ist auch der Grund, weshalb die alten Eingebornen den biblischen Bericht, wonach die Vermehrung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch die Geschwisterehe geht, nur mit geheimem, ja sogar offenem Grausen aufgenommen haben; ihre Auffassung war dem ganz und gar entgegengesetzt. Sie hatten ja diese Abstammungslehre des Menschen von einem Paar und die sich daran knüpfende Endogamie abgeschüttelt und dafür den Totemismus angenommen, der ihnen einen poly-

genetischen Ursprung der Rasse und die Exogamie brachte. Und nun tauchte dieses selbe System von neuem in ihrem Gesichtskreise auf. Kein Wunder, daß die Eingebornen Anstoß daran nahmen!

Ob nun das, was ich hier geschildert habe, der Urtypus des Totemismus überhaupt ist, darüber mögen vorerst andere entscheiden. Soviel ist mir aber jetzt schon klar, daß im Totemismus, wie ihn die Völker des Bismarck-Archipels auffassen, zwei neue Gesichtspunkte hervortreten, die ich bisher noch bei keinem Autor gefunden habe.

Der erste besteht in der Hervorkehrung der polygenetischen Abstammungslehre gegenüber der monogenetischen. Außer diesen beiden Entstehungsmöglichkeiten des Menschen gibt es keine. Da ist der Totemismus ganz ausgesprochen und unzweideutig. Die polygenetische Ursprungslehre wird zu seinem hervorstechenden Merkmal.

Neu ist dann auch der Zweck, weshalb sich die Eingebornen des Bismarck-Archipels des Totems enthalten. Es geschieht nur aus erzieherischen Gründen.

Die obigen Ausführungen haben außerdem unseren Blick bedeutend erweitert. Da der Totemismus sich selbst in offenen Gegensatz zur monogenetischen Abstammungslehre stellt, so können wir ihm seine Stelle in der Entwicklungsreihe anweisen und wenigstens für den Bismarck-Archipel seinen Ausgangspunkt genau angeben. Er lief Sturm gegen die monogenetische Abstammungslehre mit ihrer Folgeerscheinung, der Geschwisterehe und Inzucht, und brachte die polygenetische.

Wir wissen jetzt auch, wo wir jene ganz primitiven Völker unterbringen sollen, die vom Totemismus unberührt geblieben sind. Sie haben einfach die alte Überlieferung weiter gepflegt, die bei den totemistischen Stämmen durch die Überzeugung von der gänzlichen Verwerflichkeit der Geschwisterehe und Inzucht jäh unterbrochen wurde. Bei jenen ganz Primitiven hingegen ist die obige Überzeugung nicht in dieser Schärfe aufgetreten. Sie sind daher beim alten System geblieben und haben sich mit einer Art Lokalexogamie begnügt, die aber die eigentliche Inzucht nicht ausschalten konnte, solange die Ehe innerhalb des eigenen, ungeteilten Stammes eingegangen wurde. Im besonderen fallen dabei noch Streiflichter auf die Frage, welches System älter ist, das Vater- oder das Mutterrecht.

Ferner können wir nun auch dem Zweiklassensystem im Bismarck-Archipel seinen richtigen Platz zuweisen. Es ist eng mit dem Totemismus verflochten, ja im Grunde ein und dasselbe. Ohne diesen Zusammenhang bleibt uns das Zweiklassensystem dort unerklärlich, es schwebt vollständig in der Luft.

Schließlich brauche ich nicht eigens zu betonen, daß diese Auffassung des Totemismus im Bismarck-Archipel eine ganze Menge Schwierigkeiten behebt, die sonst nicht beseitigt werden können. Ob aber die übrigen unge lösten Probleme, die trotzdem noch bleiben, nur als Abarten, Abweichungen von diesem normalen totemistischen Typus, als Verfall oder Verkümmern usw. anzusprechen sind, das muß uns die Zukunft lehren.

Addendum

to

8. Totemism in Southern Nigeria.

By N. W. THOMAS, London.

("Anthropos" X—XI [1915—1916], p. 234 ss.)

The following table (p. 544) was accidentally omitted from the paper in "Anthropos" X—XI, p. 238, after the table showing the subsidiary totems.

The only remarks to make on this table are:

a) That in one case (100) a man with calabash seed as auxiliary totem married a woman to whom it was the main totem. In the case of this man it was probably an *awailimi*.

b) There is no evidence that men with animal of other kinds of totems either marry or avoid women with (1) animals, (2) birds, (3) fish, (4) snakes, (5) food, (6) words or actions as totems.

Postscript to the whole article.

Since the article was written I have materially changed my views as to Nigerian totemism. It appears to me probable that the totem is respected because it was the *awailimi* of a former head of the family; this explains *a)* the multiplicity of totems, *b)* the existence of different auxiliary totems, and *c)* the identity of *awaigbe* and *awailimi*, which will be shown in an article that I am now preparing. The *awailimi* and *awaigbe* appear to be derived in some cases from ideas connected with transmigration and reincarnation. This explains the association of the "bush soul" and the true totem; the belief in the "bush soul" or in a wild animal which is the receptacle of a living man's soul has been recorded both in the Calabar area and in the Gambia; it will probably be found in many intervening regions.

Forbidden words and actions appear to have another origin, viz. that when a new totem kin was founded, some action already forbidden was adopted as the *awaigbe*. In the Western Soudan I have observed (*a)* that totem kins with the same forbidden animal have different names, and conversely, those with the same name have different forbidden animals (THOMAS, "Report on Sierra Leone" [1916], I, p. 137—139).

Until we have extended reports in the place of the summary of information contained in "Haut-Sénégal Niger", the great work by M. DELAFOSSE, it appears to me premature to generalize as to the nature of West African totemism. A second important factor is the existence among the Serer of

Nos. of husbands' totems		Nos. of wives' totems																	
12																		12	
15																		15	
15 (16, 56)																		15	
15 (16, 56)																		15	
16																		16	
16 (21)																		16	
(21)																		16	
(32)																		(21)	
34																		34	
38																		38	
48																		48	
50																		50	
56																		56	
57																		57	
(58)																		(58)	
60																		60	
62																		62	
68																		68	
74																		74	
75 (84)																		75	
76 (84)																		76	
83																		83	
(84)																		(84)	
85																		85	
88																		88	
89																		89	
92																		92	
97																		97	
100																		100	
100 (32)																		100	
101																		101	
(59)																		(59)	

1. The vertical series of figures shows the husbands' totems, the horizontal the wives' totems, the bracketed figures being those of the subsidiary totems. — 2. Nos. 98 (*rhime*), 99 (*fish soup*), 100 (*ofoto* snake), 101 (*potres*), 102 (*monkey with white spot*), are additional.

totems descending one kind through the father, the other through the mother, in which we have an analogous condition to that which prevails among the Ova-Herero of South West Africa.

Errata.

P. 234, l. 18, for *elim*, read *elimi*; l. 32, for burn, read cut. — P. 236, l. 20, for *exwail*, read *exwaihe*. — P. 239, note, l. 1, for *wea*, read *wefa*.

On this same page should have appeared a second table, showing the marriages; it is to this that I refer in the paragraph beginning: "This table is necessarily..." These words do not refer to the table of secondary *awa* actually printed.

I hope to be able to supply the missing table.

P. 244, l. 3 from bottom, for kind, read king.



Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Schon in meinem in die Geschichte der kulturhistorischen Methode einführnden Artikel „Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie“¹ hatte ich darauf hingewiesen, daß einer der führenden nordamerikanischen Ethnologen, Prof. FR. BOAS, sich den Grundgedanken der kulturhistorischen Methode bereits bedeutend genähert habe. Etwas später hatte ich die teils zustimmende, teils ablehnende Haltung verzeichnet, die ein anderer nordamerikanischer Ethnologe, ROLAND B. DIXON, derselben gegenüber eingenommen hatte², und die im wesentlichen ablehnende Kritik richtiggestellt, die R. H. LOWIE ihr hatte zuteil werden lassen³. Bald darauf konnte ich die Zustimmung verzeichnen, die GERALD CAMDEN WHEELER zu den Grundgedanken derselben aussprach⁴.

Unterdessen haben gerade in den letzten Jahren die Erörterungen über die Methode der Ethnologie in den Kreisen der nordamerikanischen Forscher eine immer größere Ausdehnung angenommen⁵, und in denselben trat die Hinwendung zu einer historischen Auffassung der Ethnologie immer stärker hervor, so besonders in CLARK WISSLER's „Psychological and historical interpretation for culture“⁶ und A. KROEBER's „The Superorganic“⁷ und „The eighteen professions“⁸. Die Linien, die sich dabei zeigten, ließen erkennen, daß diese schärfere Betonung des historischen Charakters der Ethnologie nicht in allen Punkten zusammengehen würde mit dem, was wir in Europa die „kulturhistorische Methode“ nennen. Das tritt nun noch deutlicher zutage in zwei Artikeln, in denen zwei hervorragende nordamerikanische Ethnologen ausdrücklich zu der letzteren Stellung nehmen.

* *

Der erstere derselben ist **FRANZ BOAS' „The Methods of Ethnology“**⁹. BOAS stellt hier eine Art programmatischer Vergleichung an von zwei „fundamental hypotheses“, welche ihm die „general tendency of European thought“ zu charakterisieren scheinen, mit der Methode der „majority of American Anthropologists“ (314). Er erkennt an, daß von den beiden „europäischen“ Hypothesen die ältere, die evolutionistisch-psychologische, in den letzten Jahren stark an Boden verloren hat, „so that at the present time, at least

¹ „Anthropos“ VI (1911), 1018—1019. Vgl. dazu auch den Nachtrag a. a. O. VII (1912), 253.

² A. a. O. VII (1912), 505—506.

³ A. a. O., 1061—1062.

⁴ A. a. O. VII (1913), 252—254.

⁵ Siehe die Bibliographie dieser Erörterungen in A. A. GOLDENWEISER's Artikel „A new approach to history“, American Anthropologist, N. S. XXII (1920), 28.

⁶ Science XLIII (1916), 193—201. Vgl. dazu die Bemerkungen von E. SAPIR und A. A. GOLDENWEISER a. a. O., 441 ff., 447 ff.

⁷ Am. Anthr. XIX (1917), 163—213.

⁸ A. a. O. XVII (1915), 283—288.

⁹ Am. Anthr., N. S. XXII (1920), 311—321.

among certain groups of investigators in England and also in Germany, ethnological research is based on the concept of migration and dissemination rather than upon that of evolution" (311).

Auch von den amerikanischen Ethnologen wird die evolutionistisch-psychologische Richtung nachdrücklich abgelehnt. Wie weit das in *concreto* geht betreffs der Autoren, die damit abgelehnt werden, kann man ersehen aus einer Bemerkung von A. KROEBER in seiner Kritik der FREUD'schen Psychoanalyse, wenn er von dessen Hypothese sagt: „It is the old expedient of pyramiding hypotheses; which, if theories had to be paid for like stocks or gaming cards, would be less frequently indulged in. Lest this criticism be constructed as unnecessarily harsh upon a gallant and stimulating adventurer into ethnology, let it be added that it applies with equal stricture upon the majority of ethnologists from whom FREUD has drawn an account of the renown or interest of their books: REINACH, WUNDT, SPENCER and GILLEN, LANG, ROBERTSON, SMITH, DURKHEIM and his school, KEANE, SPENCER, AVEBURY; and his special *vademecum* FRAZER“¹. Diesen zählt BOAS noch zu TYLOR, BASTIAN, PUTNAM, STOLPE, BALFOUR, HADDON, VERWORN.

Wie weit aber die Ablehnung geht in Bezug auf die Doktrinen der evolutionischen Richtung, läßt sich ersehen aus der schönen Retiring Address „Some Anthropological Misconceptions“, die John R. Swanton bei seinem Rücktritt von der Präsidentschaft der Anthropological Society of Washington hielt (May 1917)², die sich mit größtem Nachdruck gegen den Evolutionismus richtet. Von seinen soziologischen Theorien wird das Folgende gesagt: „... when the basal facts upon which they rested were critically examined only another house of cards was revealed. It had to be admitted that the stage of absolute promiscuity exists nowhere today and must remain purely hypothetical, that the cases of so-called group marriage are ridiculously few to form a base for such a structure, and that polyandry and polygamy existed side by side with monogamy, were largely to be explained by economic and social conditions, and could not be shown to be older than the monogamy which they accompanied. Finally it was observed that monogamy had already appeared in the animal series and something closely resembling it was found in our nearest anthropoid relatives. The conclusion has therefore been reached that monogamy has probably always been the normal form of human marriage, and that other forms are aberrations from this norm“ (464—465). Auf religiösem Gebiet werden die Evolutionstheorien von HERBERT SPENCER, TYLOR und FRAZER als zu „particularistic“ abgelehnt; die verschiedenen Elemente, die sie ihren Theorien zugrunde legen, existieren zusammen und parallel nebeneinander, nicht nacheinander. „Even in the case of our regnant monotheism it is a fair question whether it does not tie on to a belief in a skygod extending back to the earliest days of religion among men, the only change which it has undergone being the relatively greater importance and deeper spiritualisation of the concept in later times“ (466).

¹ Am. Anthr., N. S. XXII (1920), 51—52.

² Am. Anthr., N. S. XIX (1917), 459—470.

Einen sehr nachdrücklichen Protest erhebt SWANTON gegen „the extreme uniformitarian evolutionist, and the working of the unconscious [deterministic] element in the development of human thought to death. Too many students of history, using this term in its broadest sense, impressed by the gradual nature of change, meet new conditions and new problems in the world about them with the cynical remark that *all that* ‚has been thought of before‘, that ‚it has been tried and has failed‘, ‚that‘ you can't change human nature, that you can't hasten the processes of evolution ‚and that‘ if it is destined to happen it will happen anyhow, . . . While such an attitude is understandable it is based on a very one-sided reading of human history. Of course it does take time to bring about change, but if we study the advances made by humanity we shall find that they have come not through any extra-mental impulse of the uniformitarian pattern but by progressive choices of individuals and collections of individuals at particular times and particular places. The assumed steady current is found to be directed and determined at every point by individual wills. It is what is called in physics a ‚resultant of forces‘ of which these individual wills are the component elements. We must not allow the fact that the accomplishment of each will is but a small increment of the general mass to blind us to the fact that it is after all the determining factor in the entire process of evolution *on its constructive side*. And thus, for the progress of humanity and the good of the race, it is necessary that the pale student, profound and cynical, learned and sceptical, phlegmatic and pessimistic, be supplemented by the man of action, the reformer, the prophet of the future“ (469).

Man wird es einem alten Kämpfen gegen exzessiven Evolutionismus und Determinismus, gegen Promiskuitätstheorien, Animismus und Magismus, gegen Massenpsychologie und Vernichtung des Individualismus, der im alten Europa lange Zeit in seinen Kämpfen fast allein stand, man wird es ihm nicht verübeln können, wenn er sich freut, zu sehen, wie weit jenseits des Ozeans der Kampf gegen diese Dinge schon fortgeschritten ist, und wenn er das in auch etwas langen Zitaten zur weiteren Kenntnis noch rückständiger Kreise diesseits des Ozeans zu bringen sucht. Wahrlich, die Emanzipation von diesem alten Idol des Evolutionismus muß in Nordamerika schon sehr weit fortgeschritten sein, wenn B. LAUFER dort in einer Besprechung von R. H. LOWIE's „Cultur and Ethnology“ schreiben kann: „The theory of cultural evolution, to my mind the most inane, sterile, and pernicious theory ever conceived in the history of science (a cheap toy for the amusement of big children), is duly disparged¹.“

Diese Dinge werden nun auch von BOAS bestätigt: „First of all, the whole problem of cultural history appears to us as a historical problem. In order to understand history it is necessary to know not only how things are, but how they have become to be“ (314). „The further pursuit of these inquiries emphasizes the importance of a feature, which is common to all historic phenomena. While in natural sciences we are accustomed to consider a given

¹ Am. Anthr., N. S. XX (1918), 90.

number of causes and to study their effects, in historical happenings we are compelled to consider every phenomenon not only as effect but also as cause" (318) "... the history of human civilisation does not appear to us as determined entirely by psychological necessity that tends to a uniform evolution the world over. We rather see that each cultural group has its own unique history, dependent partly upon the peculiar inner development of the social group, and partly upon the foreign influences to which it has been subjected" (316—317)¹. Mit besonderem Nachdruck wird die Wichtigkeit des Problems des Verhältnisses des Individuums zur Gesellschaft betont: „Obviously, this problem is one of the most important ones to be taken up in a study of cultural changes. It is also beginning to attract the attention of students who are no longer satisfied with the systematic enumeration of standardized beliefs and customs of a tribe, but who begin to be interested in the question of the way in which the individual reach to his whole social environment, and to the differences of opinion and of mode of action that occur in primitive society and which are the causes of far-reaching changes" (316)².

Wenn die nordamerikanische Ethnologie sich also so weit vom Evolutionismus entfernt, wie weit hat sie sich dann der kulturhistorischen Schule genähert, die ebenfalls zum Evolutionismus in solchen Gegensatz tritt? Da erfährt man nun eigentlich eine ziemliche Überraschung. BOAS erklärt sie für eine ebenso große Einseitigkeit, wie die evolutionistische Richtung und sagt von beiden ohne Unterschied: „... it is at once clear that the correctness of the assumptions has not been demonstrated, but that arbitrarily³ the one or the other has been selected for the purpose of obtaining a consistent picture of cultural development" (313). Das ist offensichtlich eine starke Behauptung, und BOAS fühlt sich in derselben auch nicht sicher; denn er schickt voraus, daß das „broadly stated“ sei. In der Tat ist hier der Pinsel so breit gewählt worden, daß er überhaupt keine richtigen Züge mehr zu ziehen vermag.

Ich führe hier das Gemälde der kulturhistorischen Richtung an, das BOAS mit diesem „breiten“ Pinsel entwirft: „The hypothesis that there are inner causes which bring about similarities of development in remote parts of the

¹ Dieser ausgesprochene Historismus hat die nordamerikanische Ethnologie auch schon seit geraumer Zeit so ziemlich völlig aus dem Bann dessen befreit, was ich „Geographismus“ nennen möchte, unter dem ich das Bestreben verstehe, die Kultur eines Volkes so ziemlich vollständig aus den Bedingungen seiner geographischen Umwelt abzuleiten. Bei einem Teil der europäischen Amerikanisten ist dieses Bestreben noch ziemlich stark (vgl. „Anthropos“ VI [1911], 1015). So ist der Hinweis überaus nützlich, den BOAS macht auf die Art und Weise, wie früher ein durchaus tüchtiger Forscher, FR. M. CUSHING, die Zuñi-Kultur aus der Reaktion auf die geographische Umwelt ableitete, und die gänzlich veränderte Anschauung, die wir jetzt von derselben gewonnen haben, nachdem E. CL. PARSONS, A. L. KROEBER und L. SPIER mit historischen Gesichtspunkten an die Untersuchung herantraten und nun den tiefen Einfluß nachwiesen, den spanische Ideen auf die Zuñi-Kultur ausgeübt haben.

² Vgl. dazu auch WILSON DALLAM WALLIS „Individual Initiation and Social Compulsion“ Am. Anthr., N. S. XVII (1915), 647—665 und W. SCHMIDT „Die moderne Ethnologie“, „Anthropos“ I (1906), 624 ff.

³ Von mir gesperrt, W. SCHMIDT.

globe is rejected and in its plan it is assumed that identity of development in two different parts of the globe must always¹ be due to migration and diffusion" (312). Wie ist es doch nur möglich, eine solche Behauptung aufzustellen, da die kulturhistorische Methode eine ganze Reihe von methodischen Regeln aufstellt, um erst in mühsamer Einzelforschung festzustellen, wann ein geschichtlicher Zusammenhang angenommen werden dürfe und wann nicht, wenn z. B. GRAEBNER selbst den Satz aufstellt: „Denn aus der Unmöglichkeit, die selbständige Entstehung zweier Parallelerscheinungen nachzuweisen, folgt selbstverständlich umgekehrt noch in keiner Weise² ihr genetischer Zusammenhang?“ Kurz gesagt, genetischer Zusammenhang wird nach der kulturhistorischen Methode erst dann angenommen, wenn die richtige Anwendung des Form- und des Qualitätskriteriums stattgefunden hat. Man mag nun kritisch untersuchen, ob diese Anwendung bei den einzelnen Arbeiten der kulturhistorischen Schule immer geübt wurde, man mag diese Kriterien selbst auf ihre Brauchbarkeit kritisch prüfen; aber es geht doch nicht an, einfachhin zu behaupten, hier werde „arbitrarily“ gewählt „without any attempt to prove that this interpretation is justifiable“ (313). Hier kann nur eine ziemlich weitgehende Nichtkenntnis der kulturhistorischen Methode vorliegen.

Die ganze kulturhistorische Anwendung des Form- wie des Quantitätskriteriums finde ich übrigens zu meiner großen Genugtuung auch bei einem nordamerikanischen Ethnologen in guter Formulierung vor. W. D. WALLIS, der in seinem Artikel „Similarities in Culture“ im allgemeinen nur zu schwankenden Ergebnissen gelangt, spricht aber doch folgende bestimmte Sätze aus: „So far as the resemblances rest in non-essential and detachable³ features they imply borrowing... This is clearly stating the criterion to be applied, namely, that of accumulating⁴ accidental features“ (50—52); er beruft sich dabei auch auf E. SAPIR⁵. Hier sind natürlich die „non essential and detachable features“ nichts anderes als das Formkriterium, und ihr „accumulating“ nichts anderes als das Quantitätskriterium.

Wenn BOAS dann weiter fortfahrend es an der kulturhistorischen Schule tadelt, daß „on this basis historical contact is demanded for enormously large areas“ (313), so nimmt doch auch der eben genannte E. SAPIR keinen Anstand, auf Grund der v. HORNBOSTEL'schen Entdeckung von Panpipeisen gleicher Tonhöhe in Südamerika und Melanesien zu erklären: „Here we have clear evidence of a cultural contact between these two parts of the world.“ Und es ist in der Tat nicht einzusehen, wie auch schon GRAEBNER betont hat⁶, warum für die Ethnologie prinzipiell unzulässig sein soll, was für die Linguistik in einer ganzen Reihe von Fällen klar vorliegt. Nehmen wir nur auf nordamerikanischem Boden die abgesprengten Dene-Enklaven an der Westküste, die Kaddo-Enklaven im Norden, die Sioux-Enklaven im Osten; dann anderswo die Zusammenhänge

¹ Von mir gesperrt, W. SCHMIDT.

² FR. GRAEBNER, Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911, 108 und das ganze Folgende.

³ Am. Anthr., N. S. XIX (1917), 41 ff.

⁴ Von mir gesperrt, SCHMIDT. Vgl. dazu GRAEBNER, Methode der Ethnologie 108f., 116f.

⁵ Current Anthropological Literature II, 69—72.

⁶ A. a. O., 110f.

der austrischen Sprachen, die von der Osterinsel bis an den Himalaya reichen¹, und noch erheblich weiter sich ausdehnen, wenn A. CONRADY's Entdeckung der Verwandtschaft der indonesischen (tibeto-birmanischen) Sprachen mit den austrischen sich betätigt, wie sie alle Aussicht hat, es zu tun².

So ist es dann auch weiter durchaus unrichtig, wenn BOAS schreibt: „The theory demands³, a high degree of stability of cultural traits such as is apparently observed in many primitive tribes, and it is furthermore based on the supposed⁴ correlation between a number of diverse and mutually independent cultural traits which reappear in the same combinations in distant parts of the world.“ Es ist kein „demand“ und kein „suppose“, was die kulturhistorische Schule hier vornimmt, sondern sie stellt sich als Forderung und bestrebt sich ihr nachzukommen, jedes einzelne der Kulturelemente, welche zusammen einen „Kulturkreis“ ausmachen, erst für sich mit genauer Anwendung des Form- und Quantitätskriteriums als mit den anderen an bestimmten Orten zusammengehörig darzutun, und wenn das für eine entsprechende Zahl von Gebieten geschehen ist, daraus zunächst als „working hypothesis“ die Folgerung abzuleiten, daß, wo eines dieser Elemente auftritt, im allgemeinen auch die übrigen oder ein Teil derselben nicht fehlen werden, und erst wenn diese Zusammengehörigkeit an genügend vielen Stellen dargetan ist, spricht sie von einem Kulturkreis⁴. Man mag bestreiten, ob jene methodologischen Forderungen immer rigoros erfüllt und der erforderliche Nachweis gelungen ist; aber man dürfte hier, wo es sich doch um Methode handelt, nicht behaupten, daß die kulturhistorische Schule diese Dinge voraussetze, postuliere. Man stößt in der Tat immer und immer wieder darauf, daß das wirkliche Wesen der Kulturhistorik und ihre wirklichen Regeln und Arbeitsweisen noch erst recht lückenhaft bekannt sind.

Wenn man jetzt danach fragt, welches gegenüber der älteren evolutionistischen und der neueren kulturhistorischen Richtung die Eigenart der nordamerikanischen Ethnologie sei, so legt BOAS dar, daß sie außer der oben (547 ff.) schon berührten stark betonten Historizität insbesondere umfaßt: das primäre Interesse an den dynamischen Phänomenen des Kulturwechsels in der Gegenwart und das Bemühen, die Kulturgeschichte durch die Ergebnisse gerade dieser Forschungen aufzuhellen, während die großen Fragen nach Parallelentwicklung oder weltweiter historischer Verbreitung auf spätere Zeiten verschoben würden, „when the actual conditions of cultural change are better known“ (314—315). Kein Ethnologe wird in Frage stellen, daß die nordamerikanischen Forscher hier bereits Ausgezeichnetes geleistet haben. Aber wenn wir gegenüber der soeben gegebenen Antwort bemerken, daß das aber noch keine Methode, sondern ein besonders bevorzugtes Arbeitsgebiet und eine besondere Arbeitsweise ist, so wird man uns auch des weiteren zugeben müssen, daß eine zusammen-

¹ SCHMIDT, Die Mon-Khmervölker, Braunschweig 1906, 5, 19—20.

² A. CONRADY in der Festschrift zu E. Kuhn's 70. Geburtstag „Aufsätze zur Kultur- und Sprachengeschichte vornehmlich des Orients.“ München 1916, 475—504. Vgl. dazu SCHMIDT, „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), 702—706.

³ Von mir gesperrt, SCHMIDT.

⁴ GRAEBNER, a. a. O., 132 ff.

hängende und in sich geschlossene Darstellung der ethnologischen Methode bis jetzt von nordamerikanischen Gelehrten nicht geliefert ist. Das Interesse an methodologischen Fragen war dort in den letzten Jahren ein sehr reges, was auch von dem selbst empfundenen Bedürfnis Zeugnis ablegt; aber es waren immer nur Einzelfragen, die behandelt, Einzelhinweise oder kurze Bemerkungen, die gegeben wurden.

Auch BOAS beschränkt sich hier auf die folgenden drei knappen Sätze: „In the domain of ethnology, where for most parts of the world no historical facts are available except those that may be revealed by archaeological study, all evidence of change can be inferred only by indirect methods. Their character is represented in the researches of students of comparative philology. The method is based on the comparison of static phenomena combined with the study of their distribution“ (314—315). Man wird nicht leugnen können, daß es eine schmale und dürftige Antwort ist, auf die Frage nach der Methode der Ethnologie zu antworten, sie sei die der vergleichenden Sprachwissenschaft.

Wie prekär diese Antwort ist, ergibt sich auch gerade im Anschluß an den praktischen Hinweis, den BOAS dann macht: „What can be done by this method is well illustrated by Dr. LOWIE's investigations of the military societies of the Plain Indians . . .“ (315). An diese Forschungen knüpft sich nämlich eine bittere Polemik zwischen R. B. DIXON und R. H. LOWIE. Der erstere beschwert sich, daß LOWIE in einer Besprechung seines Werkes über Ozeanische Mythologie erkläre, „that eplanations of cultural similarities and differences as due in any measure to migrations (or even culture contact!) are woefully out of date — he suggests indeed, that no sane person nowadays even condescends to consider such a discarded and worn out hypothesis, which is after all but a ‚curious disease‘ which has infected ethnological thinking during the last decade“. Demgegenüber weist DIXON darauf hin, daß LOWIE in seiner Arbeit über die Sozialorganisation der Plains-Indianer gerade diese Prinzipien von Kulturkontakt und Wanderung auf nahezu jeder Seite angewandt habe¹.

Darauf weiß LOWIE nur das Folgende zu erwidern: „I emphatically believe that the principles of culture contact and migrations are as applicable in the Polynesian as in every other field of ethnology. But it is not necessary to apply these principles in each and every case².“ Natürlich erhebt sich jetzt die Frage, in welchen Fällen denn jene Prinzipien angewendet werden dürfen und in welchen nicht. Darauf scheinen die folgenden Sätze LOWIE's eine Antwort geben zu sollen: „We know that in the same tribe different versions of the same tale occur which cannot be derived from alien sources³. We know specifically that precisely such esoteric transformations and complications as I suggest for Maori mythology have taken place elsewhere. Methodologically it is therefore [?] proper to apply the same efficient cause to the interpretation of a like [?] differentiation in New Zealand. This procedure seems methodologically superior [?] to that of assuming a migration or alien influence for

¹ Am. Anthr., N. S. XX (1918), 124—125.

² A. a. O., 229.

³ Es müßte aber doch gerade der Grund erst noch angegeben werden, weshalb diese „different versions cannot be derived from alien sources!“

variations. Otherwise we should have to evolve an indefinite number of hypothetical migrations to account for the simplest of ethnological phenomena. If, for example, a Plains Indian tribe employs both triangular and diamond-shaped designs, it is not contrary to the laws of thought to assume that the diamond may have arisen within the group by a juxtaposition of triangular instead of having been imported¹."

Ich habe mit Absicht auch dieses lange Zitat hierher gesetzt, weil es eindringlich zeigt, eine wie hochgradige Unsicherheit in grundlegenden methodologischen Fragen da noch vorhanden ist. Man sieht, gute Wege sind eingeschlagen, und man ist verhältnismäßig weit darauf vorgedrungen; aber alles mehr in einer Art Instinkt, ohne sich volle Rechenschaft zu geben, ob wirklich und warum dieser Weg richtig sei. Das Gefühl der Unsicherheit, das jetzt erwacht ist, wird um so stärker werden, je größer und bedeutender die Gebiete sind, zu denen jene Wege führen, und diese Unsicherheit wird keine Ruhe lassen, sie wird endlich auch dazu führen, die kulturhistorische Methode doch etwas genauer zu prüfen, als es bis jetzt in Nordamerika geschehen ist. Ignorieren oder „abwenden“ kann man sie schon nicht mehr, dazu ist sie schon zu tief eingedrungen. Auch für Nordamerika beginnt schon jener „gefährliche“ Zustand, den für das alte Europa WEULE mit folgenden ängstlichen Worten beschreibt: „Das ist die beinahe suggestive Starrheit, mit der wir seit einhalb Jahrzehnten auf die Kulturkreislehre blicken; sie muß allen Außenstehenden die Überzeugung förmlich aufnötigen, daß mit ihr die Völkerkunde steht und fällt. Hierin muß notgedrungen ein Wandel eintreten, wollen wir nicht schließlich den festen Boden unter den Füßen verlieren“².

Ich weiß nicht, welchen „Wandel“ WEULE hier im Sinn hat. Unterdessen ist aber von einem anderen hervorragenden nordamerikanischen Ethnologen ein positiver Versuch gemacht worden, hier mit der Kulturkreislehre einen „Wandel“ eintreten zu lassen, d. h. ihre Unhaltbarkeit positiv an einem konkreten Fall darzutun. Diesem wende ich mich jetzt zu.

* * *

Es ist der Artikel **„Masks and moieties as a Culture complexe“** von **A. L. KROEBER** and **CATHARINE HOLT**³.

Diese Arbeit ist nach der Richtung des Konkreten hin eine Art Gegenstück oder, wenn man will, Ergänzung zu dem mehr allgemeinen, programmatisch gehaltenen Artikel von BOAS; denn sie geht von bestimmten Elementen der nordamerikanischen Kultur aus, um an bestimmten Aufstellungen der kulturhistorischen Richtung Kritik zu üben. Das ist in der

¹ A. a. O., 230.

² K. WEULE, Zusammenhänge und Konvergenz, Petermann's Geograph. Mitteil. 1920, 157.

³ Journal of the Royal. Anthropol. Institute L (1920), 452—460. „The assemblage and analysis of the data that follow has been the work of HOLT, while KROEBER is responsible for the methodological discussion“ (453). Diese Art „Arbeitsteilung“ ist gerade auch methodologisch nicht ohne Bedenken, und ich weiß nicht, ob nicht einige der Ausstellungen, die ich zu machen habe, auf sie zurückgehen. Da im folgenden immer die „methodological discussion“ für mich das Hauptinteresse bietet, werde ich mich zumeist an KROEBER halten.

Tat ein sehr nützliches Verfahren, und es wäre zu wünschen, daß von anderen Elementen und Gebieten der nordamerikanischen Ethnologie her recht bald ebenfalls Versuche dieser Art unternommen würden. Speziell von dieser Studie schreibt KROEBER: „The present study has been undertaken at the personal suggestion of Foy to test a portion of the hypothesis, as a sample of the validity of the whole, against the facts that are available in North American ethnography“ (453). Hier muß wohl ein Mißverständnis vorliegen. Foy kann als geschulter Kulturhistoriker unmöglich in dem Sinne diesen Versuch als „a sample of the validity of the whole“ gewertet haben, wie KROEBER es tut. Selbst wenn KROEBER's Nachweis gelungen wäre, daß in Nordamerika Masken und mutterrechtliches Zweiklassensystem nicht zusammengehören, so wäre damit für diese eine Zusammengehörigkeit eine negative Evidenz gegeben, aber für nichts mehr.

Daß das aber nicht für den fundamentalen kulturhistorischen Gedanken und noch nicht einmal für die Kulturkreislehre — die ja, besonders in ihrer konkreten Durchführung, gar nicht ohne weiteres mit dem ersteren identisch ist — irgendwelche „katastrophale“ Folgen hätte, ist doch gerade in diesem Fall leicht ersichtlich. Denn gerade in dem Ursprungsgebiet des kulturhistorischen Gedankens, um es so zu nennen, in der Südsee, gibt es ein großes Teilgebiet, wo mit der Zweiklassenkultur ebenfalls keine Masken verbunden sind. Das ist Australien. Hier tritt nun nicht der ironische Satz KROEBER's in Geltung: „This is not so very different from the old methodology of survivals; where you found a survival, it proved your case, but when you failed to find it, something had happened to cause a change instead of a survival“ (456). Sondern es wird der positive, direkte Grund angegeben, weshalb in Australien dieser Zusammenhang nicht besteht: In Australien gibt es überhaupt keine Masken, einmal weil infolge starken Nachhaltens der älteren „Bumerangkultur“ die Kunstentwicklung nicht zu dieser Höhe gekommen ist; und weiters, es fehlen überall in Australien die Geheimgesellschaften mit ihren Tänzen, mit denen die Masken zunächst immer in Verbindung stehen. Es ist klar, daß für Nordamerika nicht die gleichen Gründe angeführt werden könnten für ein Nichtverbundensein der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur mit Masken. Aber es müßte zuerst festgestellt werden, ob sich nicht andere, gleichwertige Gründe feststellen ließen, ehe man das (eingeschränkte) Recht erhielte zu solchen Folgerungen, wie KROEBER sie zieht.

Aber das ist nur ein hypothetischer Fall, und wir brauchen zu ihm gar nicht unsere Zuflucht zu nehmen. Denn die Wirklichkeit ist, daß auch in Nordamerika mutterrechtliches (Zwei-)Klassensystem und Masken zusammengehören. Der Gegenbeweis, den KROEBER zu führen unternommen hat, muß als mißlungen betrachtet und das Gegenteil kann nachgewiesen werden. Ich werde diesen Nachweis führen, indem ich dartue, daß 1. das Material, auf das sich KROEBER stützt, teils unvollständig, teils unrichtig behandelt ist¹; 2. daß die methodologische Auswertung desselben in wesentlichen Punkten mangelhaft ist.

¹ Mir steht hier weder eine so umfassende amerikanistische Bibliothek und natürlich noch viel weniger ein so hervorragendes amerikanistisches Wissen wie KROEBER zu Gebote.

Die unrichtige Behandlung des Materials und damit die unvollständige Ausnützung desselben ist darin gelegen, daß KROEBER nur die strikte Zweiklasseneinteilung heranzieht, dagegen z. B. das Nordamerika eigentümliche Vorkommen von Dreiklassen (wo eine dieser drei Klassen nach Belieben entweder in die eine oder in die andere heiraten kann), ferner die Vierklassen- oder Phratriensysteme mit noch höherer Ziffer nicht gelten läßt, selbst dann auch nicht, wenn sie mit Mutterfolge verbunden sind. Das ist aber ganz gegen das, was die Kulturkreislehre für Ozeanien aufgestellt hat, und wenn schon KROEBER „a portion of the hypothesis“ prüfen will, so muß er sie doch wohl nehmen, wie sie selbst sich gibt, nicht wie er sie sich erst herrichten möchte. Ja für die Fälle, daß, wie für ganz Afrika, auch wenigstens für Teile Nordamerikas jene Mischung der Zweiklassenmutterrechtskultur mit dem klassenlosen Mutterrecht der melanesischen Bogenkultur eingetreten wäre, so wären auch diese Fälle in entsprechender Abstufung noch mit heranzuziehen. Denn in dem Kulturelement „mutterrechtliche Zweiklassenkultur“ ist die Mutterfolge das Wichtigere, weil das eigentlich Formgebende.

Führt man diese Erweiterungen durch, so ergibt sich alsbald ein völlig anderes Bild der Materialstatistik, als sie bei HOLT-KROEBER aufgestellt ist. Dort wurde folgende Übersicht für die Stämme nördlich von Mexiko aufgestellt:

1. a) Stämme mit Masken und exogamen Zweiklassen: Tlingit, Haida. — Miwok, Salinan.

b) Stämme mit Masken und nicht exogamen Zweiklassen: Tewa. — Hidatsa, Mandan, Omaha, Iowa. — Iroquois.

2. Stämme mit Masken ohne Zweiklassen: Eskimo von Alaska, Hudson Bay, Baffin Land. — Kuchin, Tsimshian, Niska, Bellacoola, Heiltsuk, Kwakiutl, Nutka, Makah, Clallam, Lummi, Squamish, Lkungen. — Liloet, Shuswap. — Pomo, Maidu, Wintun, Costanoan. — Hopi, Zuñi, Navaho, Mescalero und Chiricahua Apache, Pima. — Arikara, Assiniboine, Blackfoot, Plains Cree, Plains Ojibwa. — Delaware.

3. Stämme mit Zweiklassen, aber ohne Masken: Cahuilla, Cupeño, Serrano, Western Mono, Central Yokuts. — Winnebago.

4. Stämme ohne Zweiklassen und ohne Masken: Grönland Eskimo, Hupa, Chimariko, Shasta, Luiseno, Diegueño, Cocopa, Kamia, Yuma, Mohave, Süd-Yokuts, Tübatulabal, Kawaiisu, Yurok, Karok, Kato, Wappo, Yana, Achomavi. — Gros Ventre, Nördl. Shoshonen. — Yuki.

Das ergäbe folgende Rechnung:

1. Masken mit Zweiklassen	10
2. Masken ohne „	35
3. Zweiklassen ohne Masken	6
4. Weder Zweiklassen noch Masken	21

Ich muß mich deshalb beschränken auf die Nachprüfung des von KROEBER respektive HOLT beigebrachten Materials, und auch das kann ich zum Teil nur an der Hand zweiklassiger Literatur tun. Ich hoffe indes, daß mir für wesentliche Punkte daraus keine Fehlerquelle entsteht.

Woraus KROEBER folgende Schlüsse zieht:

„That is, there are 41 instances where the GRAEBNER theory fails as against 31 where it holds true. But out of these 31 ‚favourable‘ instances, 21 are negative . . . But as it is, the scarcity of positive cases would seem to render the negative ones of less value“ (455).

Wenn wir jetzt die Stämme mit mutterrechtlichem Drei-, Vier- und Mehrklassensystem sowie die Stämme mit Mutterfolge überhaupt anders werten, so wird die ganze zweite Gruppe HOLT-KROEBER's von Grund aus aufgelöst, und die erste erhält eine ganz andere Gestaltung. In dieser ersten lasse ich den Unterschied, ob exogam oder nicht, den KROEBER bei der Auswertung ja ebenfalls außer acht läßt, beiseite¹. Ebenso lasse ich zunächst beiseite die Klassen 3 und 4. Alsdann ergibt sich für 1 und 2 folgendes Bild:

1. Stämme mit (Zwei- und Mehrklassen-)Mutterfolge und Masken:

- | | | |
|---|-------------------|---|
| I. Kuchin drei ² Klassen, Mutterfolge | | |
| Tlingit zwei (drei?) Klassen ³ , Mutterfolge | | |
| Haida zwei (vier) | „ | „ |
| Tsimshian vier | „ | „ |
| (?) Niska vier | „ | „ |
| Heiltsuk drei ³ | „ | „ |
| Haisla sechs | „ | „ |
| II. Miwok zwei | „ | ? |
| Salina zwei (?) | „ | ? |
| III. Navaho | } 8—12 Phratrien, | „ |
| Apache | | „ |
| Hopi 12 Phratrien, | | „ |
| Zuni 24 Totem-Clans, | | „ |
| Tewa zwei Klassen, Vaterfolge? | | |
| IV. Hidatsa sieben Clans, Mutterfolge | | |
| Mandan sieben Clans, | „ | |
| Omaha zwei Klassen, | „ | |
| Iowa zwei Klassen, Vaterfolge | | |
| Crow zwölf Clans, Mutterfolge | | |
| Delawaren drei Phratrien, Mutterfolge | | |
| Irokesen zwei Phratrien, | „ | |
| Arikara ? | „ | |

2. Stämme mit Masken, ohne Zweiklassen und Mutterfolge:

- I. Eskimo von Alaska, Hudson Bay, Baffin Land
- (Südliche) Kwakiutl
- Nutka, Makah
- Bella Coola, Lilloet, Shuswap, Thompson, Clallam, Lummi
- Squamish, Lkungen

¹ Ich verstehe übrigens nicht, wie bei den Hidatsa, Mandan, Omaha, Iowa von Nicht-exogamie gesprochen werden kann.

² Vgl. oben S. 555.

³ Auch hier kann der Nexadi-Clan in beide Klassen heiraten.

II. Pomo, Maidu, Wintun, Costanoa

III. Pima

IV. Assiniboine, Plains Cree, Plains Ojibway

Addieren wir, so ergibt sich:

Erste Gruppe 22

Zweite „ 22

Das ist schon ein bedeutender Unterschied gegenüber 10 : 35 der KROEBER-schen Berechnung. Der Unterschied wird aber noch größer, wenn man die einzelnen „Stämme“ etwas mehr wägt, als zählt, nicht nur der Zahl ihrer Vertreter nach, sondern auch danach, ob sie wirklich von anderen verschieden sind. Wenn dann auch in der ersten Gruppe Tsimshian und Niska zusammenfallen, so wären doch wohl auch die Irokesen aufzulösen mindestens in ihre Stämme: Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca¹. Dadurch würde die erste Gruppe auf **25** anwachsen.

Wenn man in der zweiten Gruppe die drei Eskimostämme schon nicht zu einem zusammenfassen will, so müssen doch jedenfalls zusammengefaßt werden Nutka und Makah; dann die „Stämme“ Shuswap, Thompson, Clallam, Lummi, Squamish, Lkungen, weil sie alle linguistisch zur Salish-Gruppe gehören und auch soziologisch keine Besonderheiten aufweisen. Nur Lilloet und vielleicht auch Bella Coola könnten gesondert gehalten werden, weil sie soziologische Besonderheiten erkennen lassen; aber die Lilloet müssen aus der Rechnung überhaupt ausscheiden, da sie sowohl Vater- als Mutterfolge haben², das gleiche gilt auch von den Thompson-Indianern³. Ebenso gehören wohl zusammen Pomo mit Costanoa, und Maidu mit Wintun. Mit diesen Zusammenfassungen vermindern sich die „Stämme“ der zweiten Gruppe auf **13**.

Bei seiner Berechnung hatte KROEBER herausbekommen

„41 instances where the GRAEBNER theory fails
as against

31 where it holds true“ (455).

Dieses Ergebnis war deshalb herausgekommen, weil er die sechs Fälle der dritten Klasse zu der zweiten und die 21 Fälle der vierten zu der ersten Klasse gerechnet hatte. Diese letzteren 21 hatte er aber entwertet durch den Hinweis auf die „scarcity of positive cases“ der ersten Klasse. Da diese „scarcity“ nach unserer Rektifikation zweifellos nicht mehr besteht, so tritt jetzt sicherlich in Kraft, was KROEBER selbst aufgestellt hat: „If moieties were of more general occurrence, or masks less general, and if the two occurred together more often than not, then the absence of the one feature when the other is absent, might be significant“ (455), d. h. jene Additionen der Ziffern der dritten zur zweiten,

¹ Und ob nicht auch Huronen, Cherokees und Tuscarora hinzuzufügen sind?

² TEIT A. M., N. H.-M., IV, 252.

³ TEIT, a. a. O., II, 290. Dazu kommt, daß Masken nur bei zwei von außen eingewanderten Clans vorkommen.

der vierten zur ersten Gruppe treten in volle Kraft. Führen wir diese Additionen jetzt nach unserer Rektifikation durch, so ergibt sich:

13 + 6 = **19** instances where the GRAEBNER theory fails
as against
25 + 21 = **46** where it holds true.

Mit diesem Ergebnis könnten wir zufrieden sein; denn es bedeutet schon in dieser Form die Geltung der „GRAEBNER theory“ auch für Nordamerika. Wir sind mit demselben aber noch nicht zufrieden, und zwar wegen der Art und Weise, wegen der „Methode“, nach der es zustande gekommen ist.

Wir haben uns nämlich bis jetzt genau der Art der KROEBER'schen „methodological discussion“ anbequemt. Aber gleich von Beginn an nur mit Widerstreben, und ich kann wirklich nicht verstehen, wie ein Ethnologe von der Bedeutung wie KROEBER sich bei dieser „Methode“ beruhigen kann, ja sie vielleicht für besonders „stringent“ hält. Nein, das ist keine ethnologische Methode, keine kongeniale Analyse von Lebenselementen und Lebensvorgängen, wie es doch alle Kulturerscheinungen sind, sondern rücksichtslose Zerreißung der Elemente aus ihren gewordenen Zusammenhängen, worauf dann eine trockene arithmetische Behandlung der solchergestalt allerdings ihres Lebens beraubten Elemente folgt. Nur ganz von ferne kommt bei HOLT-KROEBER innerhalb der einzelnen Gruppen in der Anordnung des Druckes eine derartige Beachtung historischer Zusammenhänge zum Ausdruck. Aber das ist längst nicht genug. Es hätten auch die einzelnen Teile der zweiten Gruppe zu denjenigen der ersten in Beziehung gesetzt werden müssen. Aber das ist gänzlich unterlassen. Schon die Berücksichtigung der von HOLMES und WISSLER in so großartigen Synthesen aufgestellten „Culture Areas“, dann die glänzenden linguistischen Entdeckungen von E. SAPIR¹ und von R. DIXON und KROEBER selbst² würde hier zu anderen Ergebnissen geführt haben, und die gründlichen Kenntnisse KROEBER's auf allen Gebieten der nordamerikanischen Ethnologie würden diese sicherlich dann noch bedeutend weiter gebracht haben.

So ist es sicher eine große Verwegenheit von mir, wenn ich mit meinen sehr bescheidenen amerikanischen Kenntnissen mich jetzt an diese Aufgabe heranmache. Ich tue es wohlweislich auch nur in sehr „großen Zügen“, bei denen dann, wie ich hoffe, die Mängel meiner Kenntnisse im einzelnen nicht allzu arg hervortreten werden. Aber die Methode, die ich hier befolge, ist die, welche auch CLARK WISSLER in seinem Überblick über die materielle Kultur Nordamerikas zur Anwendung gebracht hat, und von der er schreibt: „It seems then, that, while the grouping of all the tribes in inclusive areas is convenient and often useful, the more correct way would be to locate the respective groups of typical tribes as culture centers and classify the other tribes as intermediate or transitional“³

¹ Am. Anthr., N. S. XVI (1914), 413 ff., 447 ff.

² A. a. O. XVII (1915), 534; Journ. de la Soc. des Amér. de Paris X (1913), 379, XI (443).

³ Univ. Calif. publ. in Amer. Arch. e. Ethn. XI 279, XVI 103.

⁴ Am. Antr., N. S. XVI (1914), 466—467. Vgl. auch 470, Anm. 3: „We may add that one of the best ways to approach the correlation of eastern ethnology and archaeology would

Beläßt man die einzelnen Stämme in dem ihnen eigenen geographischen Nebeneinander und kulturellen Zu- und Ineinander, so ergeben sich hier vier Gruppen, denen eine fünfte als alte Verbindung zwischen der dritten und der ersten und vielleicht auch der vierten und ersten sich anschließt.

I. Die Nordwest- und Nordgruppe.

Sie enthält folgende zur ersten, oben (556) aufgestellten Gruppe gehörende Stämme: Kuchin (Athapasken), Tlingit, Haida, Tsimshian-Niska, Heiltsuk, Haisla, und folgende zur zweiten Gruppe gehörende: Eskimo, südl. Kwakiutl, Nutka, Salish, Bella Coola, Lilloet. Hier ist es leicht ersichtlich, daß die nach SAPIR's Entdeckung auch sprachlich zusammengehörigen Kuchin (Athapasken), Tlingit-Haida, die er mit dem Gesamtnamen Nda-Dene benennt, den eigentlichen Kern und Träger von mutterrechtlichem Zweiklassensystem und Masken bilden, von dem die Eskimo nach Norden (und Nordosten), die Tsimshian, Nutka, nördlichen und südlichen Kwakiutl und die verschiedenen Salishstämme — die ja auch mit den Wakashstämmen der Nutka und Kwakiutl als eine linguistische Einheit zusammengehören — nach Süden (und Südwesten) Ausstrahlungen bilden, die natürlich, je weiter sie vom Kern sich entfernen, um so schwächere Einwirkungen von ihm erfahren.

II. Die West- oder Kalifornische Gruppe.

Zu dieser gehören aus der ersten oben (556) aufgestellten Gruppe die Miwok und Salina, aus der zweiten die Pomo-Costanoa und die Maidu-Wintun, und aus der dritten KROEBER'schen Gruppe Cahuilla, Cupeño, Serrano, Western Mono, Zentral Yokuts. Hier bilden Miwok(-Costanoa-)Salina ein Zentrum, von dem aus Zentral Yokuts-Pomo-Maidu-Wintun die nördlichen, Cahuilla-Cupeño-Serrano-Western Mono die südlichen Ausstrahlungen darstellen. Diese Gruppe ist sowohl äußerlich die am wenigsten umfangreiche, als innerlich die am schwächsten entwickelte; es scheint, daß wenn wirklich ein eigentliches Zweiklassensystem vorhanden ist, doch fast nirgendwo klares Mutterrecht damit verbunden ist. So darf man sich auch fragen, ob diese Gruppe wirklich einen eigenständigen Kern hat, oder ob sie nicht ihre Existenz der Einwirkung von Nda-Denestämmen verdankt, entweder nördlicher, wie der Hupa und Umpqua, die aber selbst ihre Mutterfolge bereits wieder eingebüßt haben, oder südlicher, der Navaho-Apache. Im letzteren Falle würde sie dann nur eine nordöstliche Ausstrahlung der dritten Gruppe bilden.

III. Die Südwestgruppe.

Zu dieser Gruppe gehören aus der ersten, oben aufgestellten Gruppe: Navaho-Apache, Hopi, Zuñi, Tewa; aus der zweiten: Pima. Den Kern dieser Gruppe bilden zweifellos auch hier wieder die Nda-Denestämme Navaho-Apache, die erst den Pueblastämmen der Hopi-Zuñi die Mutterfolge und die Masken, den Pima bloß das letztere gebracht haben. Ursprünglich haben die beiden shoshonischen, bzw. den Shoshonen verwandten Stämme der Pima und Hopi

be to investigate the territory at a center and use the types thus obtained as the point of departure."

wohl totemismusfreie Vaterfolge gehabt, wie ihre Vettern, die Comanche und Ute, es noch heute haben. Den eigentlichen Pueblastämmen der Zuñi, Tewa, Keres dagegen wird Totemismus mit Vaterfolge (ohne Phratrien) zu eigen gewesen sein, wie die Stämme der Taos, Tewa und von Sta Clara es auch jetzt noch aufweisen.

IV. Die Nordostgruppe.

Zu dieser Gruppe gehören aus der ersten, oben aufgestellten Gruppe die Delawaren und die Irokesen, aus der zweiten die Plains Ojibway und die Plains Cree und aus der dritten die Winnebago. Hier stellen offenbar die Irokesen den Kern dar, von dem nach Osten die Delawaren, nach Süden die Winnebago und nach Norden die Plains Ojibway und die Plains Cree die Ausstrahlungen bilden.

V. Die West-Zentralgruppe.

Zu dieser gehören aus der oben genannten ersten Gruppe die Iowa und Omaha, die Crow und Arikara, die Mandan und Hidatsa, und aus der zweiten die Blackfeet und die Assiniboinen. Außer den Blackfeet, die linguistisch zu den Algonkin, und den Arikara, die zu den Caddo gehören, sind alle übrigen Stämme, linguistisch betrachtet, Sioux im weiteren Sinn des Wortes. Hier ist nicht ein eigenes Zentrum vorhanden, sondern die ganze Gruppe stellt die Reste einer alten Verbindung der nördlichen mit den südlichen Nda-Denestämmen dar. Von den vom Osten her aus den Alleghanybergen vorbrechenden — s. die Ostsouthern, Biloxi — eigentlichen Sioux, den Dakota, wurde diese alte Verbindung gesprengt, und wurden jene Stämme linguistisch siouxisiert. Die Blackfeet, Arikara und Assiniboine bilden eine Art Ausstrahlung dieser Gruppe nach Nordwesten und Norden hin.

So sind also im ganzen Westen bis zur Mitte hin die Nda-Denestämme die eigentlichen Träger der Zwei- und Mehrklasseneinteilung (ursprünglich ohne Totems) mit Mutterfolge und Masken gewesen, während die Irokesenstämme es im Osten waren. Die Verbindung beider muß einmal hergestellt gewesen sein durch die Algonkinstämme der Ottawa und Ojibway nach Nordwesten und vielleicht die Winnebago nach Südwesten, bevor die Einwanderung der Sioux beide Verbindungen abschnitt.

Dagegen sind die südlich — und ursprünglich auch die westlich — von den großen Seen wohnenden Algonkinstämme der Abenaki, Ojibway, Potawatomi, Miami, Sauk-Foxes und Shawnee die Träger der Vaterfolge mit Totemclans (ohne Phratrien). Dasselbe war wohl der Fall mit den Muskogistämmen (Creek, Seminolen, Choctaw, Chikasaw), ehe sie durch den Vorstoß der Irokesen-Cherokees nach Süden die Mutterfolge, und die Choctaw und Chikasaw auch die Zweiklassenphratrien erhielten. Das Gleiche wird wohl auch von den Caddostämmen gelten. Im Südosten waren ursprünglich die eigentlichen Pueblastämme die Träger des gleichen Systems (s. oben).

Die nördlichen und westlichen Algonkinstämme aber, die Cree, die Blackfeet, Arapaho, Cheyenne stellen eine ältere, **vor** Totemismus und Mutterrecht liegende Stufe der soziologischen Entwicklung dar; sie weisen einfaches Vaterrecht mit Geltung der Einzelfamilie und einfachen Dorfbildungen auf. Das ist auch die soziale Form der großen Mehrzahl der kalifornischen Stämme

nach Süden bis zu den Seri und nach Norden über die Grenzen von Kalifornien hinaus bis zu den Salish-Stämmen und den (südlichen) Kwakiutl einschließlich.

Auf Grund dieser Skizze, zu deren allseitiger und definitiver Geltung natürlich noch eine ziemliche Reihe von Einzelforschungen nötig wären, ließen sich wohl auch die Fragen, die KROEBER im folgenden (458—459) noch aufwirft, ohne allzu große Schwierigkeit lösen, und zwar „without piling new assumptions on the original Graebnerian ones“, sondern allein mit genauer Anwendung der Regeln der kulturhistorischen Methode.

Was KROEBER (456, 460) zum Lobe dieser Methode sagt, sei dankend quittiert. Was er noch alles sonst zu ihrer Kritik und Rüge sagt, auch wenn es sich bis zu dem kühnen Ausspruch erhebt: „As a whole, however, the conception is a fabric of imagination; as appears from the failure to correlate with any anthropological conclusions but its own“ (460), so sind das doch nur allgemeine Redensarten ohne Beweise, und nach dem so vollständigen Mißlingen des einen ernstgemeinten positiven und konkreten Vorstoßes, der vielmehr in eine kräftige Betätigung der kulturhistorischen Schule auch für Nordamerika umschlug, imponieren diese Allgemeinheiten nicht sonderlich mehr.

So zuversichtlich und selbstbewußt nun KROEBER hier auch auf die Überlegenheit seiner und seiner Freunde „amerikanischen“ Methode gegenüber der „europäischen“ kulturhistorischen gepocht hat, so laden wir unsere Leser zum Schluß ein, uns doch noch zu einer anderen Stelle zu folgen, wo KROEBER über dieselbe Methode in einem so elegischen Tone spricht, daß jedermann überzeugt sein muß, er könne im tiefsten Grunde seines Herzens doch nicht mit ihr zufrieden sein. In seiner Besprechung des Buches „Primitive Society“ von R. LOWIE¹ spricht er sich, nachdem er demselben hohes Lob gespendet hat, das in den Worten ausklingt: „In short, *Primitive Society* is a clear and fair representative of what modern ethnology has to offer“, folgendermaßen aus:

„If now we revert attention from the success of the book as the logical exemplification of a method to that method itself, what can be said of the value of this method? This admission seems inevitable: that though the method is sound, and the only one that the ethnologist has found justifiable, yet to the worker in remote fields of science, and to men of general intellectual interests, its products must appear rather sterile. There is little output that can be applied in other sciences. There is scarcely even anything that psychology, which underlies anthropology, can take hold of and utilize. There are in short no causal explanations. The method leads us to the realization that such and such has happened on such and such an occasion. Human nature indeed remains the same with its conservatism, inertia, and imitativeness (436). But the particular forms which institutions assume evidently depend on a multiplicity of variable immediate factors, and if there are common and permanent factors they either cannot be isolated or remain as vague as the tree trends mentioned. In essence, then, modern ethnology says that it so and so happens, and may tell why it happened thus in that particular case. It does not tell, and does not try to tell, why things happen in society as such.

¹ Am. Anthr., N. S. XXII (1920), 377—381.

„This default may be inevitable. It may be nothing but the result of a sane scientific method in a historical field. But it seems important that ethnologists should recognize the situation. As long as we continue offering the world only reconstructions of specific detail, and consistently show a negativistic attitude toward broader conclusions, the world will find very little of profit in ethnology. People do want to know why. After the absorption of the first shock of interest in the fact that the Iroquois have matrilineal clans and that the Arunta have totems, they want to know why they have them when we have not. The answer of ethnology as typified by Lowie is in substance that there are tribes fully as primitive as the Iroquois and Arunta who are like ourselves in that they possess neither clans nor totems. But again the justifiable question obtrudes: Why do some primitive cultures develop clans and totems while others fail to? And we say that we do not know or that diffusion of an idea did or did not reach a certain area. Now it may be contended that such questionings are naive. Yet they occur and will recur. And it would seem accordingly that ethnologists owe it to their consciences to realize clearly how limited the scope of their results is, how little they satisfy the demand — be it justified or simple — for broad results, or offer formulations that will prevent the average inquirer to relapse into the comforting embrace of easy and unsound theories. Such a realization is not marked in LOWIE's volume.

„And finally, however firmly scientific ideals may hold us to the tools which we use, we must also recognize that the desire for the applicability of knowledge to human conduct is an inescapable one. That branch of science which renounces the hope of contributing at least something to the shaping of life is headed into a blind alley. Therefore, if we cannot present anything that the world can use, it is at least incumbent on us to let this failure burn into our consciousness.

„Serious as this comparative sterility is, it is yet preferable to the point of view which recognizes the demand but attempts to satisfy it with conclusions derived from shallow thinking under the influence of personal predilection. After all, honesty is the primary virtue, and LOWIE's soberness is a long advance on MORGAN's brilliant illusions. But one sometimes sighs regretfully that the honesty of the method which is so successfully exemplified here is not stirred into quicker pulse by visions of more ultimate enterprise.“

Es ist in der Tat eine harte Buße, die die heutige Amerikanistik leistet für die Sünden, die einer der frühesten Amerikanisten, MORGAN, seinerzeit begangen hat, wenn die Abschätzung, die KROEBER hier macht, zutrifft. Aber diese nüchterne Negation nach so voreiligen und volltönenden Positionen war zunächst durchaus notwendig und wird auch ihr Heilsames haben. Und jedenfalls muß man die wissenschaftliche Ehrlichkeit und Selbstverleugnung hoch anerkennen, die sich zu dieser Wiedergutmachung herbeiläßt. Aber darin fühlt KROEBER vollkommen richtig: genügend ist das nicht, und bleiben darf es dabei nicht. Eine Methode, die zu dieser „sterility“ führt, kann nicht die vollkommene und allseitig richtige sein, sie bedarf wahrscheinlich vielfacher Korrekturen, jedenfalls aber weitgehender Ergänzungen. Diese Methode und

ihre Ergebnisse sind nicht nur für „weitere Kreise“ nicht genügend, sondern auch der Zweck der eigentlichen Wissenschaft wird verfehlt, wenn man von dem Endergebnis einer derartigen Methode sagen muß: „There are in short no causal explanations.“ Die Methode kann nicht die ausreichende sein, deren „honesty“ zur „sterility“ führt. Es ist ganz recht, daß KROEBER seinen Kollegen zuruft: „Therefore, if we cannot present anything that the world — and other sciences — can use, it is at least incumbent on us to let this failure burn into our consciousness.“ —

Was mich persönlich betrifft, so große Zuversicht ich fühle auf die kulturhistorische Methode, die ich mit vertrete, so wenig Zuversicht fühle ich in mir — so sehr auch das Gegenteil vielleicht da und dort geschienen hat —, Männern auf einem Gebiet entgegengetreten zu sein, auf dem sie so unendlich viel mehr wissen als ich, und wo ich auf Schritt und Tritt die umfassenden, mühevollen, aber auch ergebnisreichen Arbeiten antreffe, die sie dort geleistet haben und deren ich selbst mich nur dankbar bedienen kann. Wenn ich es trotzdem getan, so geschah es zum Teil in „gerechter Notwehr“, weil ich einer der „Angegriffenen“ war. Dann aber auch deshalb, weil ich der Überzeugung bin, daß einerseits gerade die kulturhistorische Methode die Arbeiten und Ergebnisse jener Männer und ihrer Gefährten zu noch viel höherer Auswertung und Geltung gelangen lassen würde, und anderseits die Amerikanisten wegen der ganz besonderen Eigentümlichkeit und relativen Selbständigkeit ihres Arbeitsgebietes¹ berufen sind, besonders wertvolle Ergänzungen und Ausbesserungen an ihr vorzunehmen.



¹ Die auch von Kulturhistorikern anerkannt worden sind, vgl. SCHMIDT, Zeitschr. f. Ethnologie 1913, S. 1021, 1114, insbesondere die Sätze: „Wir können also für Südamerika nicht bloß eine Anzahl inhaltlicher Verschiedenheiten, sondern auch einen bemerkenswerten formalen Unterschied feststellen. Dieser ist darin gelegen, daß die starke Verschiedenheit der klimatischen Bedingungen und die große Ausdehnung des zu durchwandernden Gebietes dem Völkergedanken — der spezifischen Verschiedenheit der einzelnen Umwelten — um so mehr Veranlassung und Kraft gab, zur Geltung zu gelangen. Genau besehen ist sein Einfluß zumeist nur negativer Art: er schneidet den kulturhistorischen Zusammenhang ab, läßt ein Element, ein Werkzeug, eine Sitte verschwinden, worauf an dieser Stelle ein Vakuum eintritt, in welchem dann der Elementargedanke, in Verbindung mit der menschlichen Initiativekraft, Gelegenheit findet, poictiv, neuschaffend sich geltend zu machen.“ Hier war also bereits vor acht Jahren die Antwort gegeben auf KROEBER's Satz: „... the GRAEBNER theory assumes as a matter of method that a culture trait never develops twice“ (a. a. O. 456). Aber anderseits ist es keine geringe Genugtuung für die kulturhistorische Schule, wenn auch CLARK WISSLER als eines der Hauptergebnisse seiner wichtigen Arbeit über die „Material Cultures of the Norts American indians“ formulieren kann: „The prevalence of diffusion and the relative rarity of independent invention in the essential trait elements.“ (Am. Anthr., N. S. XVI [1914], 502).

Analecta et Additamenta.

Extension de l'usage pratique de l'Alphabet-Anthropos. — Dans les «Acta Academiae Velehradensis» (vol. X [1914—1919], Prague Bohem. 1919, Appendix p. I—IX), le R^{ev.} P. A. SHALDÁK S. J., leur directeur, fait certaines propositions pour élargir l'emploi de l'«Alphabet-Anthropos» en sorte qu'il devienne un «Alphabet Universel».

D'abord, il veut mettre l'«Anthropos-Alphabet» «au service encore de la romanisation des alphabets non latins», et pour cela il pose les règles suivantes, auxquelles je vais faire suivre les remarques qui me semblent être utiles:

1° «Pour les langues qui n'ont pas un alphabet latin officiel, il faut prendre pour base l'état le plus ancien de la langue, exprimé par l'alphabet actuel, et là seulement amener les sons et les caractères à une équation.» — Malgré quelques inconvénients théoriques qu'elle amène, cette règle est, pour la pratique, la seule possible, et je l'ai suivi moi-même p. e. en transcrivant pour la première fois l'alphabet péguan (Khmer). Pour les signes accrus plus tard, il faudrait naturellement se réfugier à la transcription phonétique de cette période où ils ont été inventés ou, si cela ne peut pas être constaté, de la prononciation actuelle.

2° «Il faut rendre chaque lettre de l'alphabet étranger par un caractère de l'alphabet universel (et un seul, même si primitivement elle a été prononcée de façons diverses; p. e. ζ); le caractère correspondra naturellement au son primitivement exprimé par la lettre étrangère. Cette règle prescrivant de remplacer lettre par lettre, s'applique même quand cette lettre exprime deux sons ($\psi = ps$) ou quand elle a été différenciée pour unique raison d'orthographe (le paléoslave j, i, n , le grec σ, ς). Exceptons cependant les lettres qui ne sont que des ligatures (donc proprement deux lettres).» — Je comprends parfaitement la raison pratique qui ait amené à maintenir l'emploi de la règle générale «de remplacer lettre par lettre» même dans le cas que «cette lettre exprime deux sons ($\psi = ps$)»; le R. P. SPALDÁK la prononce dans les mots: «Un typographe qui devrait faire automatiquement une transposition de l'alphabet romanisé dans l'alphabet grec, doit n'être même pas exposé à se tromper en mettant deux lettres (π, ς) au lieu d'une seule (ψ).» Ma conscience phonétique s'oppose à cette pratique et aux moyens proposés par l'auteur pour de tels cas: signes diacritiques spéciaux sur l'un des éléments du son représenté par eux, ou modification conventionnelle du signe phonétique, ou le renversement de la lettre ordinaire. Pour faire justice à la règle importante générale de la phonétique¹: «Tout son complexe — et à plus forte raison: chaque signe complexe — doit être représenté par chacun des signes correspondants aux sons qui le composent», il faut écrire deux signes; mais pour satisfaire au besoin pratique, on pourrait les joindre par la ligatura \sim , donc $\psi = \underline{ps}$. Je proposerais la même façon d'écrire pour les ligatures, p. e. le paléoslave $\text{ю} = \underline{iu}$.

3° L'auteur propose une succession stable des différents signes de l'alphabet universel dans des listes alphabétiques. Cette fixation est, en effet, de valeur et même de nécessité pour l'usage pratique, et le R. P. SPALDÁK s'est fait un mérite d'avoir vu la lacune existant jusqu'à présent ici et de lui avoir remédié d'une façon tout à fait convenable, que je ne puis que pleinement approuver. Je le cite donc ici simplement dans les termes conçus par l'auteur, en ajoutant seulement quelques remarques, desquelles surtout une n'est pas sans importance:

1° «L'ordre fondamental sera la succession normale des lettres latines.»

2a° «Après chacune des lettres, en premier lieu, viendront les lettres portant des signes diacritiques à la partie supérieure.» — Ce sont, chez les voyelles, les signes de nasalisation, de quantité, d'accent dynamique et tonique; chez les consonnes, pour la palatalisation, l'occlusion: donc toutes les modifications, pour ainsi dire, accidentelles du même son. Il y a exception seulement pour les palatales $\mathcal{J}, \mathcal{Z}, \mathcal{N}$, qui introduisent toute une nouvelle espèce de sons; ils doivent donc ranger dans la liste alphabétique seulement après toutes les modifications de s, z, n .

2b° «Les lettres se rangeront alors de la manière suivante: $\text{u} - \text{v} \blacktriangledown \text{v} \blacktriangle \text{a} \sim \dots \text{z} \text{o}.$ »

3a° «Ensuite viendront les lettres ayant leurs signes au dessous d'elles.» — Ce sont, chez les voyelles, les signes de la murmuration, de la diphthongisation, et des différentes espèces de qualité; chez les consonnes, les signes des différentes espèces de qualités; donc dans tous

¹ Voir G. SCHMIDT, «Sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général» § 85.

les cas, toute une nouvelle espèce de son est introduite. Il convient donc que ces signes suivent après tous les signes placés au dessus des lettres.

3b° «Les lettres se rangeront alors de la manière suivante: o — = = . . . ∴ o ∩ ~ —,»

4° «Quand, une lettre est surmontée de deux signes, elle est rangée d'après le signe inférieur, et les signes supérieurs suivent à cet endroit leur ordre susdit.»

5° «Quand une lettre a deux signes, l'un en bas et l'autre en haut, elle est rangée d'après le signe d'en bas; le signe supérieur alors est considéré comme accessoire de la même façon que le signe supérieur des deux signes au dessus d'une lettre.»

6° «Les signes diacritiques qui affectent la lettre elle-même, placent cette lettre après toutes les autres; et dans cet ordre, la ligne droite vient en premier lieu. La lettre renversée termine la série.» — Cette règle doit être appliquée, à côté des affricates *ž, ž, ž, ž*, également aux autres *g, c, j, p*.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

La Généalogie des instruments de musique et les Cycles de Civilisation.

— Tel est le titre d'un important travail que M. le Dr. G. MONTANDON (Lausanne) a publié dans les «Archives suisses d'Anthropologie générale» (t. III, no. 1 [1919], p. 1—120). Comme le titre le fait déjà entrevoir, le but du travail est double: 1° de faire des recherches sur l'origine et l'évolution des instruments de musique, et 2° cela non d'après des séries bien connues purement systématiques et internes de l'ancienne école psychologique, mais en suivant les règles positives de l'école historique et donc en relation étroite avec les cycles de civilisation élaborés par elle. Il faut dire que ce double but a été atteint dans un très haut degré. Le travail de Dr. M. le MONTANDON marquera donc un progrès considérable ainsi pour le développement de la musique primitive qu'il a, pour ainsi dire, historisé, gagné pour la vraie histoire, que pour les recherches culturo-historiques qu'il a enrichies et confirmées par l'attachement plus sûr et plus étendu d'un domaine particulièrement intéressant.

M. MONTANDON était avantageusement situé et doué pour sa double tâche. D'abord extérieurement: par les matériaux exceptionnellement riches et exactes mis à sa disposition dans les excellentes collections d'instruments de musique du Musée ethnographique de Genève. «Le principal de cette collection — donnée au Musée par M. MAURICE BEDOT-DIODATI — a d'abord été récolté par M. BEDOT lui-même qui, en 1890, visita de façon très complète la Malaisie, puis par son beaufrère, M. ARTHUR DIODATI, qui fit, au 1900—1901, le tour du monde et que M. BEDOT avait chargé de lui rapporter des instruments de musique.» M. MONTANDON dit que, grâce à cette généreuse donation, le Musée de Genève «est le musée qui est, à ce point de vue, le mieux monté des établissements similaires de la Suisse». Je crois qu'il faut dire plus: à part un on deux musées plus grands en général, comme p. c. celui de Berlin, il n'y aura pas de musée au monde entier qui soit mieux fourni en cet égard que celui de Genève, et sans aucun doute, c'est, peut-être de concert avec le Pitt Rivers Museum d'Oxford, le premier en rang pour ce qui regarde l'exposition et la catalogisation des instruments de musique. Cela devient manifeste pour chacun qui parcourt le Catalogue raisonné des instruments de musique de ce Musée qui forme la troisième partie du travail de M. MONTANDON publié ici. Ce catalogue profite en tout des recherches théorétiques des deux parties précédentes de ce travail et y ajoute tous les avantages d'une bonne systématisation et de sens pratique qu'ont développés M. MONTANDON et M. le professeur EUGÈNE PITTARD, conservateur du Musée. En somme, c'est un catalogue modèle pour cette partie de l'ethnographie, et il doit être un vrai plaisir de faire des travaux ultérieurs d'après lui.

Puis, M. MONTANDON possède à un très haut degré le don de systématisation perspicace et lucide sans qu'il perde de vue les exigences du côté pratique. Tout cela se fait voir surtout dans la première partie de son travail qui s'occupe de la généalogie des instruments de musique en général, et surtout dans les tableaux très instructifs sur les différentes classes des instruments et leur évolution qu'il dresse et auxquels il ajoute une foule de très utiles illustrations. En se basant sur la division générale en quatre grandes classes, proposée par MABILLON et HORN-BOSTEL-SACHS, il approfondit les propositions du premier et simplifie celles des deux derniers auteurs, en les rendant plus pratiques. Nos lecteurs nous sauront grâces si nous transcrivons ici le grand tableau comprenant dans un coup d'œil toutes ces classes:

¹ Ici, j'ai changé l'ordre proposé, d'après la succession suivie dans l'exposition de l'«Alphabet-Anthropos». W. SCHMIDT.

Tableau de

répartissant dans les quatre grandes classes d'instruments les XIV familles basées sur les neuf critères soit morphologique soit fonctionnel. — L'aboutissement le plus

Classe des IDIOPHONES (I.)		Classe des MEMBRANOPHONES (M.)	
Famille I. I. par entrechoc (principe 1)	paire de bois	Famille VI.	vases tendus de peau
	bambous-ressort	M. par percussion (dérivation du principe 2)	timbales
	claquets		tambours
	castagnettes	Famille VII. M. par action	tambourins
	<i>cymbales</i>		M. par secouement
	triangles		M. par frottement
	bambous en lanières	manuelle atypique (dérivation des principes 8, 4, 5)	M. par pincement
	bambous fendus		
	diapasons	Famille VIII.	
	cylind. de bambou	M. par choc de l'air (dérivation des principes 6 ou 7)	
Famille II. I. par percussion (principe 2)	tambours de bois		mirlitons
	réipients		«nyastaranga»
	<i>cloches</i>		
	cristallophones		
	gongs		
	metallophones		
	xylophones		
	lithophones		
Famille III. I. par secouement (principe 8)	hochets		
	grelots		
Famille IV. I. par râpement (principe 4)	<i>sistres</i>		
	bâtons dentés		
	<i>crécelles</i>		
Famille V. I. par pincement (principe 5 a)			
	guimbardes		
	«sanza»		
	«violon de fer»		
	<i>boîtes à musique</i>		

Chaque classe est alors représentée dans un tableau plus détaillé, muni d'abord d'indication surtout sur la provenance et la diffusion de chaque instrument et puis esquissant les lignes générales de son origine et de son développement ultérieur. L'auteur obtient ici de multiples occasions de corriger les vues de ces prédécesseurs, de fixer plus exactement la vraie nature de chaque instrument et d'en donner de claires définitions. Des recherches spéciales sont faites sur la *sanza* africaine (p. 26—43), de laquelle il constate 19 espèces et indique leurs aires de diffusion. Pour ce qui regarde l'arc musical, M. MONTANDON se prononce, avec FROBENIUS, pour sa priorité vis-à-vis de l'arc de guerre, tandis que PITT, RIVERS, BALFOUR, ANKERMANN, SCHMIDT sont de l'avis contraire. Nous laissons de côté les raisons «intérieures» que l'auteur apporte — «parcequ'il est beaucoup plus simple de soulever une lanière d'écorce d'un bâton flexible pour avoir là un arc monodiodorde... que de tresser une corde pour en munir l'arc» — parceque cela n'est pas dans l'esprit de la méthode historique. Mais s'il dit que le cycle culturel matriarcal qui ne possède pas l'arc musical, a déjà l'arc musical, il ne voit pas qu'un cycle beaucoup plus ancien, celui des Pygmées, connaît déjà l'arc de guerre ou de chasse dans toute une série de formes primitives.

C'est aussi un des défauts les plus sensibles de l'exposition des cycles culturels que l'auteur produit dans la deuxième partie de son travail, qu'il connaît très bien ce que GRAEBNER,

Récapitulation

principes fonctionnels de départ, et divisant les familles en leurs principaux groupes selon un représentatif ou le plus élevé de chaque principe est indiqué *en italique*.

Classe des CORDOPHONES (C.)		Classe des AÉROPHONES (A.)	
<p>Famille IX. C. sans manche (principe 5<i>b</i>)</p>	<p>cithares cylindriques cithares convexes <i>cithares</i> plates cembalos, etc. <i>pianos</i> cithares de bambous accolés cithares-planche cithares concaves cithares en caisse cithares et pianos d'Eole</p>	<p>Famille XI. A. par souffie contre une arête = A. genre flûte (principe 6)</p>	<p>flûtes à bouche latérale flûtes à bouche terminale sifflets ocarinas flageolets flûtes de Pan jeux de flûtes de l'<i>orgue</i></p>
	<p>arcs musicaux pluriarcs lyres harpes</p>		<p>conques marines trompes clairons <i>trompettes</i> trombones cornets à pistons</p>
<p>Famille X. C. à manche (principe 5<i>c</i>)</p>	<p>bâtons monocordes cithares sur bâton guitares transfixantes guitares à col guitares en caisse et <i>violons</i></p>	<p>Famille XIII. A. à anche double = A. genre hautbois (principe 8)</p>	<p>anches doubles <i>hautbois</i></p>
			<p>plaque tournoyantes sirènes anches libres harmonicas accordéons <i>harmoniums</i> trompes d'automobile orgues à bouche jeux d'<i>orgue</i> à anches libres anches battantes clarinettes cornemuses jeux d'<i>orgue</i> à anches battantes</p>
		<p>Famille XIV. A. libres et A. à anche en lame, battante, ou libre (principe 9)</p>	

ANKERMANN et FOY en ont publié sur les recherches qu'ils ont faites en Océanie et en Afrique, mais qu'il ne dit rien des corrections et additions que j'y ai faites pour l'Amérique méridionale¹ et de deux nouveaux cycles que j'ai constaté, celui des Pygmées, qui est parallèle avec le cycle tasmanien ou même antérieur de lui², et le cycle des nomades pasteurs, qui est parallèle du cycle patriarcal totémiste et du cycle matriarcal agriculturiste³. Pour le cycle des Pygmées, j'ai constaté la même absence presque totale d'instruments de musique qui existe dans le cycle tasmanien⁴. A présent, je suis d'avis qu'il faut reprendre les recherches sur l'origine de l'arc musical, pour voir s'il n'apparaît déjà dans les dernières phases du cycle des Pygmées, vu qu'il se trouve déjà chez les Boshimen et que, dans un autre territoire du cycle matriarcal avec arc musical, les Nouvelles Hébrides, des Pygmées ont été découverts par M. F. SPEISER. Pour le

¹ W. SCHMIDT, Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika, Z. f. E. 1913, S. 1014—1124.

² W. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910.

³ W. SCHMIDT et W. KOPPERS, Völker und Kulturen, Berlin-Regensburg, p. 100 ff., 196 ff. W. SCHMIDT, Totemismus, Viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht, «Anthropos» X—XI (1915—1916), p. 593—610.

⁴ SCHMIDT, Stellung der Pygmäenvölker, p. 129.

cycle des nomades pasteurs, des recherches sur leurs instruments de musique n'ont pas encore été faites; peut-être que le bâton rigide monocorde donnant naissance, d'une part, à la cithare sur bâton, d'autre part, à la guitare, a trouvé son origine dans ce cycle et s'est répandu de là dans les cycles chinois, indou, maléo-polynésien, soudanais.

Plus spécialement l'auteur s'occupe de la diffusion des cycles culturels en Afrique. Si nous sommes d'accord avec lui en assignant au cycle matriarcal (celui des deux classes de mariage et celui de l'arc) comme voie d'immigration le nord-est, le nord, et l'ouest de l'Afrique, et non l'est, à travers l'Océan Indien, nous ne pouvons pas le suivre dans ce qu'il dit sur une période qu'il appelle «protokamitique». Il nous paraît que lui-même il ne s'est pas fait claire comment concevoir cette période et la race qui la constituerait. Car on lit p. e. p. 87: «Les Protokamites, de couleur plus claire et à caractères moins ou pas négroïdes, venant aussi du nord-est (soit par l'isthme de Suez, soit par le détroit de Bab-el-Mandeb, soit par ces deux voies) après le cycle matriarcal, tandis qu'à la p. 89 on trouve: «Derrière les populations nigritiennes, propriétaires des civilisations VI—V (matriarcales), pénétrant en Afrique, étaient restés des représentants d'une civilisation identique à celle du totem (III). ... Plus tard ces derniers augmentèrent et s'étendirent à leur tour développant et enrichissant en leur foyer secondaire la civilisation III [totémique]. Ce furent eux qui formèrent la vague protokamitique et en particulier son échelon bantou.» Il est bon de croire qu'après la migration des cycles matriarcaux, le cycle plus ancien totémique, supprimé partiellement par eux, se soit levé et se soit développé de nouveau en Guinée Supérieure et en Soudan, et que c'est par cela que l'union des cycles matriarcaux avec le nord et le nord-est a été interrompue; mais il me paraît mal à propos d'appeler cette renaissance totémique «protokamitique», cela ne peut conduire qu'à des malentendus.

Encore moins je pourrais me conformer à ce qu'il dit sur l'origine des langues bantoues. Il croit que celles-ci se seraient formées d'un mélange des langues nigritiennes — qui, pour lui, sont celles des cycles matriarcaux — avec le premier échelon de l'invasion «protokamitique». Jusqu'ici on était plutôt accoutumé à appeler «nigritiennes» les différents groupes du cycle totémique c'est-à-dire des peuples de la Guinée Supérieure et du Soudan. Quant à l'origine des langues bantoues, je suis de l'avis qu'elles ne sont autre chose qu'un mélange des langues du cycle matriarcal avec un de ces différents groupes du cycle totémique, pour lesquels la systématisation en classes de préfixes est un signe distinctif. Dans le prochain numéro de l'«Anthropos», Mr. le Dr. DREXEL commencera à publier une monographie sur la stratification des langues et cultures en Afrique où il développera les mêmes idées.

Si maintenant nous retournons aux instruments de musique, je voudrais grouper ici quelques uns des résultats les plus importants du travail M. MONTANDON:

1° Tous les instruments membranophones ne sont que des dérivés de principes antérieurs (p. 14 s., 78).

2° Les deux plus anciens cycles culturels, celui des Pygmées et le tasmanien, ne connaissent pas d'instrument de musique, excepté, peut-être, le premier, l'arc musical hétérocorde; le cycle du boumbarang ne connaît que les «Klangstäbe», bâtons entrechoqués¹.

3° Ce ne sont que les cycles de la «Arbeitsstufe» qui commencent à employer les instruments cordophones et aérophones.

a) Le cycle patriarcal totémique et plus tard le cycle polynésien développent les instruments aérophones: les flûtes, les conques marines, les trompes et les trompettes.

b) Les cycles matriarcaux d'agriculture, celui des deux classes de mariage et celui de l'arc, et peut-être aussi le cycle patriarcal des nomades-pasteurs, développent les instruments cordophones, les cithares et les harpes et guitares, donc les premiers instruments de mélodie.

c) Les cycles matriarcaux s'attachent aussi au cycle de boumbarang,

a) d'abord en développant parmi les instruments idiophones ceux par percussion: le tambour de bois («Signaltrommel») et plus tard les tambours en général,

¹ La plaque vibrante («Schwirrholz», «bullroarer») ne joue pas le rôle d'un instrument de musique.

Donc, tous les trois cycles culturels de la «Sammelstufe» ne franchissent pas le premier stade de l'évolution des instruments de musique, celui des instruments idiophones les plus simples, ceux par entrechoc.

β) puis en développant les «Klangstäbe» du cycle de boumerang au système fixé du xylophone et de la marimba.

δ) d'une manière semblable, le cycle matriarcal développe des flûtes du cycle patriarcal totémiste le système fixe des flûtes de Pan.

Maintenant, pour les développements indiqués en 3c β, et 3d, M. le Dr. V. HORNBOSTEL, le musicologue bien connu de Berlin, m'a communiqué, il y a quelque temps, quelques découvertes d'une importance épocale qu'il venait de faire et qu'il m'a fait la faveur de permettre que je la publie ici dans la forme succincte qu'il me les a communiqués par lettre; dans un des prochain numéros de l'«Anthropos» il en parlera lui-même plus en détail.

«Die NW.-brasilischen Panpfeifen lassen auf ein bestimmtes System der Abstimmung schließen: man s immt ein Rohr so, daß sein erster Überblasungston (Duodez) mit dem Grundton der Modellpfeife übereinstimmt: so fährt man fort, die neu gewonnenen Töne in andere Oktavlagen bringend, wo nötig, eventuell sie in Oktaven verdoppelnd. Der Überblaston ist nicht die reine, sondern aus physikalischen Gründen eine etwas vertiefte Quinte (Duodez) des Grundtones. Der Grad der Vertiefung ist mit der Rohrweite variabel, also von zufälligen (botanischen) Faktoren abhängig. Diese Abhängigkeit kann indes, da sie auch praktisch gering ist, vernachlässigt werden. Als theoretisches System ergibt sich dann ein absteigender Zirkel von zu kleinen Quinten, der Blasquintenzirkel (vgl. KOCH-GRÜNBERG, Zwei Jahre unter den Indianern, 1910). Führt man den Zirkel mit Quinten von 678 Cents (= Hundertstel des temperierten Halbtons, reine Quinte = 702 Cents) durch, so gelangt man nach 23 Schritten wieder zum Anfangston: $678 \times 23 = 15.594$; $1200 \times 13 = 15.600 = 13$ Oktaven; Differenz = 6 Cents = $\frac{1}{4}$ pythagor. Komma, also unmerklich.

Das Abstimmverfahren, das den Blasquintenzirkel ergibt, ist ein sehr natürliches und «primitives»: Die Überblastöne sind auf geschlossenen Rohren sehr leicht zu erhalten, oft leichter als die Grundtöne, die Panpfeife ist unter den melodietragenden Instrumenten vermutlich das älteste. Es ist nicht wahrscheinlich, daß das Instrument und das Abstimmverfahren in Südamerika entstanden ist, auch nicht auf den Salomonen, wo beides sich ebenfalls findet (vgl. Akustisches Kriterium, Z. f. E. 1911), überhaupt nicht bei einem heute noch «primitiven» Volk.

Nun führen die Chinesen ihr Musiksystem auf die ursprüngliche Abstimmung von Panpfeifen im Quintenzirkel zurück. Zugleich identifizieren sie die metrische mit der akustischen Norm: noch im Mittelalter streiten sich die Gelehrten, welche Norm die ursprüngliche ist, ob der Normalton *Hoang-chung* der Ton einer Pfeife von ein Fuß Länge oder ob der Fuß die Länge der Pfeife sei, die *Hoang-chung* gibt. Nimmt man den alten chinesischen Fuß zu 230 mm und dementsprechend *Hoang-chung* zu 732 Schwingungen an und berechnet man von diesem Ton ausgehend den vollständigen Blasquintenzirkel, so erhält man ein System von 23 absoluten Tonhöhen (Schwingungszahlen). In diesem System sind — innerhalb der notwendigen, aber auch zulässigen Fehlergrenzen — sämtliche auf Blasinstrumenten und Xylophonen verkörpert ursprünglichen Tonreihen als Ausschnitte enthalten. Das chinesische *Sheng*, das javanische *Gamelang Pelog*, die japanischen Normaltöne (*Ritsu kwan*), fast alle Panpfeifen der Südsee und Südamerikas, die Oboen und Sackpfeifen der islamischen Kultur bewahren das System noch heute in ursprünglicher Reinheit. Es war vermutlich auch die Stimmung des antiken (phrygischen) Aulos. Die durch eine kontinuierliche Folge von sieben Blasquinten entstehende Leiter enthält fünf Dreiviertelöne von 156 Cents und zwei Ganztöne von 210 Cents ($5 \times 156 + 2 \times 210 = 1200$) und nähert sich daher praktisch schon sehr der temperierten siebenstufigen Leiter ($7 \times 171, 4$), zu der in Siam und Birma zwei verschiedene Ausschnitte des Systems umgebildet und von dort nach Afrika übertragen wurden.

Die älteste Form der Saiteninstrumente (neben dem Musikbogen), die Halbröhren-Zither, ist im chinesischen *Kin* erhalten. Dieses besitzt Tastknöpfe in bilateralsymmetrischer Anordnung, die sich schon auf Bronze-Exemplaren des III. sc. a. Chr. finden. Diese Marken teilen die Saitenlänge in aliquote Teile. Nach chinesischer Überlieferung wurde das ursprünglich fünfsaitige *Kin* in reinen Quinten gestimmt, wieder bilateralsymmetrisch, mit *Hoang-chung* in der Mitte. Stellt man die durch die Saitenverkürzung nach den Tastknöpfen auf dem *Kin* überhaupt möglichen Töne zusammen, so ergibt sich eine Reihe von 22 Stufen, die vollständig mit der indischen *Srutī*-Leiter übereinkommt, wie sie uns durch die alten Autoren (BHARATA, SARANGDEW) überliefert ist. Von diesem Material werden bis heute jeweils nur fünf oder sieben Stufen gebraucht.

Der *Madhjama*, der identisch ist mit *Hoang-chung*, bildet die Mitte einer fünfstufigen Leiter *sa ga ma pa + ni*, die (mit dem um ein *Sruti* erhöhtes *pa*) zwei in 231 + 267 Cents unterteilte Quartan enthält. In ihr ist die fünfstufige temperierte Leiter des javanischen *Gamelang Salendro* (ursprünglich *Surindra-Sura Indrali*) mit ihren Intervallen von 240 Cents ebenso vorgebildet, wie die birmanische und siamesische im Blasquintenzirkel. Die tatsächlichen Stimmungen gegenwärtiger *Salendro*-Instrumente zeigen noch den Übergang vom *Ur-Salendro* zur Temperatur, die nicht vollkommen erreicht wird. Die javanische (literarische) Tradition spricht nur von *Salendro*, auf Bali kennt man nur *Pelag*, das ältere System.

Die chinesische Theorie basiert auf dem «pythagoreischen» Zirkel von zwölf reinen, aufsteigenden Quinten. Zur Zeit der Theoriebildung hatte man offenbar schon durch Saitenteilung reine Intervalle gewonnen und den alten Blasquintenzirkel — bis auf den mythischen Ursprung aus Pfeifenrohren — vergessen. In den überlieferten Massen der Steinplattenspiele haben sich aber Reste der alten Praxis erhalten, und die Namen der ersten *fünf Lü*, von den Kommentatoren immer arg mißdeutet, erklären sich zwanglos aus der alten kosmologischen *Quincunx*, wenn man sie den symbolischen Zahlen in absteigender Folge zuordnet:

5. Mitte. Gelb. *Hoang-chung* = gelbe Glocke.
4. Osten. Frühling. Holz. Grün. *Lin-chung* = Waldblüten-Glocke.
3. Westen. Herbst. *T'ai-ts'eu* = Großes Erreichen (harvest).
2. Süden. *Nan-lä*. Süd-Lü.
1. Norden. Winter. Wasser. *Ku-syen* = alt + waschen.

Der Gegensatz des *Yang* und *Yin* männlich und weiblich findet sich in den paarigen, als männlich und weiblich bezeichneten Instrumenten aller Völker wieder. Die alten Namen der sechsten und siebenten Quinte, *huo* und *miu* entsprechen den Pelagstufen *bem* und *pelag* (Echo und unregelmäßig), erstere findet sich als Lehnwort (? *bamm*) im Persischen zur Bezeichnung der tiefsten Lautensaite. (Die Salteninstrumente werden stets nach Blasinstrumenten gestimmt.)

M. MONTANDON fait remarquer qu'il y a «un point de vue qui n'a nullement été envisagé dans cette dissertation, à savoir le point de vue . . . musical proprement dit, nous voulons dire celui qui tiendrait compte de la codification des sons, de la genèse et du développement des lois du rythme, de la mélodie et de l'harmonie en lieux et temps divers» (p. s.) Il aura raison en croyant que cela «ne modifierait la disposition de nos arbres généalogiques». Mais la contribution de M. v. HORNBOSTEL montre bien que ces choses là ont leur importance en expliquant le pourquoi et les détails de la croissance des arbres généalogiques, et de cette façon, l'une partie de la muscologie ethnologique travaille toujours dans l'intérêt de l'autre.

A la fin de la première partie de son étude, M. MONTANDON fait une remarque qui alors, 1917 ou 1918, avait certes sa morne actualité: «Le principe de l'explosion pourrait un jour donner lieu à des instruments de musique. Ce sera alors le moment de former une famille XV basée sur un dixième principe: Aérophones par déflagration de l'air. Les bombes et les obus auront été leurs ancêtres, mais malgré tout le bruit qu'ils font présentement, ils ne méritent pas de former à eux seuls cette famille» (p. 67). Non, ils ne méritent plus d'être écoutées à un temps quelconque! Que pour jamais ne s'entende plus l'horrible concert de leurs voix détestable mêlées aux cris désespérés de sacrifices qu'elles avaient déchirés! P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Wucher und Schuldklaverel in Kpando (Togo). — Es ist und bleibt eine mißliche Sache, sich mit Schulden beladen zu müssen. Daß auch die sonst so sorglosen Naturkinder arg in Druck kommen können, mag vielleicht befremdend klingen, dennoch hat schon mancher Schwarze bittere Geldnöten verkosten müssen. Vor allem sind es die landesüblichen Totenfeierlichkeiten, die oft Unsummen verschlingen und nicht wenige schon an den Bettelstab gebracht haben. Wer nicht so viel Geld hat, um die Ausgaben aus eigenen Mitteln zu bestreiten, ist eben gezwungen, Schulden zu machen. Gelingt es ihm nicht, bei einem guten Bekannten oder Verwandten ein unverzinsliches Darlehen zu erhalten, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich in die Höhle des Löwen zu wagen, er muß Geld „kaufen“ (*sikafefle*), d. i. gegen Wucherzinsen aufnehmen. Geld zu einem niedrigen Zinsfuß ausleihen, kennt man, wenigstens im Innern des Landes, noch nicht. Entweder leiht man Kapitalien ohne oder aber zu ungemein hohen Zinsen aus.

Jede beliebige Summe, die niedrigste wie die höchste, kann „gekauft“ werden. Man „kauft“ Mk. 1—, man „kauft“ aber auch Mk. 1000—. Der Zinsfuß ist konstant, er beträgt regelmäßig 50 Prozent. Die Länge der Frist, welche der Gläubiger (*gaŋo*) dem Schuldner (*feto*) zur Rückzahlung des Kapitals samt den Zinsen gewährt, richtet sich nach der Höhe der geliehenen Summe, wie aus dem Folgenden ersichtlich ist:

Kapital Mk.	1—	Frist 1—2 Wochen	Kapital + Zinsen Mk.	1-50
" "	20—	" 2 Monate	" "	30—
" "	40—	" 3—4	" "	60—
" "	100—	" 7—12	" "	150—
" "	1000—	" 12	" "	1500—

Will jemand Geld „kaufen“, so wird er erst den Familienrat zusammenrufen, um die nächsten Verwandten von seinem Vorhaben in Kenntnis zu setzen und ihre Einwilligung zu erlangen. Ist das geschehen, muß er sich um einen zahlungsfähigen Bürgen (*abasuaɖula* oder *agogbenola*) umsehen; denn nur, wenn er einen solchen hat, wird er offene Türen finden. Das gewünschte Geld wird ihm unter Beisein des Bürgen und mehrerer Zeugen ausgehändigt und zugleich die Zeit der Rückzahlung bestimmt.

Ist der Zahlungstermin gekommen und der Schuldner sieht sich außerstande, die Schuld einzulösen, so bittet er um Verlängerung der Frist. Dieser Aufschub muß jedoch erkauf werden, und zwar je nach der Höhe der Schuldsomme mit Mk. 2 bis 20 oder einer entsprechenden Menge Schnaps oder Palmwein. Daraufhin gewährt der Gläubiger eine Gnadenfrist von gewöhnlich zwei Monaten. Ist auch diese verstrichen, ohne daß der Schuldner die Schuld begleichen kann, so darf er, falls der Gläubiger darauf eingeht, die ganze Summe unter den gewöhnlichen Bedingungen von neuem „kaufen“. In den meisten Fällen jedoch wird der Gläubiger ein solches Ansinnen zurückweisen, weil die Schuld sonst zu stark anschwillt und die Garantie für die Rückzahlung im selben Maße abnimmt. Er verklagt deshalb seinen Schuldner beim Häuptling. Dieser gewährt ihm eine abermalige Frist von einigen Wochen. Nach Ablauf derselben zahlt er das Geld durch den Häuptling zurück. Im Unvermögensfalle erfolgt seine Verhaftung, während der Bürge das Geld besorgen muß, oder aber es geschieht umgekehrt. Stirbt der Schuldner oder entflieht er, so hat sich der Bürge um die Aufbringung des Geldes zu bemühen. Für gewöhnlich veranlaßt er dann die Eltern und Verwandten des Verstorbenen bzw. Entflohenen, die Schuld zu bezahlen. Hatte aber jemand ohne Bürgen und ohne Vorwissen seiner Verwandten Schulden gemacht, so kann der Gläubiger im Falle des Ablebens seines Schuldners niemand anders für sie haftbar machen.

Mit dem Wucher hängt enge zusammen die Schuldklaverei (*awɔgbamedodo*). Ist jemand gezwungen, Schulden zu machen und findet er niemanden, der die Bürgschaft für ihn übernehme, so überläßt er dem Gläubiger eines seiner Kinder als sogenannten Schuldklaven, und zwar solange bis er die Schuld bezahlen kann. Es werden nur ältere Kinder, Knaben und Mädchen, die auch dem neuen Herrn schon bei der Arbeit behilflich sein können, in die Schuldklaverei gegeben. Er verwendet sie zu den Arbeiten im Hause, auf dem Felde, zum Lastentragen usw. Ihm liegt nur die Sorge für Nahrung, Kleidung und Wohnung ob. Lohn erhalten sie nicht. Die Schuldsomme nimmt trotz des Dienstes nicht ab, sondern bleibt immer auf derselben Höhe. Stirbt der Schuldklave, so hat der Schuldner einen anderen zu stellen. Hatte der Schuldner eine Tochter gegeben, so kann sie der Gläubiger, wenn es im beliebt, heiraten oder einem seiner Söhne geben. Dadurch erlischt aber die Schuld nicht. Will ein anderer das Mädchen ehelichen, so kann es erst geschehen, wenn der Bräutigam dem Gläubiger die ganze Schuld bezahlt hat. Auf diese Weise wird jetzt der Schwiegersohn der Gläubiger seines Schwiegervaters. Mit dem Tage, an welchem die Schuld bezahlt wird, ist das Kind frei und kehrt wieder in seine Familie zurück. Hatte der Gläubiger die Schuldklavin geheiratet, so ist es ihr jetzt ohne weiteres erlaubt, den Mann zu verlassen, die Kinder jedoch gehören dem Manne.

Bei der Rückkehr des Schuldklaven wird ihm zu Ehren ein Familienfest gefeiert. Es werden Hühner oder ein Schaf geschlachtet, Schnaps und Palmwein gekauft und Bekannte und Verwandte zum Festschmaus eingeladen. Der Vater dankt seinem Kinde feierlich für den ihm erwiesenen Dienst. Man badet es und zum Zeichen, daß jetzt alle Schuld getilgt ist, wird ihm das Kopfhaar abrasiert. Die Feier heißt *klatsilelé*.

Von seiten der deutschen Regierung standen hohe Strafen auf Wucher und Schuldklaverei. Doch waren sie damit noch längst nicht aus der Welt geschafft, wurden vielmehr im geheimen ruhig weiter getrieben.

P. E. BREITKOPF, S. V. D.

Die Calchaqui-Frage. — Der bekannte schwedische Archäologe ERIC BOMAN veröffentlicht einen überaus wertvollen Beitrag zur Eroberungs- und Kolonisationsgeschichte der nordwestlichen Provinzen von Argentinien, mit fast durchgehends bisher unbekannten Begebnissen in bezug auf die allgemeine Erhebung der kriegerischen Calchaqui-Indianer i. J. 1630 gegen die spanischen Machthaber¹.

Das erste Dokument ist ein Brief des aus der Eroberungsgeschichte von Tucumán bekannten spanischen Führers D. JUAN RAMIREZ DE VELASCO. Dieser Bericht bezieht sich speziell auf die Gründung von La Rioja in der „Provincia de Sanagasta“ und auf gewisse administrative und politische Maßnahmen in der jungen Kolonie.

Reichlich hingegen fließen die Nachrichten über die einzelnen Calchaqui-Stämme und deren Wohnsitze in dem Bericht des Kommandeurs von Tucumán D. FELIPE DE ALBORNOZ, dessen zehnjährige Dienstzeit ein Krieg ohne Ende gegen die rebellischen Calchaqui gewesen ist (S. 17—43).

Hier werden erwähnt die Stämme Luracataos, Sitigasta, Taquigasta, Gualfingasta, Animaná, Abaucanes, Capayanes u. a.

Leider wissen wir bis heute verhältnismäßig nur wenig über die Sprache der Calchaqui. Die einzige zuverlässige Quelle ist immer noch der Brief vom 8. September 1594 des Jesuiten-Paters ALONSO DE BÁRZANA an seinen Provinzial Pater JUAN SEBASTIÁN². Die Stämme des nordwestlichen Argentinien scheinen bei BÁRZANA unter dem Sammelnamen Diaguita zusammengefaßt zu sein, und das Idiom der Calchaqui nennt er Caca — eine für Nicht-Indianer ungewöhnlich schwer zu erlernende Sprache.

Nach BÁRZANA soll *gasta* im Diaguita-Calchaqui „Ort“, „Stadt“ bedeuten. Eine große Anzahl solcher Namen auf *gasta* findet sich in den älteren spanischen Berichten und viele von denselben sind bis zur Stunde noch in der modernen geographischen Nomenklatur erhalten, wie:

<i>Tino-gasta</i>	<i>Paquila-gasta</i>	<i>Batun-gasta</i>	<i>Matši-gasta</i>
<i>Calin-gasta</i>	<i>Guana-gasta</i>	<i>Aimo-gasta</i>	<i>Tšutšo-gasta</i>
<i>Sana-gasta</i>	<i>Ambar-gasta</i>	<i>Amin-gasta</i>	<i>Tšiquili-gasta</i>

Diese Namen sind höchst wichtige Fingerzeige für die ehemalige Verbreitung der Caca-sprechenden Völker. In der von mir 1907³ veröffentlichten Zusammenstellung der geographischen Nomenklatur indianischer Herkunft in den nordwestlichen Provinzen von Argentinien und im nördlichen Chile glaube ich ziemlich einwandfrei nachgewiesen zu haben, daß das Gebiet der Diaguita — zu diesen gehören Calchaqui und sprachlich mit diesen verwandte Stämme — im Westen ursprünglich bis an die Küsten des Stillen Ozeans gereicht haben muß. Atacama, Socaire, Antofalla, Antofagasta, Combarbalá und viele andere Toponymia indianischen Ursprungs in den nördlichen Departamentos von Chile sind beredete Zeugen dafür. Im Osten scheinen die Caca-Völker von Santiago del Estero, dem Rio Salado entlang, bis zum Rio Paraná gesessen zu haben. Eine kritische Sichtung der älteren geographischen Nomenklatur indianischer Herkunft in den Provinzen Santiago del Estero und Santa Fé müßte auch darüber Aufschluß geben. Ortsnamen auf *gasta* und andere zweifellos auch aus dem Sprachschatze der Diaguita stammende Namen finden sich noch häufig auf den geographischen Karten des 17. Jahrhunderts und zwar in unmittelbarer Nähe des sogenannten „Rincón de Gaboto“⁴.

¹ „Tres Cartas de Gobernadores del Tucumán sobre Todos los Santos de la Nueva Rioja y sobre el gran alzamiento.“ Separatabdruck aus „Revista de la Universidad Nacional de Córdoba“. Año V, No. 1, Marzo 1918, 4^o p. 44.

² „Relaciones geográficas de Indias“. Perú. Tomo II, apéndices, p. LIIf. Madrid 1885.

³ „Materiales para el estudio de la lengua de los indios Diaguita-Calchaqui (Lican-antai)“. Por RODOLFO R. SCHULLER, Santiago de Chile 1907; „Biblioteca de Lingüística Americana“ II, ed. por Flavio M. Bezerra.

⁴ Vgl. dazu F. F. OUTES „Los Querandies“. Buenos Aires 1897. — Derselbe „Ethnografía Argentina“. Buenos Aires 1898.

Damit in Zusammenhang könnte die Lösung der Frage in bezug auf die von den älteren Chronisten erwähnten Calchines versucht werden. Das Wenige, was wir über ihre materielle Kultur wissen, berechtigt uns zur Annahme, daß sie von Peru aus gar nicht oder doch nur in geringem Maße von der Inkakultur beeinflußt worden sind.

Nach BÄRZANA scheinen selbst die Caca-sprechenden Stämme von Santiago del Estero auf einer weit tieferen Kulturstufe gestanden zu haben, als die mit ihnen sprachlich verwandten Stämme von Catamarca, Jujuy usw.

In engstem Zusammenhange mit der Calchaquí-Frage steht auch der Zug ins Innere von Argentinien eines subalternen Offiziers der CABOT-Expedition, namens CÉSAR. Die darauf bezugnehmende spanische Dokumentation ist zum großen Teil in MEDINA's „Colección de Documentos Inéditos“ abgedruckt. Capitán CÉSAR muß bis an die Sierra von Córdoba vorgedrungen sein. Das „Trapalanda“ und das Land „Linlin“ des Häuptlings Talan usw. bezieht sich zweifellos auf die Calchaquí-Kultur. Die Nachrichten über diesen ältesten Vorstoß der Spanier gegen die andine Hochkultur ist dann später mit indianischen Elementen verquickt worden und lieferte das Substrat zu der Sage von der „Ciudad de los Césares“¹.

Die Absteckung der Grenzen des Sprachgebietes der Diaguita-Calchaquí nach dem Gran-Chaco hin dürfte unter Hinzunahme der ältesten spanischen Dokumentation auf nicht allzu große Hindernisse stoßen. Weit schwieriger aber wird es sein, eine Grenze zwischen den Caca-sprechenden Völkern und den Querandí zu ziehen. Auf die mögliche Verwandtschaft des letzteren mit den Allentiac und Millcayac — den Huarpes — habe ich an einer anderen Stelle bereits hingewiesen². Carcarañac, der Name des rechten Nebenflusses des Paraná, an dessen Ufern SEBASTIAN GABOTO (CABOT) das „casa fuerte“ errichtete, dürfte der Allentiac- oder Millcayac-Sprache angehören. Ja, ich glaube fast, daß der Name „Rio de la Plata“, der erst nach 1530 auf das Aestuarium übertragen worden ist, einfach die spanische Übersetzung des indianischen Carcarañac ist³.

Über „Rio de la Plata“ vgl. die Venegas-Karte 1534, die hinsichtlich der atlantischen Küste von Südamerika nachweisbar auf Pero Lopez de Souza's Itinerär (1530—1532) fußt.

Dialekte des Caca scheinen auch das Zanavirona und das Indama gewesen zu sein. Toponymia wie *Non-zacat*, *Zin-zacat*, *Sambu-zacat* u. a. sind Reste der längst ausgestorbenen Sprache, die von den Eingeborenen der heutigen Provinz Córdoba und von einem Teil der Provinz Santiago del Estero bis anfangs des 17. Jahrhunderts gesprochen wurde. Nachrichten über Aufzeichnungen von seiten der Missionäre über diese Sprache liegen leider nicht vor. Unser Wissen beschränkt sich auch hier wieder nur auf die geographische Nomenklatur indianischer Herkunft, die sich in der älteren spanischen Dokumentation über jene Gegenden eingestreut findet. Leider ist diese Art von Drucken und Manuskripten nur sehr schwer zugänglich. Eine Sichtung derselben und die systematische Zusammenstellung der geographischen und anderer Nomenklatur indianischer Herkunft — speziell der nordwestlichen Provinzen von Argentinien — wäre zweifellos ein wertvoller Beitrag zur Rekonstruktion des Sprachbildes von Nordwest-Argentinien zur Zeit des Einmarsches der Spanier in das Land der „Diaguitas y Juries“.

Wien, Juli 1920.

RUDOLF SCHULLER.

Documents pour servir à l'histoire de l'ethnologie des derniers temps. —

Tant qu'on sait, aucune des nombreuses sociétés et corporations ethnologiques du monde n'a rayé, pendant ou après la grande guerre, de la liste de ses membres honoraires des savants appartenant à une nation étant en guerre avec la nation à laquelle appartenait la société respective. Notre discipline, la plus internationale, il est vrai, a donc gardé la gloire de ne pas

¹ Übersichtlich jedoch nicht vollständig dargestellt von Prof. Dr. HANS STEFFEN in den „Verhandlungen des Deutschen Wissenschaftlichen Vereines in Santiago de Chile“, Bd. I.

² „Sobre el origen de los Charrúa“. Santiago de Chile 1906, S. 146, Note 1. Der Sammelname „Puelche-algaroberos“ hat selbstverständlich nichts zu tun mit den Talu-het usw.

³ Vgl. *allait-carcarani*, weißes Gold=Silber, in „Arte y Gramatica brebe de la lengua Allentiac, que corre en la Ciudad de S. Juan de la Frontera provincia de Cuyo, jurisdiccion de Chile. Compuesta por el Padre LUIS DE VALDIVIA dela Compania de Jesus. Lima 1607. — Publ. por JOSÉ TORIBIO MEDINA, Sevilla 1894.

avoir jamais oublié que la vraie science est et doit toujours rester au dessus de tous les conflits des nations.

Cette gloire, après avoir été mis en danger pour peu de temps, a été conservée fidèlement par la célèbre Société des Américanistes de Paris. L'histoire de ce danger a été publiée, avec une exactitude impartiale, dans les Actes de la Société, et il sera instructif de la connaître. Nous croyons donc faire chose utile de la reproduire ici textuellement :

« Séance du 1^{er} avril 1919 (première après le commencement de la guerre¹). »

M. le Dr. REINBURG pose la question de la radiation des membres appartenant aux nationalités ennemies, et propose que la Société élimine ceux-ci de sa liste de membres.

Le Dr. RIVET déclare qu'au nom du principe de l'internationalisme scientifique, qui reste pour lui un dogme intangible après comme avant la guerre, il est résolument opposé à cette mesure, dont l'initiative appartient d'ailleurs au Conseil de la Société.

M. VIGNAUD déclare à son tour qu'aucun des membres allemands de la Société n'ayant signé le manifeste des intellectuels, il n'y a pas lieu, à son avis, de les exclure. C'est ce qui a été fait à l'Institut.

Il est décidé que le Conseil sera convoqué d'ici à la prochaine séance et qu'il sera rendu compte à cette séance des décisions prises à ce sujet.

Séance du 6 mai 1919².

Le Secrétaire général donne communication à la Société du résultat de la discussion qui vient d'avoir lieu, au Conseil, au sujet de la radiation des membres de la Société appartenant à des nations ennemies.

Assistaient à cette réunion du Conseil MM. VIGNAUD, président, CAPITAN, CORDIER, DE CRÉQUI-MONTFORT, DE PÉRIGNY, RIVET et DE VILLIERS DU TERRAGE.

MM. VIGNAUD, CORDIER et RIVET sont résolument opposés à la radiation.

MM. CAPITAN et DE PÉRIGNY au contraire sont partisans de cette mesure.

M. DE VILLIERS DU TERRAGE propose de décider que, seuls, peuvent appartenir à la Société, des savants, dont les pays font partie de la Société des nations.

M. DE CRÉQUI-MONTFORT pense qu'on pouvait comprendre le geste de colère des Sociétés qui, il y a deux ou trois ans, ont rayé les sujets des pays ennemis, mais qu'à l'heure actuelle, où la paix va être signée, cette mesure lui paraît tardive et sans portée; pour cette raison, il y est opposé.

Dans ces conditions, le Conseil a décidé de soumettre la question à la Société qui statuera.

M. le Dr. REINBURG vient soutenir la motion, dont il a pris l'initiative; il déclare qu'il s'agit là d'un geste de ventilation sociale, qui n'est nullement trop tardif, et que la Société, en le faisant, ne fera qu'imiter l'exemple d'autres sociétés savantes, en particulier de l'Institut.

M. CORDIER fait remarquer à l'orateur qu'il est mal renseigné en ce qui concerne l'Institut, qui n'a rayé que les savants ayant signé le manifeste des 93 intellectuels. L'Académie des sciences, citée en exemple par le Dr. REINBURG, compte encore aujourd'hui un associé étranger allemand et neuf correspondants de la même nationalité, sans compter les Autrichiens.

Le Dr. REINBURG demande la réunion d'une assemblée générale qui décidera.

M. DE PÉRIGNY demande au contraire le vote immédiat, et la Société décide qu'il en sera fait ainsi.

Le vote donne six voix pour la radiation, six voix contre cette mesure.

Le Président ne voulant pas, par délicatesse, user de sa voix prépondérante, la Société décide qu'une assemblée générale aura lieu dans quinze jours pour résoudre définitivement cette question et que le vote par correspondance sera admis.

Séance du 3 juin 1919³.

Le secrétaire général annonce qu'il a reçu une demande de réunion de la Société en assemblée générale, signée de dix membres conformément au règlement, et que c'est à la suite de cette demande que les convocations pour la séance de ce jour ont porté la mention « Assemblée générale ».

¹ Journal de la Société des Américanistes de Paris. Nouvelle série, t. XI (1919), p. 608.

² *I. c.* p. 611.

³ *I. c.* p. 613—614.

Puis, il donne communication à la Société d'une lettre du Dr. RIVET lui faisant part de son intention de donner sa démission de secrétaire général adjoint, dans le cas où la Société déciderait la radiation des membres des nationalités ennemies.

Il lit ensuite une lettre où M. le Dr. REINBURG dit avoir appris la décision du Dr. RIVET et ajoute que, cette décision lui paraissant devoir être fatale à l'existence de la Société, il n'insistera pas sur sa proposition, quoiqu'il garde la même façon de penser et, sans préjuger du résultat du vote, fait toutes réserves sur la ligne de conduite ultérieure.

Le Président tient à attirer l'attention de la Société sur la gravité du vote qui va avoir lieu, vote dont les conséquences peuvent mettre en danger son existence même. Il donne lecture d'une lettre où M. CORDIER s'excuse de ne pas pouvoir assister à la réunion, ayant été convoqué à la même heure à la Sorbonne où il doit prendre la parole. M. CORDIER rappelle dans cette lettre comment fut fondée la Société en 1892 à Huelva, et dans quelles conditions il fit alors appel, de concert avec M. le duc DE LOUBAT et HAMY, au concours DE SELER. Il ajoute: «La direction de la Société échappe maintenant à ses fondateurs, mais si leurs idées libérales étaient écartées, il ne me resterait plus qu'à remettre ma démission de membre.»

M. DE PÉRIGNY déclare qu'il votera contre la radiation, parce qu'il ne voit aucun inconvénient à se rallier à la manière de voir adoptée par l'Institut, aucun des membres allemands de la Société n'étant signataire du manifeste des intellectuels.

Le vote, auquel il est ensuite procédé, donne le résultat suivant:

Contre la radiation 10 voix
Pour la radiation 2 »

«En conséquence, les membres de la Société appartenant à des nations ennemies ne seront pas rayés.»

* * *

Nous n'avons pas d'autre intention en reproduisant ces Actes que de montrer avec quelle importante majorité cette célèbre Société a voté pour l'internationalisme de la vraie science. Il est de même intéressant de savoir de ces Actes qu'aussi l'Institut de France n'a rayé de la liste des ses membres honoraires que les signataires du manifeste des intellectuels et qu'il compte encore aujourd'hui parmi ses membres honoraires des membres allemands et autrichiens.

M. CORDIER a fait très bien de faire remarquer que pour la Société des Américanistes de Paris, des traditions tout à fait spéciales réclament la collaboration fidèle avec ses collègues allemands (p. 614). Il aurait pu ajouter que par une des nombreuses fondations du magnanime promoteur de l'Américanisme, M. le duc DE LOUBAT, ces relations amicales ont été, pour ainsi dire, perpétuées dans la fondation de deux chaires d'Américanisme, l'une à la Sorbonne de Paris, l'autre à l'Université de Berlin.

Si M. le Dr. RIVET déclare «qu'au nom du principe de l'internationalisme scientifique, qui reste pour lui un dogme intangible après comme avant la guerre, il est résolument opposé à la mesure» de la radiation, il s'est prononcé sur ce principe encore plus explicitement dans un passage d'une lettre adressée au Directeur de cette Revue (datée du 4 décembre 1919), et qui également mérite d'être reproduit ici:

«Je crois en effet que c'est notre devoir à nous, les chercheurs, de rétablir le plus rapidement possible les relations scientifiques internationales sans lesquelles il ne saurait y avoir de vraie science, et de chercher par tous les moyens à lutter contre cette folie de haine, qui a dévasté le monde pendant cinq ans et qui risque de se prolonger au delà des limites de cette atroce lutte. Il faut que ce qui reste des élites, où qu'elles soient, se recherche, se retrouve et s'organise pour ramener les peuples dans la voie de l'idéalisme et de la fraternité humaine... Je sais, hélas! à combien d'obstacles nous nous heurterons dans nos efforts. Partout, dans le monde entier, ce sont encore les paroles de haine qui sont le plus écoutées. Et pourtant, il faut bien que certains aient le courage de dire: Non! assez de tueries, assez de victimes!

Le monde civilisé ne renaîtra de ses ruines que par le pardon et par l'amour.»

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Völkerwellen im Samesgebiet. — Ein schwer zu entwirrendes Durcheinander von Kulturlagerungen erscheint auf den ersten Blick das Samesgebiet. Unzweifelhaft haben

sich hier manche Kulturkomplexe gemischt, vielleicht auch einander überlagert. Zur Klärung der Verhältnisse reicht uns jedoch die Geschichte hilfreiche Hand, und es ist zu hoffen, daß sie uns solche Dienste leisten wird, daß nicht nur die Sambesivölker uns ethnologisch klarer werden, sondern daß auch auf andere Völker Afrikas ein helleres Licht fallen wird.

Bis heute hat man den portugiesischen spätmittelalterlichen Schriftstellern doch zu wenig Beachtung geschenkt, obwohl sie wertvolle ethnologische und historische Momente aus dem Völkerleben Sambesias uns aufgezeichnet haben, Momente, die bisheran oft als zu phantastisch beiseite geschoben wurden, bis uns endlich die moderne Völkerkunde ähnliche Tatsachen aus anderen Gegenden beigebracht hat.

Drei, respektive vier Völkerwellen lassen sich aus den portugiesischen Schriftstellern herauslesen, welche die ursprüngliche Bantukultur beeinflußt haben.

1. Das Manamotapavolk und seine Kultur stellt sich als durchaus verschieden von der eigentlichen Bantukultur dar. Sehr zu beachten ist dabei, daß heute mit Vernichtung des Manamotapareiches auch dessen Kultur fast völlig verschwunden ist (ausgenommen vielleicht im Baruegebiet), so daß die Grundkultur wieder mehr oder weniger klar hervorgetreten ist.

Von Manamotapa wird erzählt: „Manamotapa und die Mocaranga, seine Vasallen, tragen an der Stirn eine weiße Muschel, wie einen Schmuck, die von den Haaren herabhängt. Manamotapa selbst trägt noch eine zweite große Muschel an der Brust. Diese Muscheln nennt man *andoro*“ (*ndoro* im Tete-Dialekt = großer Elfenbeinknopf).

„Von demselben Manamotapa wird erzählt, daß er ein Haus habe, in dem er Leichname derer, die er nach Rechtsbrauch hatte töten lassen, aufhängen läßt. So hängend, tropft aus diesen alle Flüssigkeit heraus und sammelt sich in daruntergestellte Gefäße. Nachdem sie alle ausgetropft und die Leichname trocken und steif geworden sind, läßt er sie begraben. Aus dieser Flüssigkeit soll er Salben bereiten, die er gebraucht, sei es um dadurch länger zu leben, sei es damit ihm die Zauberer nichts Böses antun können. Andere behaupten, er gebrauche diese zu Zauberzwecken“.¹

Von Quiteve, dem Könige vom Sofalagebiet, von dem alle Schriftsteller sagen, daß er früher ein Vasall Manamotapas gewesen sei und zu demselben Volke gehörte, schreibt SANTOS: „Früher bestand die Sitte, daß die Könige des Landes Gift nahmen, um sich zu töten, so oft ihnen ein Unglück zustieß oder ein Defekt an ihnen sichtbar wurde, sei es, daß sie impotent oder von einer Krankheit befallen wurden oder auch wenn ihnen die Vorderzähne ausfielen, wodurch sie häßlich wurden, oder wenn irgendein anderer Defekt oder eine Lähmung auftrat. Sie sagten nämlich, daß der König keinen Defekt haben dürfte, und falls er einen solchen hätte, wäre es ehrenhafter, daß er sogleich stürbe und ins jenseitige Leben ginge, um sich dort von seiner Krankheit zu heilen, da dort alles vollkommen wäre.“

Davon ist der jetzt Regierende abgekommen. Er hatte seinem Volke kundgetan, daß er, trotzdem ihm ein Vorderzahn ausgefallen sei, seines Volkes wegen weiter leben müsse².

„Angrenzend an den König von Quiteve ist der König von Sedanda, dessen Sitten und Gebräuche denen Quiteves ähnlich sind, da all diese Kaffern zu einer Nation gehören und früher diese beiden Reiche einem Könige zu eigen waren, wie ich weiterhin berichten werde. Zu der Zeit, da ich in Sofala lebte, wurde der König an einer sehr ansteckenden Lepra krank. Da er sah, daß sein Übel unheilbar war, ernannte er einen Prinzen als seinen Nachfolger in der Regierung. Hierauf nahm er Gift, woran er auch starb, wie es Sitte ist bei den Königen, die einen Defekt an ihrem Körper haben, wie ich des weiteren erzählen werde“.³

„Am Tage des Neumondes pflegt der König (Manamotapa), zwei Lanzen in der Hand, in seinem Hause zu *pembera*, d. h. von einer Wand zur anderen zu rennen, als ob er in der Schlacht kämpfte und die Schläge, welche gegen ihn geführt werden, abwehrte. Zu diesem Feste kommen all die Großen an seinem Hofe zusammen, und nachdem das *pembera* vollendet ist, läßt er eine Schlüssel mit gekochtem Mais kommen. Mit eigener Hand verstreut er diesen

¹ FR. JOÃO DOS SANTOS, *Ethiopia Oriental*, Lisboa 1891, T. I, Liv. II, C. XVI. Dieser Dominikanermissionär lebte mehr denn 20 Jahre am Sambesi (von 1596—1620). Seine Aufzeichnungen werden zu den besten und wertvollsten gezählt.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, Liv. I, C. VII.

⁴ *Ibidem*, Liv. I, C. VI.

am Boden, indem er die Seinigen auffordert, davon zu essen, denn der Mais wachse aus der Erde und er sei der Herr der Erde. Seine Vasallen und auch die anderen Kaffern, welche entgegen sind, greifen hastig zu, damit jeder möglichst viel erhasche, und sie essen es vor den Augen des Königs mit solchem Behagen, als ob es Süßigkeit wäre.¹

Auch andere berichten über diesen Brauch und erwähnen dabei andere Einzelheiten.

„Bei Neumond im Mai wird ein großes Fest abgehalten, welches man *chuano* nennt, zu welchem alle Großen seines Reiches erscheinen. Alle machen sie das *pembra* mit ihren Lanzen in der Hand, indem sie gegeneinander gehen und sich gegenseitig bedrohen, als ob sie im Kriege kämpften. Manamotapa hat sich niedergesetzt und schaut diesen Kämpfen und den Festen zu, welche sich beim Klange vieler Trommeln und Hörner abspielen. Der ganze Tag wird damit zugebracht. Bei Nacht zieht sich der König zurück und niemand gewahrt ihn acht Tage lang, während welcher Zeit die Trommeln des Königs bei Tag und bei Nacht gerührt werden. Am achten Tage befiehlt Manamotapa, einen der Großen, gegen den er etwas hat, zu töten. Mit diesem Opfertod, den er seinen *muzimos* darbringt, geht das Fest zu Ende.²

„Dieser Quiteve hat mehr denn hundert Frauen, unter denen eine oder zwei seine Hauptfrauen und wie Königinnen sind. Die anderen sind seine Nebenfrauen und viele von ihnen sind seine leiblichen Schwestern und Töchter, die er alle gebraucht. Er sagt auch, daß die Söhne, welche ihm von diesen geboren werden, die echten Erben seines Reiches seien, da sie keine Beimischung fremden Blutes haben und daß sie immer sein Reich verteidigen und schützen usw.³“

„Manamotapa hat viele Frauen. Die Hauptfrau, welche er am liebsten hat, Mazarira genannt, ist seine leibliche Schwester.⁴“

Von diesem Gesetz durften jedoch nur Manamotapa und die anderen regierenden Fürsten Gebrauch machen, „denn die anderen Kaffern, auch wenn sie noch so große Herren sind, dürfen mit ihren Schwestern und Töchtern unter Todesstrafe nicht heiraten“⁵.

„Wenn der Quiteve stirbt, haben auch seine Hauptfrauen die Verpflichtung, mit ihm zu sterben, um ihm im anderen Leben zu dienen und mit ihm zu leben. Um dieses unmenschliche Gesetz auszuführen, nehmen sie am Orte, wo der König verschieden ist, Gift zu sich, welches sie zu diesem Zwecke bereit haben und das sie *lucasse* nennen, wodurch sie ihren Tod finden“⁶.

Die Nachfolge im Königtum ist so geregelt gewesen, daß sie vom Willen des Königs abhängig war. Gewöhnlich wurde der älteste Sohn, wenn er dazu fähig war, auserkoren, wenn nicht, dann auch ein Bruder des Königs. Da aber der Frauen des Königs viele waren und jede ihren Sohn auf dem Throne zu sehen wünschte, entstanden oft Rivalitäten und Intriguen, wie es SANTOS des weiteren ausführt. Doch konnten sich die Frauen, welche vom neuen König geerbt wurden, gegen die Aufstellung eines ihnen Unliebsamen wehren. SANTOS zeigt an einem Beispiel, wie es die Frauen zuwege gebracht haben — gesetzmäßigerweise — einen ihnen genehmen Herrscher gegen den Willen des verstorbenen Königs aufzustellen⁷.

Andere Nachrichten geben uns Kunde von dem Herdenreichtum Manamotapas und seiner Vasallen. Wenn einmal die verstreuten Nachrichten zusammengestellt sein werden, werden sie uns deutlich einen Kulturkreis zeigen, der dem ursprünglichen mütterrechtlichen, bantuaistischen sich als überlagert darstellen wird, und daß die Manamotapas mit ihren Herden, ihrem Sonnen- und Feuerkult und wahrscheinlich auch ihren Simbawes ein fremdes (Nomadenvolk) Hirtenvolk waren. Heute sind die Manamotapas und ihr Reich verschwunden; welche Spuren hat ihre Kultur am Sambesi zurückgelassen, nachdem sie selbst bereits vergessen sind?

2. In den Jahren um 1590 brauste wie eine hohe, aber schnell dahineilende Welle ein eigenartiges (freimutterrechtliches?) Volk über die Stämme des nördlichen Sambesi dahin. Das waren die Mumbos und im Verein mit ihnen die Azimba. Beide Völker waren nach Angabe von SANTOS Kopfbäger. Von einem Häuptling der Mumbos erzählt er: „Dieser Lump Quizura hatte

¹ ANTONIO BOCARRO, Decada 13 da Historia da India, Parte II, Lisboa 1876.

² ANTONIO BOCARRO, Decada 13 da Historia da India, Parte II, Lisboa 1876. Auch SANTOS erzählt Ähnliches von Quiteve.

³ Ibidem, Liv. I, C. V.

⁴ Ibidem, Liv. II, C. XIV. (Auch BOCARRO.)

⁵ Ibidem, Liv. I, C. V, VI.

den Boden seines Hofes, der zu seinem Hause führte, mit Menschenschädeln gepflastert, welche er im Kriege erbeutet hatte. Alle, die in sein Haus ein- oder ausgingen, mußten über dieses Pflaster schreiten, was er für eine große Ehre ansah¹.

Die Azimba waren ebenso Menschenfresser wie die Mumbos. SANTOS charakterisiert sie folgendermaßen: „Diese Zimbabos oder Muzimbabos verehren keine Götzen, noch wissen sie etwas von Gott, sondern verehren an dessen Stelle ihren König, den sie für göttlich halten, und sie behaupten, er sei der Größte und der Beste von der Welt. Der König selbst behauptet von sich, daß nur er Gott dieser Erde sei. Darum, wenn es zu einer Zeit regnet, da es ihm nicht paßt, oder wenn es sehr windstill ist, schießt er mit Pfeilen gegen den Himmel, weil er ihm nicht gehorcht. Obwohl alle Menschenfleisch essen, tut es der König nicht, um seinen Vasallen nicht ähnlich zu sein. Alle diese Kaffern sind großenteils hochgewachsen, muskulös und stark. Die Waffen, welche sie tragen, sind kleine Äxte, Pfeile und Lanzen und große, runde Panzer (?) (*rondellas*), womit sie sich vollständig bedecken. Diese bestehen aus sehr leichtem Holz, gefüllt mit dem Fell der wilden Tiere, die sie erjagen und essen. Sie haben die Gewohnheit, Menschen zu essen, welche sie im Kriege töten. Aus den Hirnschalen trinken sie“.

3. 1693 kam Changamira mit seinen Horden von Westen über das Manamotapareich und zerstörte es. Das scheinen die heutigen Barotse zu sein, wie sie ein Dokument auch als solche nennt.

4. Schließlich sind noch die Einfälle der Zulus und der Zug des Angoni bis zum Nyassasee hinauf (ca. 1830) zu erwähnen, welche mit den Achipeta, auch Achewa genannt, eine Kultur Mischung hervorbringen.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Alt- und neuweltliche Kalender. — Die Reihe der Ähnlichkeiten unter den Kultur-elementen aus Amerika und Asien wird immer ansehnlicher. Materielle und geistige Kultur liefern zum Teil frappante Anzeichen alter Beziehungen. In der Zeitschrift für Ethnologie, Jahrgang 1919—1920, S. 6—37, vermehrt der Senior der kulturhistorischen Schule, F. GRAEBNER, diese Beziehungen nicht unwesentlich sowohl durch gemeinsame Völkerzählungen als mittels des Kalenders. Es wird kaum mehr möglich sein, die schon gefundenen Ähnlichkeiten auf eine andere Basis zu stellen als auf die der Kulturkreise.

Das Eindringen neuer Kulturen von Ostasien aus macht sich im mittleren Amerika bei weitem am deutlichsten bemerkbar. Die Kolonisation war im Verhältnis zur einheimischen Bevölkerung sehr schwach, und die Mischung beider Teile dürfte so rasch erfolgt sein, daß die entstehende Kultur als Ganzes genommen einen selbständigen Charakter annahm, der sich nur durch sorgfältiges Studium bis zu seinen Wurzeln verfolgen läßt.

In seiner neuesten Arbeit zählt GRAEBNER neun sich entsprechende Erzählungen aus der Alten und der Neuen Welt auf; niemand wird sich ihrer Beweiskraft entziehen können. Auch die beschriebenen Ähnlichkeiten im Kalender sind kaum anders als durch Übertragung aus dem Südosten von Asien erklärlich. Auf diesem Gebiete aber ist eine Ergänzung des Materiales geboten. GRAEBNER beschäftigt sich ja nicht dauernd, weder mit dem asiatischen noch mit dem mexikanischen Kalender, und so mußte ihm mancher wichtige Punkt entgehen.

Die Neue Welt hat in der Zählung der Tage, Monate und Jahre zwar das Prinzip der Alten beibehalten, aber sie hat zwei Verbesserungen eingeführt, indem sie erstens in jeder der beiden Grundreihen die Zahl der Elemente vermehrte, dann aber besonders dadurch, daß sie die Zahlen beider Reihen inkommensurabel wählte, nämlich 13 und 20. Eine der Reihen, hier wie dort die größere, besteht vorwiegend oder ganz aus Tiernamen. Wo sie erfunden wurde, ist zwar nicht mit Sicherheit bekannt, aber höchst wahrscheinlich stammt sie aus dem ältesten China². Dort wählte man etwa um 4000 v. Chr. zwei Tiere, den Drachen vor allem, und als zweites wahrscheinlich den Hund, als Symbole von Gestirnen, deren Stellung zum Vollmond in einfacher Weise Frühling (*primum ver*) und Herbst (*finis virentium*) sicher anzeigen konnte. Man hatte dabei in erster Linie die Sterne erster Größe, Antares und Sirius, im Auge, vielleicht mit ihrer Umgebung. Um auch die übrigen Jahreszeiten am Himmel verfolgen zu können,

¹ Ibidem, Liv. II, C. XVII.

² Ibidem, Liv. II, C. XVIII.

³ Vgl. hierüber G. SCHLEGEL, „Uranographie chinoise“, Leyde 1875, und L. DE SAUSSURE, „Les origines de l'astronomie chinoise“, T'oung Pao X—XIV und XX.

Vermehrte man die Zahl auf 4, dann nach FR. RÖCK wohl auf 8, zuletzt auf 12 und auf 28. Gleichzeitig erweiterte sich das Anwendungsgebiet der Tierreihe auf die Stunden und auf die Monate. Drache und Hund blieben aber stets die angesehensten Tiere, und ersterer ist es geblieben bis auf den heutigen Tag. Die große Bedeutung des letzteren geht am meisten daraus hervor, daß beim Herbstopfer im Ahnentempel vom Kaiser selbst ein Hund geopfert wurde. Der Gebrauch ist so alt und wichtig, daß schon Konfuzius bedauert, die volle Bedeutung dieses Opfers nicht mehr zu kennen. Sie liegt vielleicht darin, daß es aus der Zeit stammt, da der Hund das einzige Haustier war. Diese Auslegung empfiehlt sich, wenn man beachtet, daß später die 12 Tiere aus 6 wilden und 6 Haustieren bestanden.

Die Festigkeit der Beziehungen zwischen Drachen und Hund im Kalender wurden durch die Vermehrung der Glieder nicht gelockert. Nicht nur in der Zwölferreihe, sondern auch in der mit 28 Gliedern nehmen die beiden „feindlichen Brüder“ einen symmetrischen Rang ein, denn zwischen ihnen liegen im ersten Fall sechs Intervalle, im zweiten vierzehn. Dadurch erledigt sich der von GRAEBNER (S. 33) ausgesprochene Zweifel, ob der Hund ursprünglich die fünfte oder siebente Stelle unter den 12 Tieren eingenommen habe. Die Symmetrie zu Nr. 1 (Drache) bestimmt ihm mit Sicherheit den siebenten Platz, ebenso die Feindschaft zwischen den beiden. Das Krokodil (Drache) mag ja oft den Menschen seines einzigen Begleiters aus dem Tierreich beraubt haben, und die „Feinde“ hefteten sich daher in seiner Vorstellung fest aneinander.

Bei der ersten Erweiterung von zwei auf vier Glieder trat eine sehr interessante Unregelmäßigkeit ein, die erst durch den Vergleich mit Mexiko ganz verständlich wird. Die schärfere Betonung astronomischer Vorgänge an Stelle der vegetativen ließen es den chinesischen Kalendermachern ratsam erscheinen, statt des Hundsternes (Sirius) den benachbarten, etwas günstiger gelegenen „weißen Tiger“ (Orion) zu wählen. Die alten Erinnerungen an die Partner Drache — Hund, sowie das fortdauernde herbstliche Hundeopfer hatten aber den vielleicht ungewollten Erfolg, daß der neue Vertreter des Hundes und des Herbstes, der weiße Tiger, seine angeborene grausame Natur verleugnen mußte und vom astronomischen weiteren Publikum als ganz zahmes und anhängliches Tier dargestellt wurde.

Wenden wir uns nun nach dem mittleren Amerika, so finden wir da einen weißen Hund, der aber zuweilen dem Tiger so ähnlich ist, daß er aus den Bilderschriften häufig mit letzterem verwechselt wurde, bis E. SELER strengere Kennzeichen einführte.

In Amerika wurde die zwölfgliedrige Reihe aus nicht rein astronomischen Gründen auf eine Reihe mit 20 Gliedern erweitert. Aber trotzdem stehen sich auch da der Drache (Krokodil) und der Hund gegenüber auf den Plätzen eins und zehn, so nahe symmetrisch, als es eine gleich zu erwähnende wichtigere Stellungsregel erlaubte. Ferner bilden das Krokodil und der Hund in Mexiko die am meisten genannten Kalendertiere. Ersteres ist, wie in China, der wahre princeps signorum, und der Hund besitzt im Kalender außer seinem Rang in der Tagesreihe auch noch die Würde eines Patronen für das 6. und das 17. Zeichen.

Wir finden ferner den Hund in China an der Schwelle des Totenreiches. Er zeigt es an, wenn die Sonne in ihrem Jahreslaufe in die düstere Region des Himmels hinabsteigt; und in Mexiko wird der Hund betrachtet als „Eröffner der Wege ins Totenreich“ (SELER, Ges. Abh. III, 169); er wird auch den Toten mit ins Grab gegeben. Selbst als angesehenes Opfer kommt der Hund im Toltekegebiet vor: ein weiteres Anzeichen seiner Verwandtschaft mit dem chinesischen Vetter. Die Maya brachten das Hundeopfer im Monat Moan dar, dieser muß aber aus gewissen Kennzeichen, für die alte Zeit, bevor die „Monate“ im Jahr beweglich wurden, als letzter Sommermonat betrachtet werden.

Die Geschichte der Tierreihen in den Ländern außerhalb des direkten chinesischen Einflusses ist noch dunkel. Vielleicht führen aber die von BORN angegebenen Gesichtspunkte bei weiterer Verfolgung für Süd- und Westasien zum Ziel. Ganz anders verhält es sich mit Mexiko. Hier läßt sich wenigstens eine Ursache für Änderungen in der Reihenfolge scharf angeben. Die Indianer folgten nämlich in der Anordnung der 20 Zeichen einer festen Regel. Die Nummern 1—4—7—10—13—16—19 haben in der Mythologie wie in der Mantik eine deutliche Beziehung zur Weltrichtung Oben-Unten, deshalb auch zur Zeugung und zur Fruchtbarkeit, die von oben stammen.

Auch die Ostwestrichtung hat ihre eigenen, in regelmäßigen Abständen stehenden Nummern, nämlich 3—6—9—12—15—18. Von diesen sind die Hälfte, 6—12—18, dem Osten zugeordnet, dem Kriegsschauplatz des Mondes, wo er im Kampfe mit den Symplegadenmächten beim letzten Viertel bis zum Neumond unterliegt und stirbt. Prüfen wir Nr. 6—12—18 näher, so finden wir die überraschende Erscheinung, daß sie alle drei Symbole des Todes sind, wie es die Mondmythologie für den Osten fordert. Das Zeichen 6 besteht aus einem Totenschädel, 12 aus einem Totenunterkiefer und dem Bindegras der Toten, welch letzteres nach SELER „das Sinnbild und Abzeichen der Vergänglichkeit“ ist; Nr. 18 zeigt uns das Opferrmesser, häufig mit einem Rachen versehen und vom Blute gefarbt. Für so starke Erinnerungen an den Tod des Mondes war die Reihe der Tiere nicht geeignet, sie mußte an diesen Stellen mit passenderen Symbolen durchsetzt werden, ihre Ordnung wurde also gestört.

Wenn wir die Zeichnung für die Westrichtung prüfen, so machen wir eine ähnliche Erfahrung. Nr. 3 ist das „Haus“ mit dem immer offenen Tor des Westens, Nr. 9 das „Wasser“ zur Symbolisierung des Westhimmels und des Westmeeres, Nr. 15 ist unter den sechs Ostwestzeichen das einzige Tier, der Adler. Statt dieses letzteren haben die südlichen Stämme das Wort Mutter oder Künstler oder Ursache, wohl doch nur, um die Wiedergeburt des jungen Mondes im Westen anzudeuten. Der Westen ist deshalb für die Mexikaner die „Region der Weiber“ besonders des ersten Weibes in Tamoanchan, aber auch der weiblichen Halbgöttheiten (der Ciupipiltin), die dort in Adlergestalt zur Erde herabkommen. Es ist auch der Erwähnung wert, daß der Adlerfuß eines der gebräuchlichsten Symbole der Herrscherin am Westtore ist.

Stellen wir uns nun nochmal die ganze Ostwestreihe, 3—6—9—12—15—18 — den wichtigsten Teil der 20 Tageszeichen — vor Augen: wir finden darin nur ein einziges Tier. Dagegen enthält die Reihe des Oben-Unten 1—4—7—10—13—16—19 sechs Tiere unter sieben Zeichen: Krokodil—Eidechse—Hirsch—Hund—Rohr—Geier—Schildkröte (Regen). In diesem letzteren Gebiete waren eben die Tiere leichter als symbolische Wesen aufzufassen. Hiemit ist der Grund für die Umstellung einzelner Tiere erklärt. Der Hund z. B. konnte nicht die ihm nach chinesischen Begriffen am meisten zukommende Stelle 11 bekommen, sondern mußte um einen Rang verschoben werden. Das war um so leichter möglich, als in Mexiko die Beziehungen der Tageszeichen zu Sternbildern ganz verblaßt waren.

Zum Schluß möge noch eine kuriose Übereinstimmung von Resultaten der Alten und der Neuen Welt erwähnt werden. Die Chinesen kannten ziemlich gut die Länge des tropischen Jahres. Ihr Fehler stimmte aber bis auf die Minute mit dem des mexikanischen Kodex Zouche-Nuttall überein. Beide Jahreswerte sind etwas zu groß. P. D. KREICHGAUER, S. V. D.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Eine Studie zur Genese der primitiven Pflugtypen schenkt uns FR. NOPCSA (Zeitschr. f. Ethnol. LI [1919], 234—242). Er handelt zunächst über die Pflüge mit gerader, dann über jene mit geschweiften Grindel. Die ersteren nennt er Stab-, die letzteren Hakenpflüge. Als Ursprungsgebiet der Hakenpflüge glaubt NOPCSA Vorderasien, näherhin eventuell das Zweistromland zu erkennen. Demgegenüber seien für die Entstehung des Stabpfluges zwei Ursprungszentren anzunehmen. Das südliche sucht NOPCSA in Ägypten, das nördliche, fruchtbarere, vermutet er im Norden bzw. im Nordwesten des Kaspischen Meeres. In bestimmten lokal umschriebenen Mischformen sieht NOPCSA eine Bestätigung seiner Ergebnisse.

Europe et Généralités.

FR. NOPCSA nous offre une étude sur la genèse des types primitifs de la charrue (Zeitschr. f. Ethnol. LI [1919], 234—242). Il parle d'abord des charrues à flèche droite, puis de ceux à flèche recourbée. Il nomme les premières charrues-bâtons, les secondes, charrues-crocs. Il croit reconnaître comme terre d'origine des charrues-crocs l'Asie occidentale, plus exactement peut-être le pays entre l'Euphrate et le Tigre. Par contre il faut accepter deux centres pour l'origine de la charrue-bâton. Le plus méridional se trouverait selon NOPCSA en Egypte, tandis qu'il suppose le centre septentrional, plus productif, au nord ou au nord-ouest de la mer Caspienne. NOPCSA considère certaines formes composées, restreintes à un territoire étroitement circonscrit, comme une confirmation de ses résultats.

Gegen H. R. HALL, der glaubt, daß auch die alten Ägypter ihr Kupfererz von Cypern bezogen und somit die erste Kenntnis der Metallurgie nicht autochthon erfunden hätten, polemisiert G. ELLIOT SMITH (Man XVI [1916], 18). SMITH weist hin auf den vor nicht langem erbrachten Nachweis, daß die Kupferminen von Wady Alaqi in Nubien seit ältester Zeit im Betriebe waren. Ihm steht daher fest, daß der Gebrauch des Kupfers in Ägypten weiter zurückreicht als irgendwo anders. „Until these claims of recognition as the home of the invention of copperworking have been disposed of or seriously questioned there is no other logical inference open but to regard Egypt as the place where the science of metallurgy had its birth.“

G. ELLIOT SMITH s'oppose à H. R. HALL, qui croit, que les anciens Egyptiens, eux aussi ont tiré leur minerai de cuivre de l'île de Chypre, qu'ils n'auraient donc pas inventé la métallurgie (Man XVI [1916], 18). SMITH rappelle les preuves établies depuis peu, que les mines de cuivre de Wady Alaqi en Nubie ont été exploitées depuis les temps les plus reculés. Il croit pouvoir assurer que l'emploi du cuivre en Egypte remonte à une plus haute antiquité que partout ailleurs. «A moins qu'on ne puisse invalider les preuves concernant le berceau de l'emploi du cuivre, ou les mettre sérieusement en question, on ne peut tirer une autre conclusion que de regarder l'Egypte comme le pays où la métallurgie a pris naissance.»

Die Erziehung bei den Naturvölkern stellt dem gesunden Menschenverstand der Primitiven ein unerwartet günstiges Zeugnis aus. Eine ausführliche Studie von A. KNABENHANS läßt uns erkennen, daß auch wir hochzivilisierte Bewohner Europas hierin von den Naturvölkern noch etwas lernen können. Es zeigte sich, „daß

L'éducation chez les peuples primitifs rend un témoignage très favorable à leur sens commun. Une étude approfondie de A. KNABENHANS fait reconnaître, que nous autres habitants fort civilisés de l'Europe, nous pourrions en cela encore apprendre quelque chose des peuples primitifs. On voit que, contre toute attente

die Erziehung wider alle Erwartung gerade auf den untersten Stufen menschlicher Kultur die denkbar mildeste, ja geradezu eine idyllische ist, und dabei dennoch voll und ganz ihren Zweck erreicht". KNABENHANS gibt für den guten Erfolg der primitiven Erziehungsmethode vier Gründe an. 1. Die häusliche Erziehung dauert weniger lang als bei uns. 2. Es gibt keine Schule mit ihrem Geist des Kampfes und des Wettbewerbes. 3. Es gibt weniger Gebote und Verbote. 4. Die relative Einheit des Beispiels ist grösser. Einen wesentlichen Teil der Erziehung bilden die Initiationsbräuche, die sich wegen ihrer eindrucksvollen Form und wegen der Teilnahme fast aller erwachsenen Männer dem Geist und Sinn der Jünglinge tief einprägen. Solche jungen Leute, die sich bei der Initiation als Schwächlinge zeigen, werden oft heimlich aus dem Wege geschafft (Jahrb. d. Geogr.-Ethn. Ges., Zürich 1918—1919, 1—41).

G. SERGI beschreibt einen interessanten fossilen Menschen Schädel aus Dell' Olmo bei Arezzo. Er gehört einer Menschenrasse an, die von der gleichzeitigen ältesten mittel- und westeuropäischen stark abweicht und sich den heutigen nähert. Es muß also damals neben der bisher bekannten Rasse mit niedrigen Merkmalen auch eine höher organisierte vorhanden gewesen sein (Riv. di Antrop. XXI, 1916—1917, 3—17).

RAFF. BATTAGLIA untersuchte die Herkunft und das Alter der ältesten Pfahlbauer in Oberitalien. Sie bewohnten schon im frühen Neolithikum die Lombardei und Venetien. Ihre Toten beerdigten sie, wie die Bewohner des Festlandes. Feuerbestattungen waren ganz unbekannt. Erst Einwanderer aus Zentraleuropa führten im Bronzezeitalter die Verbrennung ein und die Errichtung von Hügeln (Riv. di Antrop. XXI, 1916—1917, 18—109).

R. LACH schreibt zum Thema „Die Musik der turk-tatarischen, finnisch-ugrischen und Kaukasusvölker in ihrer entwicklungsgeschichtlichen und psychologischen Bedeutung für die Entstehung der musikalischen Formen“ in Mitt. d. Anthrop. Ges. Wien L [1920], 23—50. Ein Hauptergebnis dieser Studie ist zunächst, daß den anthropologischen Rassenmerkmalen analoge musikalische Merkmale, musikalische Rassenstile, nicht zu entsprechen scheinen. Ferner zeigt das beobachtete Material, daß der primitivere Mensch vor allem die Tonwiederholungen und die Variationen im Gesänge liebt. An dieses und anderes

l'Éducation était plus douce, une vraie idylle et cependant elle atteignait admirablement son but, et cela aux degrés inférieurs de la culture humaine. KNABENHANS allègue quatre raisons pour les bons résultats obtenus par la méthode pédagogique primitive: 1° L'éducation familiale durait moins longtemps que chez nous. 2° Il n'y avait pas d'école, avec son esprit de lutte et de rivalité. 3° Il y avait moins de commandements et de prohibitions. 4° L'influence du bon exemple, relativement plus uniforme, était plus grande. Les cérémonies de l'initiation formaient une partie essentielle de l'éducation. A cause de leurs formes impressionnantes et à cause de la participation de presque tous les hommes adultes, elles s'imprimaient profondément dans l'esprit et le cœur des adolescents. Tels jeunes gens qui s'étaient montrés faibles à l'initiation, étaient souvent tués secrètement (Jahrb. d. Geogr.-Ethn. Ges., Zürich 1918—1919, 1—41).

G. SERGI décrit un intéressant fossile de crâne humain trouvé à dell Olmo près d'Arezzo. Il appartient à une race qui s'écarte considérablement des plus anciennes races contemporaines de l'Europe centrale et occidentale et se rapproche du type actuel. Il a donc dû exister alors à côté des races déjà connues à caractères inférieurs, une autre organisée plus parfaitement (Riv. di Antrop. XXI, 1916—1917, 3—17).

RAFF. BATTAGLIA recherche l'origine et l'âge des plus anciens habitants des cités lacustres dans l'Italie du nord. Ils semblent avoir habité la Lombardie et la Vénétie dès le début de la période néolithique. Ils enterraient leurs morts comme les habitants de la terre ferme. La crémation leur était entièrement inconnue. Des émigrants de l'Europe centrale introduisirent la crémation et l'érection de tertres pendant l'âge de bronze (Riv. di Antrop. XXI, 1916—1917, 18—109).

R. LACH traite le sujet «La musique des peuples turcs-tartares, finlandais-hongrois et caucasiens dans son importance psychologique et évolutionniste pour la genèse des formes musicales», dans les Mitt. d. Anthrop. Ges. Wien, L (1920), 23—50. Le résultat principal de cette étude est, qu'il ne semble pas y avoir un style musical tenant à la race, analogue aux notes raciales anthropologiques. Puis les observations faites apprennent, que l'homme primitif aimait avant tout la répétition d'un son et la variation d'une mélodie. LACH y rattache d'intéressantes réflexions. Il trouve par exemple, que la notation par neumes

knüpft LACH interessante weiter ausgreifende Erwägungen. So glaubt er, daß die Neumenschrift von einem ähnlichen Tonvorstellungsvermögen beim mittelalterlichem Menschen ein schönes Zeugnis ablege.

Asien.

Die alten Inder teilten ihren Tag in 30 Teile ein (*muhurtas*). Dafür gibt H. JACOBI zum erstenmal einen recht einleuchtenden Grund an. In den Tropen geht nämlich der zunehmende Mond täglich um rund eine *muhurta* später unter als am vorhergehenden Tag, und nach dem Vollmond geht er um eine *muhurta* später auf. Natürlich findet auch sein höchster Stand täglich um diesen Zeitabschnitt später statt. Diese Zeiteinteilung hat noch die weitere praktische Folge, daß nämlich das Monatsdatum zugleich die Zeit (in *muhurtas*) angibt, die der zunehmende Mond am Himmel leuchtet (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIV [1920], 247—263).

L. DE SAUSSURE gibt eine neue Begründung seiner Resultate über das Alter und die Entwicklung der Einteilung des Himmels bei den Chinesen. Er hatte u. a. folgende Resultate gefunden: Der Zyklus aus vier Teilen stammt aus dem hohen Altertum. Die Zyklen aus sechs und acht Teilen sind älter als die Tcheou-Dynastie. Der Zyklus der zwölf Tiere wird erst beim Beginn unserer Zeitrechnung ausdrücklich erwähnt, aber man bemerkt Spuren von ihm unter der Tcheou-Dynastie. Die Umstellung in der ursprünglichen Ordnung der zwölf Tiere erklärt die Anordnung der alten türkischen Monate. (Journ. As. XV [1920], 55—88).

PANCHANAM MITRA publiziert eine Untersuchung über die „Prehistoric cultures and races of India, a preliminary review“ in dem Calcutta University Journal (Department of Letters, vol. I [1920], 113—200). Der Autor faßt die Ergebnisse seiner Studie selber zusammen wie folgt: 1. Die ehemaligen präarischen Völker des Dekhan zerfallen in a) Prä-Dravida, b) Proto-Dravida und c) Dravida; abgesehen von einer noch älteren negroiden Schicht. 2. Die Prä-Dravida weisen mehrfach eine über Indien hinausgehende Völkerverwandtschaft auf. 3. Die Völkerprobleme Ägyptens und Chaldäas hängen innig miteinander zusammen; diese Länder erlebten schon früh eine Invasion von Völkern mit prädravidischen Merkmalen. 4. Die prädynastischen Ägypter und die chacolithischen Inder gehörten sehr wahrscheinlich einer, der „erythraischen“ Rasse, an. 5. Die Heimat dieser

témoigne, dans l'homme du moyen âge, d'une faculté analogue de se représenter les sons.

Asie.

Les anciens Indiens divisaient leur jour en 30 parties (*muhurtas*). H. JACOBI en donne pour la première fois une raison bien convaincante. Sous les tropiques la lune dans son croissant se couche environ une *muhurta* plus tard que la veille, et après la pleine lune elle se lève une *muhurta* plus tard. Evidemment sa culmination quotidienne retarde aussi du même espace de temps. Cette division avait de plus la conséquence pratique, que la date du mois indiquait simultanément en *muhurtas* le temps, pendant lequel la lune dans son croissant brillait au ciel (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIV [1920], 247—263).

L. DE SAUSSURE fait un nouvel exposé des preuves à l'appui des résultats obtenus par lui, concernant l'âge et le développement de la division du ciel chez les Chinois. Il a trouvé entre autres les résultats suivants: Le cycle de quatre parties date de la plus haute antiquité. Les cycles de six et huit termes sont antérieurs aux Tschéou. Le cycle des douze animaux n'apparaît explicitement qu'au début de notre ère, mais on en aperçoit des indices sous la dynastie Tschéou. Le dérangement survenu dans la distribution originelle des animaux fournit l'explication de l'ordre de numérotation des anciens mois turcs (Journ. As. XV [1920], 55—88).

PANCHANAM MITRA publie des recherches sur „Les cultures préhistoriques et les races des Indes, revue préliminaire“, dans le Calcutta University Journal (Department of Letters, vol. I [1920], 113—200). L'auteur résume lui-même les résultats de son étude comme il suit: 1° Les anciens peuples qui ont précédé les Ariens dans le Dekhan se divisent a) en pré-Dravidiens; b) en proto-Dravidiens et c) en Dravidiens, abstraction faite d'une couche négroïde encore plus ancienne. 2° Les Dravidiens présentent des relations ethnologiques avec des peuples habitant au-delà des frontières des Indes. 3° Les problèmes ethnologiques de l'Égypte et de la Chaldée ont des rapports mutuels intimes; ces pays ont subi dès les temps les plus reculés une invasion de peuplades à caractère racial pré-dravidique. 4° Les Égyptiens pré-dynastiques et les Indiens chacolithiques appartenaient très probablement à la race

alten Rasse war sehr wahrscheinlich Punt in Ta Neter; diese, schließlich in Afrika lokalisiert, hatte ihr Gegenstück auch an der Küste Indiens zum Arabischen Meere hin. 6. Ta Neter, das Land der Götter, war wahrscheinlich eine alte Kolonie im präarischen Südindien. Punt, der Name hergenommen von den „Pounnata“ des Ptolemaeus in Südindien, war ein, wenn auch noch so bescheidenes Zentrum von indo-erythräischer Betriebsamkeit.

Die Bedeutung des Hundes in Babel untersuchte BR. MEISSNER. Neue Texte stellen es außer Zweifel, daß ihm eine wichtige Rolle zukam. „Hunde aus Holz oder Terrakotta mit oder ohne Inschrift wurden in der Magie verwendet, um Zauber zu veranlassen oder Zauber zu brechen“ (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIII [1919], 176—182).

Die Babylonier übertrugen ihre vom Mond und seinen Hörnern hergenommene Sprechweise auch auf Venus und Mars, ohne natürlich an diesen Planeten Hörner sehen zu können. Der Sprachgebrauch weist aber darauf hin, daß sie die nahe Verwandtschaft in der Art des Lichtes der drei Himmelskörper kannten (UNGNAD, Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIII [1919], 161—164).

LEHMANN-HAUPT stellt alle alten Nachrichten und alle neueren Forschungen über die Entwicklung der Lautschrift mit seinen eigenen Arbeiten zusammen, und kommt zu einem schon oft ausgesprochenen, aber bisher ungenügend gestützten Resultat: „Die Herleitung des phönizischen Alphabets seiner inneren Form nach als einer vokallosten Buchstabenschrift aus dem ägyptischen Einkonsonantenzeichen kann als mit voller Sicherheit erwiesen gelten“ (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIII [1919], 51—79).

Zu dem vielbesprochenen Problem des Tsch'un-ts'iu haben wieder zwei Sinologen das Wort ergriffen: O. FRANKE, „Das Problem des Tsch'un-ts'iu Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu-fan-lu“ (Mitt. d. Sem. f. Oriental. Sprachen XXI [1918], 1—80), v. ROSTHORN: „Das Tsch'un-ts'iu und seine Verfasser“ (Akadem. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, 189. Bd., 5. Abh. [1919], 21). Beide wenden sich gegen GRUBE's Ansicht, der im Gegensatz zur chinesischen Tradition in Konfuzius den Verfasser des Tso-chuan sieht. Nach O. FRANKE ist Konfuzius nur der Verfasser des Tsch'un-ts'iu, das aber „kein Geschichtswerk, sondern nur ein Lehrbuch der Staatsethik“ ist; es besteht aus kurzen fragenden Formeln, die Konfuzius schriftlich niedergelegt, und dem zunächst geheim gehaltenen Auslegungssystem, das er mündlich seinen Schülern mitgeteilt hat.

érythräenne. 5° Le pays d'origine de cette race ancienne était très probablement Punt dans le Ta Neter; finalement localisée en Afrique, elle avait sa contre-partie sur la côte des Indes vers la mer d'Arabie. 6° Ta Neter, ce pays des dieux, était probablement une ancienne colonie de l'époque pré-arienne. Punt dont le nom dérive des «Pounnata» de Ptolémée, dans l'Inde méridionale était un centre, pourtant modeste, de l'industrie indo-érythräenne.

BR. MEISSNER a étudié l'importance du chien dans Babel. Des textes récemment découverts mettent hors de doute qu'il jouait un grand rôle. «Des chiens en bois ou en terre cuite, avec ou sans inscriptions, étaient employés dans la magie pour causer ou pour empêcher des sortilèges» (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIII [1919], 176—182).

Les Babyloniens appliquèrent leur manière de parler de la lune et des cornes de son croissant, à Vénus et à Mars, évidemment sans apercevoir le croissant de ces planètes. Mais cette manière de parler indique leur connaissance de la grande analogie qui existe dans la nature de la lumière de ces trois astres (UNGNAD, Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIII [1919], 161—164).

LEHMANN-HAUPT combine tous les anciens documents et les recherches plus récentes sur le développement de l'écriture phonétique avec ses propres travaux et arrive à un résultat souvent énoncé, mais jusqu'ici non suffisamment appuyé par des preuves: «La dérivation de l'alphabet phénicien, qui est de sa nature une écriture en lettres sans voyelles, des signes égyptiens représentant une consonne seule, peut être considérée comme prouvée avec certitude» (Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. LXXIII [1919], 51—79).

Deux sinologues ont repris la question si souvent discutée du Tsch'un-ts'iu: O. FARNKE, «Le problème du Tsch'un-ts'iu Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu-fan-lu» (Mitt. d. Sem. f. Oriental. Sprachen XXI [1918], 1—80, v. ROSTHORN: «Le Tsch'un-ts'iu et ses auteurs» (Akadem. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, 189. Bd., 5. Abh. [1919], 21). Les deux s'élèvent contre l'opinion de GRUBE qui, en opposition avec la tradition chinoise, considère Confucius comme l'auteur du Tso-chuan. D'après O. FRANKE Confucius n'est que l'auteur du Tsch'un-ts'iu, qui n'est pas une œuvre historique, mais seulement un manuel de morale politique. Il se compose de courtes formules importantes, que Confucius a mis par écrit, et d'un système d'interprétation, d'abord secret, qu'il a communiqué à ses disciples. Le livre parvenu jusqu'à nous sous le nom de Tso-tschuan, n'est pas un commen

„Das uns als Tso-tschuan überlieferte Werk ist kein Kommentar des Tsch'un-ts'iu, sondern ein davon ganz unabhängiges, selbständiges Werk, vielleicht eine von den zahlreichen Tsch'un-ts'iu-Werken vom Ausgang der Tschou-Zeit; es ist erst durch die systematischen Fälschungen Liu-Hin's am Ende der vorchristlichen Zeit mit dem Tsch'un-ts'iu verbunden und als ein Kommentar dazu ausgegeben.“ Die hohe Wertschätzung des Tsch'un-ts'iu durch das Altertum, wovon vor allem Meng-tse Zeugnis ablegt, wird verständlich, wenn man das Tsch'un-ts'iu mit Hilfe des mündlich gegebenen Auslegungssystems liest. A. v. ROSTHORN schließt sich in seinen Ausführungen dem Gedankengange LEGGE's an. Alle drei existierenden Kommentare des Tsch'un-ts'iu sind von Konfuzius her mündlich überliefert und später aufgezeichnet worden. Tso K'iu-ming ist der eigentliche Verfasser des Tso-chuan, das sich erst zu Beginn unserer Zeitrechnung durchzusetzen vermochte. Liu-Hin, hätte das Werk nicht gefälscht — ein Werk wie das Tso-chuan ließe sich nicht fälschen — sondern durch seine Patronanz die historische Bedeutung des Tsch'un-ts'iu in den Vordergrund gerückt, während die Erklärungen des Kung-yang und Ku-liang den praktisch politischen Sinn desselben betont hätten. Das wären wieder zwei neue Erklärungsversuche, und es wird wohl noch lange dauern, bis das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tso-chuan restlos gelöst ist. Der Wert des Tso-chuan für das Verständnis des alten China, besonders auch in ethnologischer Beziehung, wird dadurch nicht beeinträchtigt und eine systematische Ausschöpfung, besonders des Tso-chuan, nach dieser Hinsicht dürfte aussichtsreicher sein.

BRUNO SCHINDLER behandelt in mehreren Artikeln der *Ostas. Zeitschrift* (O. Z. III, 4 [1915], 451—476; IV, 4 [1916], 284—315; V, 1/2 [1917], 62—82; VI, 3/4 [1917], 213—266) die chinesische Schrift. Nach einer guten kritischen Übersicht über die Versuche, Licht in das Dunkel der Entstehung und Entwicklung dieser Bilderschrift, welche auch für die Erklärung anderer Schriften lehrreich ist, zu bringen, gibt er eine dankenswerte Darstellung über die Entwicklung chinesischer Schrift aus ihren Grundelementen, über die Prinzipien der chinesischen Schriftbildung und die äußere Gestalt der chinesischen Schrift. Durch die Berücksichtigung der Darstellung in der chinesischen Abteilung der „Kulturhalle“ der „Weltausstellung für das Buchgewerbe und Graphik, Leipzig 1914“, besonders auch des Collegs von Prof. CONRADY über „Chinesische Paläographie“ und der demnächst erscheinenden Bear-

taire du Tsch'un-ts'iu, mais une œuvre qui en est entièrement indépendante, peut-être une des nombreuses œuvres sur Tsch'un-ts'iu, qui ont paru à l'issue de l'époque des Tschou. Il n'a été relié avec le Tsch'un-ts'iu et a passé pour un commentaire de celui-ci qu'après les falsifications systématiques de Liu-Hin's, à la fin de l'époque avant J. C. La haute estime qu'on a eue pour le Tsch'un-ts'iu pendant toute l'antiquité et dont avant tout Meng-tse rend témoignage devient compréhensible, lorsqu'on lit le Tsch'un-ts'iu à l'aide du commentaire transmis oralement. A. v. ROSTHORN se rattache dans son étude aux idées de LEGGE. Les trois commentaires existants du Tsch'un-ts'iu ont été transmis oralement depuis Confucius et plus tard écrit. Tso K'iu-ming est le vrai auteur du Tso-chuan, qui n'a réussi à s'imposer, qu'au commencement de notre ère. Liu-Hin n'aurait pas falsifié cette œuvre — une œuvre telle que le Tso-chuan ne saurait être altérée — mais il a mis en évidence par son patronage la signification historique du Tsch'un-ts'iu, tandis que les interprétations de Kung-yang et de Ku-liang auraient surtout appuyé sur le côté pratiquement politique. Voilà donc de nouveau deux essais d'explication et bien du temps passera encore, avant que la question du Tsch'un-ts'iu et du Tso-chuan soit résolue d'une manière satisfaisante. L'importance du Tso-chuan pour la compréhension de l'ancienne Chine, surtout aussi au point de vue ethnologique, n'en est pas diminuée; et l'étude systématique surtout du Tso-chuan sous ce rapport semblerait offrir plus de garanties de succès.

BRUNO SCHINDLER s'occupe dans plusieurs articles de la *Ostas. Zeitschr.* (O. Z. III, 4 [1915], 451—476; IV, 4 [1916], 284—315; V, 1/2 [1917], 62—82; VI, 3/4 [1917], 213—266) de l'écriture chinoise. Après une revue critique complète de toutes les tentatives de projeter du jour dans les ténèbres de l'origine et du développement de cette écriture hiéroglyphique, qui est aussi instructive pour l'explication d'autres écritures, il fait un exposé réussi de l'évolution de l'écriture chinoise, en partant de ses éléments constitutifs, des principes de sa formation et de son apparence extérieure. Ce résumé est d'une importance capitale pour des recherches ultérieures tendant à résoudre le problème de l'écriture chinoise, l'auteur ayant pris en considération les représentations offertes dans la section chinoise de la «Kulturhalle», à l'exposition universelle de librairie et d'art graphique à Leipzig 1914. Il a

beitung der SVEN HEDIN'schen Lou-lan-Funde des genannten Professors, desgleichen durch die sorgfältige Heranziehung aller neueren Ergebnisse der Knocheninschriften etc. ist diese zusammenfassende Darstellung von wesentlicher Bedeutung für die weiteren Forschungen über das Problem der chinesischen Schrift.

Afrika.

M. HEEPE beschreibt die Trommelsprache der Jaunde in Kamerun, eine der vollkommensten, die uns bekannt wurden. Sie ist „eine an die Tonhöhen der gesprochenen Sprache gebundene Signalsprache, deren einzelne Signale den durch sie wiedergegebenen Begriff in teils wörtlicher Übersetzung, teils bildlicher Umschreibung unter ausschließlicher Berücksichtigung von Sprachmelos und Sprachrhythmus, d. h. Tonhöhe und Rhythmus der Zeltfolge wiedergeben“ (Ztschr. f. Eingeb.-Spr. X [1920], 43—60).

J. HORNELL bringt einen neuen Beleg für die Beziehungen zwischen Madagaskar, Ostafrika und den Malaischen Inseln. Er hält es für sicher, daß die heutigen Formen des Auslegerbootes in Madagaskar und Ostafrika direkt von javanischen Formen stammen. Die gegenseitige Ähnlichkeit ist so groß, daß kein ernstlicher Zweifel bleibt. Die Einwanderung muß in den ersten Jahrhunderten stattgefunden haben, als die Hindu noch nicht nach Java gekommen waren (Man XX [1920], 134—139).

Unter dem Titel „Language research — a forward movement“ handelt J. R. L. KINGON über Stand und Aussichten der Bantuforschung innerhalb des Gebietes der südafrikanischen Union. KINGON teilt mit, daß wissenschaftliche und auch kirchliche (anglikanische) Körperschaften an die Regierung herangetreten seien mit dem Ersuchen, im besonderen Lehrstühle zu schaffen für die Erforschung der Bantu nach ihrer linguistischen, ethnologischen, psychologischen und soziologischen Seite hin. Vor allem sei Johannesburg beufen, so ein Zentrum der Bantuforschung zu werden. KINGON schließt seine Ausführungen mit den Worten: „Is it too much to hope that the Imperial University of London, not to mention Oxford and Cambridge, and the Scottish Universities, will also establish Chairs of Bantu both in the comparative and philological aspects, as well as in the sociological and ethnological sides?“

surtout profité des cours du professeur CONRADY sur la paléographie chinoise, et de la rédaction par ce même professeur des documents de Lou-lan, découverts par SVEN HEDIN. Enfin il a consulté les résultats modernes concernant les inscriptions sur ossements, etc.

Afrique.

M. HEEPE décrit le langage par le tambour employé par les Jaunde au Kamerun, un des plus parfaits que nous connaissions en ce genre. C'est un «code de signaux, rattaché au diapason du langage parlé. Les signaux expriment l'idée qu'ils doivent rendre, soit par une traduction littérale, soit par une périphrase imagée, ayant égard seulement à la mélodie et au rythme du langage parlé, c'est-à-dire qu'ils rendent le diapason et le rythme successif de la prononciation» (Ztschr. f. Eingeb.-Spr. X [1920], 43—60).

J. HORNELL apporte une nouvelle preuve à l'appui des rapports entre le Madagaskar, l'Afrique orientale et la Malaisie. Il tient pour certain que les formes actuelles du canot à outriggers au Madagaskar et dans l'Afrique orientale dérivent des formes javanaises. La ressemblance mutuelle est telle, qu'il ne peut rester de doute sérieux. L'immigration doit avoir eu lieu dans les premiers siècles de notre ère, lorsque les Hindous n'avaient pas encore pénétré jusqu'à l'île de Java (Man XX [1920], 134—139).

Sous le titre de „Language research — a forward movement“, J. R. L. KINGON parle des conditions et des perspectives des recherches sur le Bantu, dans le territoire de l'Union de l'Afrique du Sud. KINGON dit que des corps savants et religieux (anglicans), se sont adressés au gouvernement avec la demande de fonder des chaires pour l'étude du Bantu, au point de vue linguistique, ethnologique, psychologique et sociologique. Johannesburg semble appelé à devenir un tel centre des recherches sur le Bantu. KINGON conclut ainsi: «Est-il trop hardi d'espérer que l'Université impériale de Londres, sans parler d'Oxford et de Cambridge, ni des universités écossaises, établira aussi des chaires de Bantu, pour l'étudier au point de vue de la linguistique comparée et de la philologie, aussi bien que de celui de la sociologie et de l'ethnologie?»

Amerika.

In Mexiko sind im Jahre 1920 zwei ethnologische Zeitschriften gegründet worden: *El Mexico antiquo* von dem bekannten Mexikanisten H. BEYER, und *Ethnos* von dem Direktor M. GAMIO der anthropologischen Abteilung des Ministeriums für Ackerbau und Unterricht. Das Hauptfeld der ersteren liegt, dem Titel entsprechend, in der Archäologie; das der zweiten erstreckt sich mehr auf die heutigen sozialen Verhältnisse und ihre geschichtliche Entwicklung. Beide Zeitschriften erscheinen in der Hauptstadt.

Die neuen Ausgrabungen in Teotihuacan, dem reichsten archäologischen Felde Mexikos, haben zwei Überraschungen gebracht. Zunächst hat man einen Tempel Quetzacoatl's gefunden. Dann ist ein wohl noch wichtiger Fund im Tempel der Regengötter gemacht worden: Basalttafeln mit völlig neuen Schriftzeichen. Der chinesische interimistische Gesandte in Mexiko glaubte einige Verwandtschaft mit der ältesten chinesischen Schrift darin zu erkennen. Prof. GONZALES CASANOVA richtet an alle Amerikanisten die Einladung, ihre Ansicht über die fremdartigen Zeichen mitzuteilen, er hat deshalb eine Abbildung der Zeichen beigelegt (*Ethnos* I [1920], 7—17).

R. HAEBLER gewinnt aus einer Untersuchung über „Die geflochtenen Hängematten der Naturvölker Südamerikas“ (*Ztschr. f. Ethnol.* LI [1919], 1—18) als Hauptresultat, „daß die alte, in der ethnologischen Literatur so weit verbreitete Unterscheidung der südamerikanischen Hängematten je nach dem Material in karabische oder aruakische keineswegs als stichhaltig anzusehen ist“. Dagegen zeigt die Art der Herstellung wesentliche Unterschiede auf. Ein endgültiges Urteil ist erst dann möglich, wenn neben den geflochtenen auch die gewebten und geknüpften Hängematten entsprechend untersucht sind. Die geflochtenen weisen zwei ganz verschiedene Herstellungsweisen auf. „Allerdings scheinen diese Verschiedenheiten in der Herstellung nicht an bestimmte geographische oder ethnographische Gebiete gebunden zu sein, da sie häufig in denselben Gebieten, bei denselben Völkergruppen, ja sogar bei denselben Stämmen vorkommen.“

H. BEYER beschreibt eine interessante Privatsammlung von mexikanischen Altertümern. Unter den plastischen Stücken ist ein Musiker mit Panflöte bemerkenswert. Das Instrument war bisher für das Gebiet der Azteken unbekannt. Die Sammlung enthält ferner eine der für Mexiko

Amérique.

En Amérique ont été fondés en 1920 deux revues ethnologiques: *El Mexico antiquo*, par le savant renommé H. BEYER, et *Ethnos*, par M. GAMIO, directeur du département anthropologique du ministère de l'agriculture et de l'instruction publique. Le principal champ d'action de la première est, comme le titre le dénote, l'archéologie; celui de la seconde s'étend aux conditions sociales et à leur évolution historique. Les deux revues paraissent dans la capitale.

Les fouilles récentes à Teotihuacan, le terrain archéologique le plus riche du Mexique, nous ont apporté deux surprises: en premier lieu on y a trouvé un temple de Quetzacoatl. Puis l'on a fait une découverte plus importante encore dans le temple des dieux de la pluie: on y a trouvé des plaques de basalte avec des caractères entièrement inconnus. L'ambassadeur chinois par intérim à Mexico a cru y découvrir quelque ressemblance avec la plus ancienne écriture chinoise. Le professeur GONZALES CASANOVA adresse à tous les savants américanistes l'invitation de communiquer leur opinion au sujet de ces caractères étranges. C'est pourquoi il a ajouté à son article la reproduction de ces signes graphiques (*Ethnos* I [1920], 7—17).

Dans ses recherches sur «les hamacs tressés des peuples primitifs de l'Amérique du Sud» (*Revue ethnologique* LI [1919], 1—18). R. HAEBLER arrive au résultat principal «que l'ancienne distinction faite dans la littérature ethnologique entre les hamacs de l'Amérique du Sud, en hamacs caraïbes ou aruakins, d'après la matière première, n'a pas de raison d'être suffisante». Par contre, la manière de les fabriquer offre des divergences foncières. Un jugement définitif ne pourra être porté, que quand, à côté des hamacs tressés, ceux qui sont tissés ou formés par des nœuds auront été l'objet d'investigations analogues. Les hamacs tressés offrent deux types tout à fait distincts dans la méthode de les fabriquer. «Ces différences ne semblent cependant pas rattachées à une zone géographique ou ethnographique spéciale, car elles paraissent souvent dans les mêmes régions, parmi les mêmes peuplades et jusque dans les mêmes tribus.»

H. BEYER décrit une collection privée d'antiquités mexicaines fort intéressante. Un musicien avec une flûte de Pan est remarquable parmi les sculptures. Dans le domaine des Aztèques cet instrument était inconnu jusqu'ici. La collection contient en outre la représentation,

seltene Darstellungen eines Kriegers mit starrem Panzer für den Oberkörper. Der Panzer scheint aus einem Geflecht zu bestehen (El Mex. antiguo I [1920], 159—197).

E. BOMAN zeigt, daß die vorspanischen Bewohner des Diaguitagebietes ihre Festungen mit großem Geschick anlegten. Die Festung von Pucará de los Sauces ist bemerkenswert durch ihre günstige strategische Lage. Sie beherrscht alle wichtigen Straßen über die Sierra de Velasco (Physis II [1916], 136—145, Buenos Aires).

In den Ruinen von Tinti, im Tale von Serma (bei Salta) sind die halb unterirdischen roh-zylindrischen Grabstätten in allen Ansiedlungen der Pulares bemerkenswert. Sie sind mit einer Steinpackung gefüllt und enthalten manchmal gewaltige Urnen, hie und da mit Mäanderschmuck. Letzterer weist auf den Einfluß der Diaguita hin (Anales del Museo Nac. de Hist. Nat. de Buenos Aires XXVIII [1916], 521—540).

FR. TERMER schenkt uns einen „Beitrag zum religiösen und kulturellen Leben der Guaimi-Indianer im 16. Jahrhundert“ (Korr.-Blatt Deutsch. Ges. Anthropol., Ethnol. und Urgesch. L [1919], 52—55). Die Guaimi gehören zu den abgeschlossen lebenden Stämmen des westlichen Teiles des Staates Panamá. Die Mitteilungen, die TERMER bringt, stammen aus der Zeit um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts von einem gewissen Padre Fray ADRIAN DE SANTO TOMÁS. Sie geben vor allem ebenso exakte als wertvolle Aufschlüsse über die Religion der damaligen Guaimi wieder. Sie beweisen, „wie manche wertvolle ethnographische Nachricht über die bisher weniger bekannten Stämme Zentralamerikas noch in den Sammlungen der Archive vorhanden ist und die nur aufs neue, den Wunsch nach einer systematischen Durchsicht dieser schier unerschöpflichen Materialsammlungen Spaniens laut werden lassen“.

Die im mexikanischen Ministerium für Ackerbau und Unterricht bestehende Abteilung für Archäologie und Ethnologie wurde zu einer anthropologischen Abteilung erweitert. Direktor M. GAMIO stellte alsbald ein Programm ihrer Arbeiten auf und hat beschlossen, mit dem intensiven Studium des Tales von Teotihuacan zu beginnen, das für den Mexikanisten von gleicher Wichtigkeit ist wie die Umgebung der Hauptstadt. Der detaillierte Arbeitsplan umfaßt u. a. die ganze Kultur der vorspanischen Be-

rare au Mexique, d'un guerrier à cuirasse raide, couvrant le thorax et semblant formée d'une espèce de panier (El Mex. antiguo I [1920], 159—197).

E. BOMAN prouve que les habitants de la contrée de Diaguita de l'époque avant la conquête espagnole ont construit leurs forteresses avec beaucoup d'art. La forteresse de Pucará de los Sauces est remarquable pour sa position avantageuse au point de vue stratégique. Elle domine les routes les plus importantes qui traversent la Sierra de Velasco (Physis II [1916], 136—145, Buenos Aires).

Il faut remarquer dans les ruines de Tinti, dans la vallée de Serma (près de Salta) les sépultures moitié souterraines et grossièrement cylindriques, dans toutes les résidences des Pulares. Elles sont revêtues de pierre à l'intérieur et contiennent parfois des urnes colossales, ça et là décorées de méandres, ce qui semble indiquer l'influence des Diaguita (Anales del Museo Nac. de Hist. Nat. de Buenos Aires XXVIII [1916], 521—540).

FR. TERMER fait un «Rapport sur la vie religieuse et sur la culture des Indiens de la tribu des Guaimés au 16^e siècle» (Korr.-Blatt Deutsch. Ges. Anthropol., Ethnol. und Urgesch. L [1919], 52—55). Les Guaimés appartiennent aux tribus isolées de la partie occidentale de l'état du Panama. Les détails que TERMER fournit datent du tournant du 16^e au 17^e siècle, d'un certain Padre Fray ADRIAN DE SANTO TOMÁS. Ils donnent surtout des renseignements fort exacts sur la religion des Guaimés d'alors. Ils prouvent «que bien des indications ethnographiques précieuses concernant les tribus moins connues de l'Amérique centrale se trouvent encore dans les archives, ce qui fait de nouveau émettre le vœu d'un examen systématique des ces collections de documents quasi inépuisables en Espagne».

La section pour archéologie et ethnologie, existant dans le ministère mexicain de l'agriculture et de l'instruction publique, s'est développée en section anthropologique. Le directeur M. GAMIO a immédiatement formulé le programme de ses travaux et a résolu de commencer par l'étude approfondie de la vallée de Teotihuacan, qui offre le même intérêt que les environs de la capitale. Le plan de travail détaillé comprend entre autre toute la culture des populations de l'époque avant la conquête

völkerungen und die heutigen Sprachenverhältnisse (Progr. de la dirección de Antropología, Mexico 1919).

R. SCHREITER unterscheidet fünf Klassen von Friedhöfen der Diaguitas. 1. Kinderfriedhöfe mit dekorierten Urnen. Letztere sind immer auf allen Seiten durch Steinplatten geschützt. 2. Friedhöfe für größere Kinder mit einfachen, in die Erde gesetzten Urnen. 3. und 4. Friedhöfe für Erwachsene, stets ohne Urnen, mit und ohne Schutz aus Steinplatten. 5. Gräber in Grotten. Niemals finden sich gemeinsame Begräbnisstätten für Kinder und Erwachsene (Ztschr. d. deutsch. wiss. Ver. z. Kultur- u. Landesk. Argentinien, Buenos Aires 1919).

A. LEHMANN-NITSCHKE unterscheidet in den Sprachen der Magalhães-Straße und Feuerlands nur mehr zwei Gruppen, die der Alakaluf mit neun Dialekten und die der Yahgan. Zur ersteren gehören: Alakaluf, Chonos, Caucahue, Taijataf, Calen, Lecheyel, Yekinahues, Enoo, Alikulip (Rev. del Museo de la Plata XXV [1919], 15—69).

Es gelang F. C. MAYNTZHUSEN nach sieben ergebnislosen Expeditionen das Vertrauen der Guayaki, zwischen dem oberen Parana und dem Paraguayfluß, zu gewinnen und zum erstenmal ein umfangreiches Sprachmaterial aufzunehmen. „Alle Wörter sind entweder einsilbig oder zusammengesetzt aus einzelnen stets offenen Silben, von denen jede ihre Bedeutung hat.“ Die Guayaki besitzen nur zwei einheimische Zahlwörter (Ztschr. f. Eingeb.-Spr. X [1920], 2—21).

J. LOEWENTHAL beschreibt ein Gottesurteil der alten Mexikaner, ein Schlangenordeal zur Ermittlung des Diebes. Er hält es für sehr wahrscheinlich, daß sowohl die Anwendung des Gottesurteils wie die Bereitung des Rauschtrankes durch die Malaien nach Mexiko gekommen sind (Ztschr. f. vgl. Rechtsw. XXXVII [1920], 462—473).

Ozeanien.

A. M. HOCART kritisiert die gebräuchliche Auslegung des Wortes *mana*. Es ist „die Antwort (im allgemeinen, wenn nicht immer, von Geistern) auf Bitten und Zauber“. „Es ist schwer glaublich, daß wir einen primitiven Gedanken finden sollten in einem Worte, das im ganzen Pazifischen und Indischen Ozean gebraucht wird, das entstand, als vor Jahrhunderten der Mensch die megalithischen Bauten in Tonga und Ponape errichtete, und das einem Volke angehört, das

espannole et l'état actuel des langues (Progr. de la dirección de Antropología, Mexico 1919).

R. SCHREITER distingue cinq espèces de cimetières chez les Diaguitas: 1° Cimetière d'enfants avec des urnes ornées; ces dernières sont toujours garanties de tous les côtés par des carreaux de pierre. 2° Cimetière pour enfants plus âgés, avec des urnes simples, placées en terre. 3° et 4° Cimetière pour adultes, toujours sans urnes, garantis oui ou non par des carreaux de pierre. 5° Sépultures dans des grottes. On ne trouve jamais des sépultures communes pour enfants et adultes (Ztschr. d. deutsch. wiss. Ver. z. Kultur- u. Landeskunde Argentinien, Buenos Aires 1919).

A. LEHMANN-NITSCHKE ne distingue plus que deux groupes dans les langues du détroit de Magellan et de la Terre de Feu, celui des Alakalufs avec neuf dialectes et celui des Yahgans. Au premier groupe appartiennent: Alakaluf, Chonos, Caucahue, Taijataf, Calen, Lecheyel, Yekinahues, Enoo, Alikulip (Rev. del Museo de la Plata XXV [1919], 15—69).

Après sept expéditions sans résultat F. C. MAYNTZHUSEN a réussi de conquérir la confiance des Guayakis, entre le Parana supérieur et le fleuve du Paraguay; pour la première fois il a pu recueillir un ample vocabulaire: «Tous les mots sont ou des monosyllabes, ou composés de syllabes, se terminant par des voyelles, chacun des éléments ayant sa signification propre.» Les Guayakis n'ont que deux adjectifs numériques indigènes (Ztschr. f. Eingeb.-Spr. X [1920], 2—21).

J. LOEWENTHAL décrit une ordalie des anciens Mexicains, une ordalie de serpents pour la découverte d'un voleur. Il croit probable que l'usage de l'ordalie, de même que la préparation de la potion enivrante ont été importés au Mexique par les Malais (Ztschr. f. vgl. Rechtsw. XXXVII [1920], 462—473).

Océanie.

A. M. HOCART fait la critique de l'interprétation ordinaire du mot *mana*. C'est «la réponse (donnée ordinairement, sinon toujours par les esprits) à des prières et à des cérémonies magiques». «Il est difficile de croire qu'il s'agisse d'une pensée primitive dans un mot qui est employé dans l'Océan Pacifique et dans l'Océan Indien, qui est né, lorsque l'homme, il y a bien des siècles érigea les constructions mégalithiques à Tonga et à Ponapé et qui appartient à un

durchaus nicht ohne Zivilisation war als es entdeckt wurde" (Man XIV [1914], 97—101).

W. N. BEAVER fand bei den Westpapuanern den Kanniballismus viel verbreitet. Meist werde er aus religiösen Gründen oder zu Zauberzwecken geübt (Man XIV [1914], 145—147).

Eine ganz ungewöhnliche Art des Tauschhandels, die *Kula*, herrscht im Osten von Neuguinea und über die mehrere Hundert Kilometer weit vorgelagerten Inseln. Der Tausch wird nur von Mitgliedern eines Verbandes und nur innerhalb des Bundes ausgeübt. Als Objekte dienen zwei Arten von Schmuckmitteln aus wertvollen Muscheln. Die Objekte wandern mit kurzen Besitzspausen von Hand zu Hand durch alle Teile des Bundesgebietes. Die wertvollsten Stücke sind allen Mitgliedern bekannt, aber nur solche können sie auf einige Monate besitzen, die ähnlich wertvolle Stücke, gleich oder später, in Tausch geben können (Man XX [1920], 97—105).

J. M. BROWN beschreibt eine neue Schrift aus Wolea (Oleai, Uleai) in den westlichen Karolinen. Jedes Zeichen ist eine Silbe, in manchen ist das ursprüngliche Bild noch zu erkennen. Wahrscheinlich wurde die Schrift in alter Zeit von der herrschenden Schicht eines großen Inselreiches erfunden. Man findet auf der kleinen Insel Wolea noch Ruinen eines „Venedig“ mit großen Basaltssäulen, die aus dem fernen Ponape stammen. Auf ein großes altes Reich weist auch die Erscheinung hin, daß einem gewöhnlichen Dorfhäuptling auf Yap aus altem Herkommen Tribut überbracht wird von Orten, die 750 km und mehr entfernt sind (Man XIV [1914], 89—91).

S. H. RAY veröffentlicht eine Studie über Volk und Sprache auf Lifu, Loyalitäts-Inseln im Journ. of the Anthropolog. Institute of Great Britain and Irel. XLVII (1917), 239—322. Er stützt sich dabei wesentlich auf Material, das er etwa 25 Jahre früher von Rev. JAMES SLEIGH erhalten hat. Von den behandelten ethnologischen Merkmalen seien erwähnt: Tätowierung, Inzision, Körperbemalung, Kegeldachhütte, Jungesellenhaus, Speiseverbote, Speer, Speerschleuder, Schleuder, Keule. Eine Erforschung der Soziologie von Neu-Kaledonien und der Loyalitäts-Inseln würde die größten bestehenden Lücken auf westpazifischem Gebiete füllen können.

Das Kawa-Trinken ist längst als eine Eigentümlichkeit einer bestimmten Kulturströmung

peuple, nullement dépourvu de civilisation lorsqu'il fut découvert" (Man XIV [1914], 97—101).

W. N. BEAVER trouva le cannibalisme très répandu chez les habitants du Papoua occidental. On le pratique surtout dans un but religieux ou au service de la magie (Man XIV [1914], 145—147).

Un très singulier commerce d'échange, la *Kula* existe dans la Nouvelle Guinée orientale et dans les îles qui l'entourent à plusieurs centaines de kilomètres de distance. L'échange ne se fait qu'à l'intérieur d'une association et entre ses membres. Deux espèces d'ornements en coquilles précieuses en forment l'objet. Dans le domaine de l'association ils passent de main en main, chacun ne les possédant que peu de temps. Les pièces les plus précieuses sont connues de tous les membres, mais ceux-là seulement peuvent les posséder pendant quelques mois, qui sont en état de fournir des pièces aussi précieuses en échange, immédiatement ou dans un avenir prochain (Man XX [1920], 97—105).

J. M. BROWN fait la description d'une nouvelle écriture découverte à Wolea (Oleai, Uleai), dans les Carolines occidentales. Chaque signe est une syllabe; dans quelques-uns on reconnaît encore l'ancienne image. Cette écriture fut probablement inventée dans les temps anciens par la classe dominante d'un grand état insulaire. On trouve dans la petite île de Wolea les ruines d'une ancienne «Venise», avec de hautes colonnes de basalte, originaires de la lointaine île de Ponapé. Le fait singulier que, d'après une ancienne coutume on vient apporter un tribut à un simple chef de village dans l'île de Yap, de lieux à plus de 750 km de distance, semble aussi indiquer l'existence d'un grand royaume dans les temps passés (Man XIV [1916], 89—91).

S. H. RAY publie une étude sur les habitants et la langue dans l'île de Lifu, îles Loyalité, dans le Journ. of the Anthropolog. Institute of Great Britain and Irel. XLVII (1917), 239—322. Il s'appuie principalement sur des documents reçus environ 20 ans plus tôt du Rev. JAMES SLEIGH. Notons les caractères ethnologiques qui y sont traités: le tatouage, les incisions, la peinture du corps, les huttes à toits coniques, la maison des célibataires, la défense de certains mets, les javelots, les javelots-frondes, les frondes, les massues. L'exploration sociologique de la Nouvelle Calédonie et des îles Loyauté, comblera une des plus grandes lacunes dans le domaine de l'Océan Pacifique occidental.

L'habitude de boire le Kawa a été reconnu depuis longtemps comme une particularité d'un

(der polynesischen Kultur) in der Südsee erkannt worden. Um die Diskussion darüber, inwieweit Neu-Guinea daran teilnimmt, zu erleichtern, stellt A. C. HADDON alles bezügliche Material zusammen (Man, XVI [1916], 87). Um aber zu einem endgültigen Resultat zu gelangen, sind weitere Informationen über die Völker des Inneren von Neu-Guinea vonnöten.

certain courant de culture, de la culture polynésienne dans l'Océan Pacifique. Pour faciliter la discussion de la question, à quel degré la Nouvelle Guinée y prend part, A. C. HADDON a réuni tous les documents s'y rapportant (Man, XVI [1916], 87). Cependant il faudrait encore des informations concernant les peuplades du centre de la Nouvelle Guinée, pour arriver à un résultat définitif.

Bibliographie.

Knabenhans A. *Die politische Organisation bei den australischen Eingebornen.* Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Staates. Mit Vorwort von Prof. Dr. A. VIERKANDT. Studien zur Ethnologie und Soziologie, herausgegeben von Prof. Dr. A. VIERKANDT. Heft 2. VIII + 198 SS. Oktav. W. DE GRUYTER & Co. Berlin und Leipzig 1919.

KNABENHANS hat seine ethnologisch-soziologischen Studien über die Eingebornen Australiens fortgesetzt¹. Die vorliegende Arbeit ist wiederum ein höchst wertvolles Ergebnis derselben. Wir registrieren zunächst in aller Kürze die Resultate der Untersuchungen, um dann einige kritische Bemerkungen folgen zu lassen.

In der Bestimmung des Begriffes „Staat“ schließt KNABENHANS sich HOLSTI² an. Nach beiden Autoren erwächst der Staat organisch aus der menschlichen Gesellschaft und reicht wie diese bis an die Anfänge der Menschheit zurück. Abgelehnt wird die Anschauung jener (RATZEL, SCHURTZ, OPPENHEIMER, WUNDT), die den Ausdruck „Staat“ zu eng umgrenzen und infolgedessen den Staat für höhere menschliche Entwicklungsstufen reserviert wissen wollen. Ebenso wenig findet anderseits Zustimmung E. MEYER, nach dem der Staat im Tierreiche schon vorhanden sein soll, von Tierstaaten kann nach KNABENHANS nur in einem übertragenen Sinne die Rede sein.

Die Untersuchung der Frage nach dem eigentlichen Träger des staatlichen Lebens unter den australischen Eingebornen führt KNABENHANS zum Ergebnis, daß dieses ganz evident in der Lokalgruppe sich verkörpert findet. Diese nämlich ist bei den australischen Eingebornen zunächst „die einzige über den Rahmen der natürlichen Verbände der Familie oder der Sippe hinausreichende größere dauernde Organisationsform“. Näherhin erweist sich diese dann ausgezeichnet durch eine unbedingte territoriale Autonomie, durch eine völlig autonome solidarische Gemeinschaft im Kriegsfall und ferner vor allem durch „die Existenz einer gemeinsamen Oberleitung in Gestalt von Gruppenvorstehern oder Häuptlingen mit allerhand öffentlichen Funktionen“. Demgegenüber sind beim Stammesverband und beim Stamme die Beziehungen viel zu lockere, als daß von ihnen als von politischen Einheiten, von lebendig funktionierenden Staatsgebilden geredet werden könnte. Bestimmte, besonders sprachlich-kulturelle Gemeinsamkeiten liegen hier natürlich vor und diese kommen von Zeit zu Zeit auch zur Geltung, wie zum Beispiel bei Gelegenheit von gemeinsam veranstalteten Initiationsfeierlichkeiten; im übrigen aber spielt das staatliche Leben sich innerhalb jeder einzelnen Lokalgruppe ab. Die Größe dieser australischen Kommune schätzt KNABENHANS auf Grund des von ihm verglichenen Quellenmaterials im Durchschnitt auf 50 Köpfe. In einzelnen ökonomisch günstiger gestellten Distrikten belief sich die Anzahl der Gruppenangehörigen mitunter wohl auf mehrere Hunderte.

¹ Eine Besprechung der früheren Studie des Verfassers über „Arbeitsteilung und Kommunismus im australischen Nahrungserwerb“ siehe in dieser Zeitschrift, XII—XIII (1917—1918), S. 371f.

² Siehe HOLSTI, „The Relation of War to the Origin of the State“. Helsingfors 1913.

KNABENHANS sucht hierauf vor allem die eigentliche gesellschaftliche Struktur der australischen Gemeinwesen festzulegen. Zunächst konstatiert er hier den ausgesprochen demokratischen Charakter der australischen Kommunen. Darauf stellt er fest, daß nichtsdestoweniger auch die australische Gesellschaft bereits verschiedenerlei soziale Differenzierungen aufzuweisen hat. Als solche kommen in Betracht einerseits die sogenannten 'natürlichen' Differenzen, das sind die Ungleichheiten, die wesentlich aus der Verschiedenheit von Geschlecht, Alter und Persönlichkeit hervorgehen, und anderseits die Ungleichheiten, die wirtschaftlich-gewerblichen Ursprungs sind. In bezug auf das Verhältnis des weiblichen zum männlichen Geschlecht betont KNABENHANS im Anschluß an den in dieser Frage besonders kompetenten MALINOWSKI¹, daß dasselbe durchgehends wohl ein mehr oder weniger untergeordnetes ist, daß aber keineswegs zutrifft, wie so oft behauptet wurde, als sei die australische Frau die Sklavin des Mannes. Das Vorrecht des Alters, und ganz besonders das der alten Männer, erscheint bei den Australiern sehr ausgeprägt. Dieses kommt vor allem zum Ausdruck in den bekannten Ablieferungspflichten an die alten Männer, in den Machtbefugnissen, welche diese bei den Initiationsveranstaltungen auszuüben pflegen. Von wirklichen Klassen kann trotzdem nicht die Rede sein, weil „die Schicht der bevorrechteten Alten doch immer noch in sehr engem Kontakt mit den übrigen Gruppengenossen steht und ihre Privilegien im allgemeinen weder erblich noch käuflich sind“. Persönliche Ungleichheiten (speziell führende Individuen) kennt auch die australische Eingebornenbevölkerung. KNABENHANS stellt dafür eine Anzahl schöner Belege zusammen, die bisheran nicht oder kaum beachtet wurden. Es sind besonders die Häuptlinge und Zauberer, die, wie es scheint, „ihre autoritative Stellung noch nahezu ausschließlich ihren persönlichen Vorzügen verdanken“. Die Frage nach einer eventuellen wirtschaftlich-gewerblichen Ungleichheit gliedert sich in die beiden Unterfragen, ob einerseits Unterschiede vorwalten auf Grund der Nahrungsbeschaffung und ob anderseits auf Grund der Gewerbetätigkeit. Im Sinne der ersteren ist wieder zu erinnern an die Vorrechte der Alten (Abgabepflichten), im Sinne der letzteren ist hinzuweisen auf die herrschende geschlechtliche Arbeitsteilung, auf das Bestehen eines eigenen Handwerkerstandes und endlich auf das Vorkommen eines Stammes- oder Gruppen-gewerbes. KNABENHANS faßt schließlich zusammen und sagt, daß trotz allem „diese aus bloß natürlichen Ursachen resultierenden Ungleichheiten durchwegs noch in sehr engen Grenzen sich halten und daß dabei weder von eigentlichen Vorrechten noch von wirklichen Ständen die Rede sein könne“.

Die Behandlung der vorstehenden Punkte hat die Wege bereitet zu einer nützlichen Erörterung des Hauptproblems, „der Frage nach Art und Umfang der politischen Organisiertheit der Australier“. KNABENHANS gliedert dabei das Quellenmaterial nach geographischen Gesichtspunkten: 1. Südastralien (Victoria, New South Wales), 2. Queensland, 3. Süd- und Zentralaustralien, 4. Nord- und Westaustralien. Ein, relativ genommen, erdrückendes Beweismaterial läßt hervortreten, daß es in der Tat bei den Australiern etwas gibt, daß man Staat nennen kann. Zusammenfassend sagt KNABENHANS in dieser Hinsicht: „Es gibt bei den Australiern überall noch eine Autorität, die über derjenigen des pater familias steht; es fehlt nirgends das, was man mit einiger Freiheit als eine Regierung bezeichnen könnte, und vor allem herrscht hier keine Willkürherrschaft des Stärkeren, sondern ein durchaus geordneter und geregelter Rechtszustand.“ Als Träger und Funktionäre der Staatsgewalt erscheinen dann die Häuptlinge, die Altenräte und die Volksversammlungen.

In der Regel hat jede autonome Gruppe einen Häuptling. Derselbe hat allerhand Ob- und Vollmachten, aber doch ist seine Macht beschränkt, seine Würde ist nicht erblich. Für die Wahl zu diesem Amte fallen physische und geistige Qualitäten (besonders Rednergabe) in gleicher Weise in die Wagschale. Neben bzw. über dem Häuptling übt in jeder Gruppe politische Funktionen ein Ältestenkollegium, ein Altenrat. Dieser Altenrat ist „in gewissem Sinne die einzig wahre Regierungsgewalt; denn nur er entscheidet völlig souverän in allen öffentlichen Fragen von Wichtigkeit: er allein beschließt z. B. über Krieg und Frieden und verfügt über Leben und Tod der Gruppengenossen“. Soweit Nachrichten von Volksversammlungen überhaupt vorliegen, zeigt sich, daß dieselben eine Volksbefragung, näherhin eine Befragung des gesamten männlichen Teiles einer Gruppenbevölkerung bedeuten, in Fällen nämlich, die

¹ Siehe „The Family among the Australian Aborigines“. London 1913.

von ganz besonderer allgemeiner Bedeutung und Tragweite sind. Nach diesen Darlegungen sieht KNABENHANS sich vollauf berechtigt, die australischen Staatswesen als von wesentlich demokratischem oder genossenschaftlichem Charakter hinzustellen.

In der Detailgestaltung der einzelnen australischen Staatswesen ist KNABENHANS auf nicht unerhebliche lokale und rationale Differenzen gestoßen. Es fragt sich jetzt, wie diese Unterschiede erklärt werden müssen. Die konstruktiven (evolutionistischen) Deutungsversuche von FRAZER und HOWITT lehnt der Verfasser ab. Aber in überraschender Weise harmonisieren, wie KNABENHANS sich ausdrückt, seine Resultate mit denjenigen GRÄBNER's. „Gerade so, wie es nach ihm zu erwarten wäre, fanden wir im äußersten Norden und im ganzen Südosten, also in den Rückzugsgebieten der totemistischen Kultur, ein meist sehr gut ausgebildetes, mit Zauberefunktionen gemischtes Gruppen-Häuptlingtum bei streng agnatischer und erblicher Sukzession. In den zentralen Regionen des Ostens und Nordostens dagegen, also im eigentlichen Kerngebiet der Zweiklassenkultur, ist wiederholt und teilweise gerade in unseren besten Quellen (ROTH) die Existenz der Häuptlingsposition direkt in Abrede gestellt und dafür eine Art Gruppenausschuß oder geheimer Lagerrat (in Zentral-Queensland sogar mit einer verbläbten Stufenfolge von Graden) als alleiniges und oberstes politisches Organ hingestellt. In den Gebieten der Kompromißsysteme endlich ist zwar unter der Nachwirkung des Totemismus das Zaubere-Häuptlingtum meist noch erhalten geblieben, scheint aber bei der Amalgamierung mit dem Zweiklassengedanken den größten Teil seiner politischen Macht an die dem letzteren besser entsprechende Räteorganisation abgegeben zu haben.“ Der Autor macht dann hier doch eine Einschränkung. Eine Reihe von Differenzen oder Variationen bleibe trotzdem noch übrig und es liege auf der Hand, daß hier das rein historische Erklärungsmoment GRÄBNER's nicht ausreiche. Ergänzend seien vor allem physische und geographische Faktoren heranzuziehen.

Zum Schluß kommt der Verfasser noch einmal auf die Begriffsbestimmung des Staates zurück. Er polemisiert dabei besonders gegen WUNDT, nach dem „das Wesen des Staates oder der politischen Organisation vor allem in dem Vorhandensein eines organisierten souveränen Gesamtwillens mit den beiden Eigenschaften der Autonomie nach außen und der Suprematie nach innen (Rechtsordnung) hin gekennzeichnet sei“. WUNDT sieht diese Bedingungen bei dem Gros der Naturvölker nicht erfüllt und spricht deshalb von vorstaatlichen Zuständen derselben. Erst der Herrschaftsstaat, ins Leben gerufen durch historisch-kriegerische Ereignisse, könne als eigentlicher Staat gelten. Einerseits sieht KNABENHANS in diesen Bedingungen eine willkürliche Verengung des Begriffes „Staat“, andererseits merkt er an, daß übrigens jene drei Forderungen WUNDT's sich innerhalb der australischen Gemeinwesen (Lokalgruppen) durchaus verwirklicht finden. Diese seien „also unbedingt als kleine, in den Anfängen begriffene Staatsindividuen anzusprechen“. Das erste Inslebenstreten des Staates leite also offenkundig nicht erst auf Krieg und Eroberung zurück, sondern es sei derselbe schon „in den kleinen genossenschaftlich organisierten Gemeinwesen der Lokalgruppen gegeben“.

Referent glaubt, daß die bisherigen Ausführungen wohl einen Begriff von dem reichen und bedeutungsvollen Inhalt des vorliegenden KNABENHANS'schen Buches zu vermitteln vermöchten. Es sei nunmehr zu den in Aussicht gestellten kritischen Bemerkungen übergegangen. Zunächst möchten wir allgemein etwas sagen zu dem methodischen Verfahren, das KNABENHANS bei Abfassung seiner Studie beobachtet hat. Die Methode ist wesentlich die gleiche, die auch KNABENHANS' ältere Arbeit, „Arbeitsteilung und Kommunismus im australischen Nahrungserwerb“, beherrscht. Hier wie dort eine sorgfältige umfassende Zusammenstellung und kritische Sichtung des einschlägigen Materials von vorwiegend lokal-geographischen Gesichtspunkten aus, hier wie dort dann ein bedächtiges Voranschreiten beim Ziehen der Schlußfolgerungen, sowie ein gewissenhaftes Anmerken der sich offenbarenden lokalen Besonderheiten. Schon der ersten Studie von KNABENHANS widmeten wir seinerzeit eine etwas eingehendere Würdigung¹. Wir fanden die von KNABENHANS befolgte Methode relativ solid und gut, waren überzeugt davon, daß die gewonnenen Resultate der Hauptsache nach unanfechtbar seien, wir hoben aber hervor, daß unseres Erachtens eine vollkommene, noch tiefer und weiter führende Methode möglich und eine solche in der von GRÄBNER inaugurierten kulturhistorischen Methode bereits auf dem

¹ In der Festschrift zu E. HAHN's 60. Geburtstag. Stuttgart 1917. S. 74—106.

² Siehe diese Zeitschrift, Bd. XII—XIII (1917—1918), S. 371 f.

Plane sei'. Im Interesse der Sache bedauern wir es, daß KNABENHANS diese seine Arbeit nicht resolut auf den Boden der neuen Methode gestellt hat. Sie hätte dabei unseres Erachtens um ein Beträchtliches an Wert noch gewinnen können.

Indes aus einer Bemerkung, die der Verfasser macht (S. 189), entnehmen wir, daß er wohl Kern und Wesen der kulturhistorischen Methode überhaupt noch nicht vollauf erfaßt hat. Diese Bemerkung wurde oben (S. 593) schon verzeichnet. Angesichts gewisser Unstimmigkeiten zwischen seinen und GRÄBNER's Resultaten folgert er da, daß hier das rein historische Erklärungsmoment GRÄBNER's nicht mehr ausreiche und ergänzend auf die physisch-geographischen Faktoren recurriert werden müsse. Deuten wir recht, so scheidet KNABENHANS die kulturhistorischen Tatsachen in solche, die historisch, d. h. wohl in der Einwirkung von Mensch auf Mensch, Volk auf Volk, und in solche, die physisch-geographisch bedingt sind. Für die Eruiung der ersteren genüge das historische Erklärungsmoment GRÄBNER's, für die der zweiten Art aber nicht, hier sei vielmehr auf die physisch-geographischen Gegebenheiten zurückzugehen. Wir gestehen, daß wir diese Auffassung eigenartig finden und glauben, daß sie weder vom Standpunkte historischer Methode überhaupt, noch speziell von demjenigen der historisch-ethnologischen Methode aus sich halten läßt. Das Objekt aller historischen Forschung sind doch die historischen Tatsachen. Historische bzw. kulturhistorische Tatsachen aber sind menschliche Taten — ganz gleich ob sie einen einzelnen Menschen oder eine Menschheitsgruppe als Urheber haben —, bei denen die menschliche Freiheit, überhaupt der Mensch als solcher, irgendeine Rolle spielt. Dieses Geschehen, diese Taten, soweit sie für die Menschheitsentwicklung im großen oder im kleinen von erhöhter Bedeutung waren, dem wirklichen Entwicklungsverlauf gemäß zur Darstellung zu bringen, zu eruieren, „wie es wirklich gewesen“ (L. RANKE), das ist doch die Fundamentalaufgabe jeglicher Geschichtsforschung. Bedingt nun, nicht verursacht, kann dieses kulturhistorische Geschehen sein durch physisch-geographische und noch durch viele andere äußere Gegebenheiten. Je vollkommener von Fall zu Fall die Summe solcher Bedingtheiten aufgedeckt werden kann, desto voller, klarer und wahrer tritt die kulturhistorische Tatsache als solche hervor. Das historische Erforschen, jede wahrhaft historische Methode schließt deshalb, um die Anwendung auf unseren Fall zu machen, die eingehende Berücksichtigung speziell auch der physisch-geographischen Faktoren von Haus aus als selbstverständliches mit ein. Eine andere Frage ist, ob das tatsächlich von GRÄBNER und den übrigen Vertretern der kulturhistorischen Schule immer schon im hinreichenden Maße geschehen ist. Aber prinzipiell erscheint uns die Sache evident, so daß wir glauben, es kann sich bei KNABENHANS hier nur um ein Mißverständnis handeln, oder, wie wir bereits sagten, um eine noch nicht genügende Perzipierung von der von GRÄBNER usw. vertretenen kulturhistorischen Methode.

Der mehr allgemeinen Bemerkung mögen noch einige besondere folgen. KNABENHANS arbeitet gut heraus, wie der primitive Staat sukzessive aus der primitiven Gesellschaft hervorgewachsen ist¹. Je weiter rückwärts man bei den Primitiven die Entwicklung von Staat und Gesellschaft verfolgt, desto mehr konvergieren beide, ja laufen schließlich in ihren Endgliedern zusammen. Wir glauben, es hätte sich hier ein kurzes Eingehen auf die Frage gelohnt, was denn letzte Quelle und Grundlage von Staat und Gesellschaft ist. Wir streifen die Sache nur und bemerken, daß die bezüglichen Gesamtverhältnisse im Bereiche der ethnologischen Urvölker wohl keinen Zweifel darüber lassen, daß die Familie, die Urfamilie, diese Quelle und Grundlage darstellt. Und wenn nun KNABENHANS ebenfalls mehrfach hervorhebt, daß primitive Gesellschaft und primitiver Staat mit einem relativ reichen Fond geistig-moralischer Kräfte ausgestattet erscheinen, so zweifeln wir nicht, daß auch diese Qualitäten letzten Endes in der Urfamilie wurzeln. Ähnlich leiten dann erste gesellschaftliche und staatliche Autorität auf die väterliche Autorität in der Urfamilie zurück. Kurz: im Lichte dieser Tatsachen stellen Urgesellschaft und Urstaat bestimmte Erweiterungen der Urfamilie dar. Und je mehr noch die qualitativ-gemütlichen, die geistig-moralischen Kräfte (nach KNABENHANS) in den ersten Gesellschafts- und Staatsbildungen lebendig sind und fortwirken, desto mehr erhält sich auch der von KNABENHANS vielfach mit besonderer Emphase hervorgehobene demokratische Geist dieser Staatswesen.

¹ Referent hat sich näher darüber geäußert am eben genannten Orte. Ferner bei Gelegenheit der Besprechung von MALINOWSKI: „The Family among the Australian Aborigines“ im „Anthropos“ IX (1914), S. 1032f.

Die Frage, wie wohl zum Unterschied von den anfänglichen demokratischen oder genossenschaftlichen Staatswesen die vom Klassenprinzip formierten Herrschaftsstaaten im Laufe der Menschheitsgeschichte entstanden sind, berührt KNABENHANS an mehreren Stellen seines Werkes. Wir glauben, daß er im Rechte ist, wenn er in Kampf, Krieg und Eroberung die Hauptursachen für diese Entwicklung der Dinge erblickt. Indes scheint es ihm nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein, daß hier als die aktiven, die treibenden Faktoren immer und überall die viehzüchtenden Nomadenvölker erscheinen, sei es, daß sie unmittelbar als solche in die Erscheinung treten, oder sei es, daß Völker, die von ihrem Geiste sich erfüllen, in diesem Sinne sich betätigen.

Wo KNABENHANS über die kulturhistorische Forschungsarbeit in bezug auf die Eingeborenen Australiens referiert, stützt er sich ausschließlich auf die einschlägigen Untersuchungen GRÄBNER's. Von P. SCHMIDT's zahlreichen Arbeiten zum gleichen Thema findet nur der eine Artikel über die Stellung der Aranda¹ Erwähnung.

SCHMIDT's grundlegende und umfassende „Gliederung der australischen Sprachen“ lag zum größten Teil bereits gedruckt im „Anthropos“ vor. Ein Hinweis darauf hätte sich wohl gelohnt, denn dieselbe bietet ja den GRÄBNER'schen Aufstellungen allgemein wesentlich neue Stützpunkte dar. Hier sei ebenfalls erwähnt, daß KNABENHANS im übrigen einige Punkte als Ergebnisse GRÄBNER'scher Forschung bucht, die aber in Wirklichkeit nicht auf GRÄBNER, sondern auf SCHMIDT zurückgehen. Ehre, wem Ehre gebührt. So besonders auf Seite 187, wo KNABENHANS die Erkenntnis der Geheimbünde in mutterrechtlicher Ackerbaukultur als Reaktionserscheinung gegen — eben im weiblichen Bodenbau begründete — Vormacht auf GRÄBNER zurückführt; tatsächlich war GRÄBNER zu dieser höchst wahrscheinlich richtigen Deutung des mutterrechtlichen Geheimbundwesens noch nicht gelangt, P. SCHMIDT erst arbeitete diesen Gedanken näher heraus. Ebenfalls war der letztere es, der das Fehlen der Geheimbünde in der mutterrechtlichen Kultur des australischen Kontinentes in Zusammenhang brachte mit der Tatsache, daß dort der Bodenbau wieder aufgegeben war: es verfiel also wieder das Motiv für die Geheimbünde als Reaktionserscheinung gegen die aus dem weiblichen Bodenbau resultierende weibliche Vormachtstellung und mit dem Motiv verfiel auch die Sache. Endlich, so glauben wir, wäre es auch nicht unpassend gewesen, wenn der Autor bei Erörterung der Frage nach der Bedeutung der Individualforschung in der neueren Ethnologie der ganz besonderen Verdienste gedacht hätte, die in dieser Hinsicht P. SCHMIDT zuzuschreiben sind. Keiner hat sich so eingehend mit dieser Frage befaßt und die Notwendigkeit ihrer Berücksichtigung so entschieden betont, wie er im Band I des „Anthropos“ es bereits getan hat. Bekanntlich ließ dann nicht lange hernach VIERKANDT, der früher entgegengesetzten Anschauungen gehuldigt hatte, seinen Artikel „Führende Individuen bei den Naturvölkern“ erscheinen².

Diese angemerkten „Schönheitsfehler“ des KNABENHANS'schen Buches sollen indes keineswegs die Genugtuung stören, welche die Arbeit im ganzen genommen bereitet. Mit aufrichtigem Dank für Anregung und Belehrung, die sie in Fülle geboten, legen wir sie aus der Hand und wünschen ihr recht viele Leser.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Wiegiers Fritz. *Diluvialprähistorie als geologische Wissenschaft.* (Abhandlungen der Preußischen Geologischen Landesanstalt, N. F., Heft 84.) Berlin 1920.

Das Buch verdankt seine Entstehung dem WIEGERS amtlich zuteil gewordenen Auftrage, einen Bericht vorzulegen, ob bei der Kartierung der Preußischen Geologischen Landesanstalt die Ergebnisse der prähistorischen Forschung in Rücksicht zu ziehen seien. WIEGERS hat sich dieser Arbeit in der denkbar gründlichsten Weise entledigt, indem er eine knappe Darstellung unseres Wissens über den paläolithischen Menschen in Mittel- und Westeuropa unter besonderer Rücksichtnahme auf die damit verwickelten geologischen Probleme gab. Wenn seine Ausführungen darin gipfeln (S. 148, 191), daß die Wissenschaft vom fossilen Menschen „in ihrer Gesamtheit keine prähistorische, sondern eine geologische Disziplin ist“ und von der Vorgeschichte abgetrennt werden muß, um ein Teil der Diluvialgeologie zu werden, so beweist er damit freilich

¹ Siehe Zeitschr. f. Ethnol. 1908.

² Siehe Zeitschr. f. Sozialwiss. XI (1908).

daß er — wie die Naturhistoriker leider so häufig — im formalen Denken gänzlich ungeschult ist und klare begriffliche Bestimmungen nicht vorzunehmen vermag. Die Stellung einer Disziplin in dem überaus verworrenen Gebäude der Wissenschaften wird denn doch in erster Linie durch das Objekt, in zweiter durch die Methode bestimmt (worüber man derzeit das Beste in Foy's Einleitung zu GRÄBNER's „Methode der Ethnologie“ findet). Das Objekt der Diluvialprähistorie ist aber nun einmal die Kultur des Eiszeitmenschen, wie es das aller späteren Urgeschichte und Geschichte immer wieder die Kultur des betreffenden Zeitraumes ist. Wir haben es also auch bei der Diluvialprähistorie mit einer historischen Disziplin zu tun, deren enge Beziehungen zu den Naturwissenschaften niemand leugnen wird. Die Physis des Eiszeitmenschen ist selbstredend Gegenstand naturwissenschaftlicher Betrachtung, aber doch nicht geologischer, sondern anthropologischer; daß die Geologie gelegentlich eine Zeitbestimmung beizustellen vermag, hat mit dem Wesen der Sache nichts zu tun. Wer BERNHEIM's Definition des Begriffs Geschichte annimmt, wird die Paläanthropologie überhaupt nicht zur „Urgeschichte“ rechnen. Was die in der Urgeschichte anzuwendenden Methoden betrifft, muß man die verschiedenen Teilgebiete der Diluvialprähistorie unterscheiden. Ich wüßte nicht, was für die Kulturkreislehre, diesen neuesten, wenn auch noch nicht genügend ausgebauten Zweig der Urgeschichtsforschung, auf Grund geologischer Arbeitsweise zu gewinnen wäre. Auf dem Gebiete der Typologie kann die Geologie genau so wie die Paläontologie, Mineralogie, Chemie und manch andere naturwissenschaftliche Disziplin gelegentlich helfend eingreifen, aber auch nicht mehr. Wesentlich größer ist diese Hilfe der Geologie auf chronologischem Gebiete. WIEGERS hat vollständig recht, wenn er meint, daß die diluvialen Kulturen nicht immer in der Weise ausgebildet sind, um in allen Fällen sichere Zuweisung zu bestimmten Stufen zu gestatten, und daher die geologische Altersbestimmung für uns von größter Wichtigkeit sein muß. Übertrieben ist allerdings die Behauptung (S. 202), daß die prähistorische Chronologie, lediglich auf typologische Komparation gestützt, niemals festen Boden unter sich haben könnte. Das läßt sich nur für einzelne Fundplätze, nicht für ganze Kulturen halten. Denn es ist doch unbestrittene Tatsache, daß man mit dieser Methode erheblich weit gekommen ist. Trotz des unleugbaren Vorhandenseins von verschiedenartigen Kulturgruppen innerhalb des europäischen Paläolithikums sind eben in den Kontaktzonen die Beziehungen so enge, daß man durch die typologische Vergleichung stratigraphisch gewonnener Kulturstufen zu guten chronologischen Ergebnissen gelangen konnte. Dieser Weg ist um so weniger zu verwerfen, als uns in manchen Gebieten die Geologen überhaupt keinen Rat zu geben wissen. WIEGERS selbst hält es, nach seiner Stellungnahme in einem bestimmten Falle zu schließen (S. 131), offenbar für gänzlich unwahrscheinlich, daß zwei verschiedene Kulturstufen des Paläolithikums — es handelt sich um die westliche Fazies des Jungaurignacien und die östliche des Frühsolutéen — gleichzeitig seien und bekennt sich somit praktisch doch zur Bedeutsamkeit typologischer Komparation für chronologische Zwecke, obwohl er sie theoretisch bestreitet. Schließlich und endlich erlauben wir Prähistoriker uns auch noch zu bemerken, daß sich die Fachleute in allen Fragen der Diluvialgeologie vorderhand noch viel zu sehr gegenseitig in den Haaren liegen, um von unbeteiligter Seite mehr als Mißtrauen gegen die zahlreichen Eiszeitsysteme beanspruchen zu können. Aber selbst wenn einmal der Streit, ob es eine, zwei, drei, vier, fünf oder sechs Eiszeiten gegeben hat, und all die zahlreichen Probleme, die noch drum und dran hängen, einverständlich geschlichtet sind, und wenn es gelungen sein wird, die paläolithischen Kulturperioden in das geologische System einzugliedern, wird das Wesen der Diluvialurgeschichte ebensowenig im Wesen der Diluvialgeologie aufgehen, wie die europäische Vorgeschichte nicht einfach als ein Teil der Ägyptologie angesehen werden darf, weil nur durch deren Vermittlung absolute Daten für die Dauer der einzelnen prähistorischen Perioden zu gewinnen sind. Die Geologie ist also eine Hilfswissenschaft — gewiß eine wichtige — für die Urgeschichte; es ist aber eine Umkehrung feststehender Begriffe, wenn man Archäologie und Anthropologie zu Hilfswissenschaften einer nicht existierenden geologischen Disziplin „vom fossilen Menschen“ stempelt.

Diese Bemerkungen richten sich — wie wohl klar ist — nur gegen die allgemeinen Thesen des V. Kapitels („Die Geologie als Grundlage der Prähistorie“) im WIEGERS'schen Buche. Im übrigen ist, was dort an Gegenständlichem geboten wird, nicht nur vortrefflich, sondern in dieser Zusammenstellung auch neu, indem zum erstenmal das gesamte Rohmaterial der west- und mitteleuropäischen Paläolithmenschen auf seine Herkunft geprüft und daraus Wertvolles

über Siedlungswesen und Wanderwege während der Eiszeit erschlossen wird. Auch die Auflassungen über Fehler der prähistorischen Bestimmungsmethoden sind beachtenswert. Die beiden geologischen Kapitel des Buches (II. „Die Stratigraphie geologischer, artefaktführender Schichten in Frankreich“, III. „Die Stratigraphie geologischer, artefaktführender Schichten in Deutschland“), die sich vor allem gegen die französische Schule, aber auch gegen PENCK und die von ihm abhängigen Systeme wenden, werden zweifellos wieder den Kampf um die geologische Interpretation des Paläolithikums neu beleben. Als Nichtgeologe enthalte ich mich in diesen Fragen des Urteils und betone nur noch einmal, daß wir Prähistoriker am besten zuwarten und unsere Methoden anwenden, bis sich die Geologen geeinigt haben. Vom Standpunkte des Archäologen ist das IV. Kapitel des Buches („Die Entwicklung und gegenwärtige Gliederung des Paläolithikums“) am wichtigsten. Man bedauert dabei, daß WIEGERS noch gar keine Fühlung mit dem Kulturkreisprobleme genommen hat; denn er streift hin und wieder haarscharf daran vorbei und ist dann nicht immer glücklich in seinen Auffassungen. So vermag ich nicht zu begreifen, wie er (S. 51) die Lorbeer- und Weidenblattspitze typologisch von der Stielspitze des Frühsolutrén herleiten kann, im Gegensatz zu OBERMAIER, der das Solutrén als eine „von Osteuropa nach Westen vorgedrungene Kulturwelle“ ansieht, worin zweifellos ein Korn richtiger Erkenntnis steckt. Im großen und ganzen ist aber WIEGERS' Darstellung zutreffend und zeichnet sich durch lehrhafte Übersichtlichkeit aus. Das Buch gehört zu den besten, die wir auf diesem Gebiete besitzen.

Univ.-Prof. Dr. OSWALD MENGHIN — Wien.

- I. **Czermak W.** *Kordofannubische Studien*. Akad. d. Wissensch. i. Wien. Sitzgb. 177, 1. In Kommiss. b. ALFR. HÖLDER. 1919. IX und 213 SS.
- II. **Kauczor D.** *Die bergnubische Sprache* (Dialekt von Gebel Delen). Akad. d. Wissensch. i. Wien. Sprachenkommission 7. Bd. In Kommiss. b. ALFR. HÖLDER. 1920. XX und 451 SS.

I. Der Zweck von CZERMAK's Arbeit ist die Erforschung der bergnubischen Sprache von der Kurgul-Gegend. Eine Reihe von Texten wird zumal phonetisch erläutert. Gewährsmann für diese Texte war der aus Kurgul-Tetere gebürtige Samuël Fadl-al-Maula. Vgl. auch JUNKER-CZERMAK, Kordufäntexte im Dialekte von Gebel Dair, Wien 1913. Über die beobachtete Arbeitsmethode schreibt CZERMAK selber: „Der normale Hergang der Aufnahmen war der, daß Samuël einen Text auswendig diktirte, den ich — so gut es ging — phonetisch nachschrieb. Dann gab er die Übersetzung, Satz für Satz, meist italienisch, öfters arabisch... Darauf wurde der Text sowie die Übersetzung von mir vorgelesen und nun Wort für Wort — man kann sagen Laut für Laut — soweit es unsere etwas gemessene Zeit gestattete, besprochen und erklärt. Bei dieser möglichst genauen Durcharbeitung beschäftigte ich mich in erster Linie diesmal mit dem Studium der Phonetik...“ (S. IV). Das Werk zerfällt in zwei Hauptteile: „Phonetische Studien“ und „Texte“. Das als „Dritter Hauptteil“ angefügte Wörterverzeichnis fungiert wohl mehr als eine Art Index für das Aufschlagen bzw. die Auffindung eines Wortes oder einer Form im theoretischen dispositiven ersten Teile oder in den Texten des zweiten Teiles.

Damit sind Methode, Zweck und Inhalt der Arbeit ungefähr charakterisiert. Da indes die Phonesis im Vordergrund der ganzen CZERMAK'schen Untersuchung steht, mag der Inhalt des bezüglichen ersten Hauptteiles noch etwas genauer wiedergegeben werden. Im „Hauptstück A“ werden die Laute beschrieben, und zwar „auf Grund der Analyse und Synthese der Entstehung“. Das „Hauptstück B“ hat die Bestimmung der „Aussprachearten“ zum Gegenstande. Im „Hauptstück C“ werden „Verstärkungserscheinungen“ besprochen. Das „Hauptstück D“ ist der Feststellung einer „Intonation“ gewidmet, wobei die grammatischen Bildungen eine eingehendere Berücksichtigung erfahren. Ein „Hauptstück E“ bezieht sich auf das Phänomen der „Lautdauer“. Im „Hauptstück F“ endlich wird noch etwas „vom Drucke“ (dynamischer, expiratorischer oder Stärkeakzent) gesagt. Wie man bereits aus dieser reichlich gehaltenen Einteilung ersieht, hat sich CZERMAK um die Klärung des phonetischen Nubasprachproblems ordentlich Mühe gegeben. Da dem Nuba innerhalb der afrikanischen Sprachgeschichte eine relativ komplizierte und

wiederum auch eine exponierte Stellung zukommt, kann es nur von großem Interesse für den Afrikanisten sein, inwieweit die CZERMAK'sche Abhandlung einen Fortschritt entweder selbst gebracht oder wenigstens anbahnend und vorbereitend ermöglicht hat.

Der Zweck des Werkes ist, schon dem Letztgesagten zufolge, durchaus lohnend, hat ja doch z. B. erst noch MEINHOF auf einer eigenen Forschungsreise die musikalischen Töne in der Nubasprache auffinden wollen. Alles kommt also auf den Wert der von CZERMAK beobachteten Methode einerseits und die Sicherheit und Stichhaltigkeit der erarbeiteten Erkenntnisse anderseits an. Zunächst nun zur Methode. An der Gewissenhaftigkeit des Gewährsmannes (Samuël) vermögen wir ebensowenig zu zweifeln wie an dem wissenschaftlichen Eifer CZERMAK's. Allein daneben bleiben schwere Bedenken zu beachten. Einmal ist es zu bedauern, daß CZERMAK nur mit einem Gewährsmanne arbeiten konnte, zumal derselbe durch seine Lebensgeschichte so vielfachen fremden (nichtnubischen) Einflüssen unterstanden hat — ein Umstand, der bei der sprachphysiologischen Verwobenheit des menschlichen Individuums immerhin einzurechnen kommt. Nicht minder Bedenken muß es wecken, wenn zur Sicherstellung der sogenannten Intonation zum förmlichen Absingen der Texte gegriffen wurde. Wenn dadurch erst eine befriedigende Bestätigung eines „vermuteten“ musikalischen Tones beschafft werden soll, dann ist es doch wohl nützlicher, weil für die Wahrheit weniger gefährvoll, beim bloß Problematischen der Intonation stehen zu bleiben. Oder sind wir, um von anderem abzusehen, in der Erkennung des Verhältnisses von Sprache und Gesang bei intonierenden Idiomen schon so weit, daß sich für problematische Tonsprachen „cantando“ Wesentliches erreichen ließe? Uns ist davon nichts bekannt, obwohl wir noch vor wenigen Monaten mit dem verdienstvollen Erforscher afrikanischer Tonsprachen, H. NEKES, länger und öfter zu konversieren die erfreuliche Gelegenheit hatten. Ein drittes, vielleicht das schwerste Bedenken erhebt sich uns wider die auf die Spitze getriebene Analyse von Lauteinheiten. Hier ist CZERMAK jedenfalls in eine Sphäre geraten, in der ein Sprachindividuum nicht mehr schlechthin normative Geltung beanspruchen darf, hier befinden wir uns auf dem Terrain, wo die phonetische Physis an ein logisches Differentiale nicht ferner gebunden werden kann. In der Tat, würden unsere Sinnesaufnahmen potenzierbar sein, so würde sich zweifellos auch z. B. das CZERMAK'sche Resultat noch verstellter zeigen. In dieser Hinsicht möchten wir geradezu sagen: CZERMAK hat in seinem Buche, unbewußt freilich, dargetan, daß der von ihm unternommene Weg ein irriger ist, darein verlegen wir nicht das letzte Verdienst seiner Arbeit. Auch der Irrtum hat in der Wissenschaft nicht allemal eine bloß negative oder nur wertlose Funktion.

Auf ein paar Punkte der CZERMAK'schen Erkenntnisse muß noch im besonderen hingewiesen werden. Vor allem ist es da das Phänomen der Aussprachärten. CZERMAK scheint hier den Eindruck zu erwecken, als ob er sich auf einem völlig neuen Erkenntnisboden glaubte. Wir meinen, E. HOMMEL's „Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre“ (Leipzig 1917) hätte CZERMAK eine ganze Reihe eigentümlicher Berührungspunkte entnehmen können; sogar das eine oder andere geschichtliche Illustrativ zu seinen Gedankengängen wäre ihm dort ein Wegweiser oder wieder eine Warnungstafel geworden¹. Der Vergleich mit den „Flötenklappen“ ist schon früh gebraucht worden. So redet z. B. der arabische Anatom al-Rāzi im 10. Jahrhundert von den Stimmbändern und nennt die *ḡawṣis* „einen der Flötenzüge ähnlichen Körper“ (Vgl. dessen Liber al-Mansūri ed. Koning, cap. XII)². Inwiefern wir selbst bei einem Priscian (Inst. lib. I, Gramm. lat. II, 6, 4) das „*vox . . . tripartito dividitur . . . hoc est in altitudinem, latitudinem, longitudinem, unde ex omni quoque parte potest audiri*“ an das bei CZERMAK so designierte Phänomen der Schallfülle denken müssen, kann hier lediglich als Frage angedeutet werden. Das Verhältnisproblem von Vokalfarbe und Tonlage (bzw. Tonhöhe) ist noch keineswegs gelöst, und doch wäre das gerade für den von CZERMAK ventilierten Fragenkonnex hinsichtlich des Nuba so notwendig. Die neuerliche Zusammenbringung der drei Akzentstufen mit dem (afrikanischen) Dreitönesystem (Vgl. WAIBLINGER in der „Vox“, 1913, V, 209f.) nötigt da doppelt

¹ Selbstredend kann die Nichtbeachtung von HOMMEL's Arbeit unserem Verfasser nicht irgendwie als Tadel angerechnet werden, da seine Arbeit bereits 1914 fertig vorgelegen hatte. Vgl. die „Nachschrift“ S. VIII.

² Man vgl. hier z. B. noch Avicenna im 11. Jahrhundert (Kanon ed. Koning, III, 680):
الجرم الشبيه بالسان المزمار.

zur Vorsicht und Genauigkeit¹. Was S. 113f. vom „Druck“-Akzent gesagt wird, läßt noch einmal in die Schwächen und das Schwankende der CZERMAK'schen Aufstellungen hineinschauen.

Es ist bemerkenswert, wie der Verfasser zumal aus dem grammatischen Material das Vorhandensein eines musikalischen Akzentes erweisen will; und doch sind eben die grammatischen Formantien wie die grammatischen Ganzwerte überhaupt ein sehr heikles Argumentations-subjekt, sobald es sich um den intonalen Charakter einer Sprache bzw. dessen Festlegung handelt. Bei dieser Gelegenheit können wir nicht umhin, auf das Problem der sekundären und wiederum der bloß funktionalen Töne in der Sprache aufmerksam zu machen, wie denn allgemein der Begriff einer unechten Tonsprache bis heran seiner Verarbeitung harrt. Soll wirklich z. B. pluralisches hochtoniges *i* (etwa gar noch gegen *indi*) ein Beleg für den intonalen Charakter des Kordofänubischen abgeben? Es ist übrigens aner kennenswert, daß CZERMAK gelegentlich das doch wieder nur Problematische seiner über die bergnubische Intonation gewonnenen Ansichten gefühlt und auch ausgesprochen hat (Cf. S. 84).

Ist das tonsprachliche Phänomen relativ zu fassen oder liegt ein absolut Distinktives darin? CZERMAK hat in seinem Werke durch die Hereinbeziehung der sogenannten Aussprachearten die Möglichkeit jener Relativität zum erstenmal konkret zur Diskussion gestellt; die Art und Weise, wie er diese Fragen und seinen ganzen Untersuchungsstoff zu bemeistern versucht hat, verrät eine feine linguistische Begabung und Ansätze zu kraftvoller Sprachforschung. Allerdings, Finesse kann auch im Bereiche der Sprachforschung zur überwuchernden Tendenz werden; das ist wenigstens eine Gefahr. Die Philosophen haben die Lauteinheiten der Sprache Atome genannt, es ist ein lehrreicher Vergleich. Die Analyse und Synthese des Atomes vermag nicht, allein und hauptsächlich, die größere Orientierung über den Sinn, die Einstellung und das Leben des ganzen Körpers zu leisten. Wir möchten bezweifeln, ob der Verfasser der so angedeuteten Gefahr überall und reinlich ausgewichen ist. Jedenfalls hat uns CZERMAK in einer zweifachen Erkenntnis befestigt: in der allgemeineren, daß konstruktive Ergänzungen bei der experimentalen Spracherforschung die Natur der Sprache diskreditieren können, und die besondere, daß alle Versuche, im Nuba den tonsprachlichen Charakter aufzuspüren, versagen, das Nuba also keine Tonsprache ist. Für diese Erkenntnisse sind wir CZERMAK verbunden, um die Mühe freilich, die er bei seinen Untersuchungen hatte, ist der Verfasser nicht zu beneiden, daß er diese Mühen aber überwunden hat, zeugt von seiner vielversprechenden Arbeitsgabe. Vor allem darf wohl die Afrikanistik daran Hoffnungen knüpfen.

II. In seiner Grammatik der „Bergnubischen Sprache“ hat uns D. KAUCZOR eine wertvolle Bereicherung der sprachwissenschaftlichen Afrikaliteratur geschenkt. „Sowohl in Kordofän wie in den Nubabergen gibt es zahlreiche nichtarabische Stämme, die seit jeher von Arabern und Ägyptern als Nuba bezeichnet werden. Eigentliche Nuba aber, deren Sprache mit jener der Nilnubier verwandt ist, gibt es in der Provinz der Nubaberge, soviel mir bekannt ist, nur in einem der vier Distrikte, nämlich in Delen. Dort finden sich Nuba außer in der Ortschaft Delen selbst hauptsächlich noch in den Bergen von Golfan-Nama..., in Golfan-Murin..., in Kadaro..., in Kudr... und in Karko... Sie bilden etwa ein Viertel der Bevölkerung dieses Distriktes, ihre Zahl dürfte 20000—25000 nicht überschreiten... In der vorliegenden Arbeit ist von den nubischen Dialekten nur einer behandelt, nämlich jener, der in den Bergen von Delen gesprochen wird“ (Einltg. S. Xlf.). Da uns bislang eine eingehende Grammatik der bergnubischen Sprache mangelte, so kommt der Veröffentlichung KAUCZOR's schon insoweit eine hohe Bedeutung zu. Diese Bedeutung gewinnt noch wesentlich durch zwei Umstände: einmal nimmt das Nubische in der afrikanischen Sprachgeschichte eine vermutlich sehr tiefgreifende und auch weitreichende Stellung ein, weshalb schon die einfache Bloßlegung der nubischen Sprachbestände mehr als viele anderen afrikasprachlichen Problemaufhellungen instruktiv werden muß. Ein zweiter, den Wert von KAUCZOR's Buch steigernder Umstand liegt in der grammatischen Tüchtigkeit des verarbeiteten Stoffes. Man kann dem Verfasser in Ansehung der Tatsache, daß er nur gut zwei Jahre in Nubien (Delen) weilte, die Bewunderung nicht versagen: „Während meines Aufenthaltes in Delen von Dezember 1913 bis März 1916 entstand eine Grammatik, eine umfangreiche Sammlung von Texten und ein Wörterbuch des dortigen Dialektes“ (Einltg. S. XV).

¹ Cf. HOMMEL o. c. S. 73. Anklänge an ein Dreistufen-System finden sich auch bei den Äthiopiern. Vgl. „De Jared musico“ in DILLMANN's Chrestomathia Aethiopica S. X, 2 und S. 35

Über die von KAUCZOR eingehaltene Methode läßt sich nur sagen, daß sie durchaus selbständig ist und allen gesunden Anforderungen einer wissenschaftlich-theoretischen Arbeit entspricht. Den wissenschaftlich-theoretischen Zweck hatte ja der Verfasser vornehmlich im Auge, was nicht bloß aus der ganzen Anlage des umfangreicheren Werkes (Grammatik, Texte, Wörterbuch), sondern ebensosehr aus den mannigfach eingestreuten, nach Sprachforschung aussehenden Bemerkungen und andeutungsweisen Digressionen hervorgeht. Das reichliche und allseitige Material ist gewissenhaft und solid verarbeitet; Problematisches wird als solches gegebenenfalls kenntlich gemacht. Auf nähere oder entferntere Sprachvergleiche hat sich der Verfasser nirgendwo eingelassen, wenn man etwa von flüchtigen Nebenerwähnungen wie Eintlg. S. XII absieht. Wir möchten aber hier bemerken, daß KAUCZOR schon auf Grund seiner vorzüglichen Erstlingsleistung ein besonderes Recht und eine gewisse Pflicht zur ernsthaften Erfassung und Verfolgung der mit dem Nuba zusammenhängenden sprachlichen (wie ethnologischen) Vergleichungsfrage hat.

Im folgenden seien lediglich ein paar Kleinigkeiten aus der Stofffülle des Buches herausgegriffen und, mehr kritisch, berücksichtigt. In dem § 130 angeführten „unregelmäßigen“ Plur. *dog*: sing. *dogod* erblicken wir einen formlosen Plural, der namentlich gegen den förmalen Singularis *dog-o-d* in eine pluralische Färbung eingegangen ist, zu *dogod* vgl. noch *ogod*: plur. *ogi* (Ziege), *kogod*: plur. *koge* (Fuß), *itid*: plur. *iti* (Laus) u. a. m. Wir denken hier an das Wörtchen *šud* (allein). Wenn S. 72 in der Anmerkung behauptet wird, daß „die Pluralbezeichnungen der Volksstämme . . . auch als Landbezeichnungen“ gelten, so fällt an den von KAUCZOR hiezu gebrachten Belegstellen das eincharakteristische, „nach — hin“ auf, welcher Erscheinung lautlich eine Vokalverdunklung entspricht: *Warki* (Plur.), aber *Warku* (Lok.). Es mag hier füglich an die Formen *šū-re* (hingehen) und *še-n* (be-kommen) gedacht werden. Die haussanischen Imperative *ze* (gehe) und *zo* (komme) wie die Somali-Verbalien *sī* (Richtung nach), *sō* (Richtung her) ergeben eine eigenartige Parallele hiezu. Wenn der Verfasser S. 83 f. *ugire* (groß, alt) und *ingire* oder *indiri* (viel) auf das gemeinsame Stammwort *nor* zurückführen will, so halten wir das für gewagt. Man mag da jedenfalls an Bantu (šamw.): *ingi* (viel), *gī-kulu* (alt) und *kula* (groß sein) oder an Bornu *ngubbu* (viel), *kurra* (groß, dick) und *kurre-kari-kēmur* so (alt) oder endlich noch an Ham. (bil.) *wur-i-ko* (wie viel, wie groß?): *wur-a* (was?) erinnert werden. Die verbale Stammerweiterung *er, ir* hat KAUCZOR wohl nicht mit Unrecht in einen Zusammenhang mit dem ablativischen *r* gebracht; seiner Deutung des präzedierenden *e* bzw. *i* vermögen wir jedoch nicht ebenso zu folgen. Vielmehr dürften die Vokale *e* und *i* aus dem ursprünglich schon mit der Wurzelkonsonanz *r* gegebenen Reinlaute zu verständigen sein. Man vgl. sum. *re, ri* = er, *ir* (gehen). Ob *i* gegen *e* später als Ausdruck einer logischen Gabelung des jeweiligen Verbalstammwertes aufgekommen ist, scheint mindestens sehr unsicher zu sein. In den § 57 sub A erwähnten „Zusammensetzungen von zwei Substantiven“ wird es sich, wenigstens bei den Beispielen mit (*g*)*al*, kaum um eine genetivische Bildung handeln, was eigentlich schon durch *bīrš-al* nahegelegt ist. Die Nasale in *are-n-dur* ist wohl phonetisch bedingt; das Wort selber erklären wir als „Regenbringer“. Vgl. nilnubisch *arrē* (bringen) und bornuisches *duro* (regnen), wozu haussanisch *tūrā* in der abgeleiteten Bedeutung „taufen“ zu vergleichen käme. Ob in *murmun-dur* dasselbe *tur* (*tur*) vorliegt, ist ja zweifelhaft genug. Es ist nicht nutzlos oder zu entfernt, auf das alte Haussawort *tūrā* (Kriegstrommel) hinzuweisen. Wir wollen diese Bemerkungen abbrechen, weil sie Unwichtiges betreffen. Auf das nubische Verbum hoffen wir an anderer Stelle zurückzukommen. Vielleicht liegen bis dahin auch die Texte und das Wörterbuch vor. Unterdessen dürfen wir wohl erwarten, daß KAUCZOR seine Talente nicht brachliegen läßt.

Dr. A. DREXEL.

Bosch-Gimpera Pedro. *La arqueologia preromana Hispánica.* (In SCHULTEN, Hispania. 133—205 SS.) Barcelona 1920.

Idem. *Preistória Catalana.* (Enciclopèdia Catalana XVI.) 300 SS. Kleinoktav. Barcelona 1919.

PEDRO BOSCH-GIMPERA, dem wir diese wertvollen Zusammenfassungen verdanken, hat in Berlin studiert und ist jetzt Professor für Urgeschichte an der Universität in Barcelona. Das „Institut d'estudis Catalans“ hat ihn mit der Leitung seiner archäologischen Unternehmungen

betrault. Von BOSCH-GIMPERA besitzen wir schon eine ganze Reihe wertvoller Arbeiten zur Urgeschichte Spaniens; vor allem sind seine in deutscher und spanischer Sprache erschienenen Untersuchungen über die sogenannte iberische Keramik zu nennen, die man anfänglich fälschlicherweise für mykenisch beeinflusst hielt. BOSCH-GIMPERA's Ausführungen stellen es über jeden Zweifel, daß es sich um Erzeugnisse der letzten Jahrhunderte vor Christus handelt.

Die beiden zusammenfassenden Arbeiten über spanische Urgeschichte, die BOSCH-GIMPERA nunmehr darbietet, sind nicht die ersten Versuche in dieser Richtung; doch kann alles ältere, so wertvoll es für uns war, diesen neuen Schriften gegenüber nur mehr als Materialsammlung gelten, wogegen wir es hier mit methodisch hochstehenden Darstellungen zu tun haben, wie sie selbst in mitteleuropäischen Ländern selten sind. Wenn die beiden Arbeiten trotzdem erst einen Anfang bedeuten, so liegt das nicht an dem Verfasser, sondern an den Verhältnissen, die bis vor kurzem eine befriedigende archäologische Grabungs- und Forschungstätigkeit auf dem Boden Spaniens nicht gestatteten.

Die „Vorrömische Archäologie Spaniens“, in jener Sprache geschrieben, die wir schlechthin als „spanisch“ zu bezeichnen pflegen, obgleich es sich nur um die herrschende kastilianische Mundart handelt, behandelt das Paläolithikum — wohl im Hinblick auf OBERMAIER's großes Buch — ganz kurz. Viel größerer Raum und zwei Faltafeln voll Abbildungen sind dem Neolithikum (einschließlich des Beginnes der Bronzezeit) gewidmet, das, verhältnismäßig reich ergraben, hier zum erstenmal eine erschöpfende und einwandfreie Behandlung erfährt. Von der jüngeren Bronzezeit und der älteren Eisenzeit ist in Spanien bislang so wenig bekannt, daß sie auf einigen wenigen Seiten abgetan werden müssen. Nach einem kurzen Ausblick auf die phönikische und griechische Kolonisation geht der Verfasser des näheren auf die jüngere Eisenzeit Spaniens ein, für die wieder reichliches Quellenmaterial vorliegt.

Die „Urgeschichte Kataloniens“ ist, was uns nebenher auch interessiert, in der katalonischen Mundart geschrieben, die dem Verständnis manchmal einige Schwierigkeiten bereitet. Sie bietet eine sehr ausführliche Darstellung der urgeschichtlichen Verhältnisse des östlichen Spaniens. Die Einleitung befaßt sich mit Museologie, Geschichte der Forschung und der Organisation. Das erste Kapitel ist dem Paläolithikum gewidmet, wobei natürlich im Augenblicke über OBERMAIER's Zusammenfassung nicht hinauszukommen ist. Sehr ausführlich wird im zweiten Kapitel die jüngere Steinzeit behandelt, nicht ohne einen Rundblick auf die gesamte Halbinsel. Kapitel 3 und 4 sind der Bronze- und älteren Eisenzeit gewidmet, wobei auch auf die Lígurerfrage eingegangen wird. Kapitel 5 befaßt sich mit der griechischen Kolonisation, vor allem mit Ampurias, der griechischen Hauptkolonie am katalonischen Ufer. Kapitel 6 behandelt die Völker Kataloniens in den letzten sechs Jahrhunderten vor Christus. Es dreht sich hier im wesentlichen um iberische Stämme, deren archäologische Hinterlassenschaft im siebenten Kapitel eingehende Würdigung findet.

Als Schüler KOSSINNA's hat BOSCH-GIMPERA sein Augenmerk nicht nur auf Chronologie und Typologie, sondern stets auch auf die Kulturgruppen gerichtet, wodurch seine Arbeiten in methodischer Hinsicht das meiste überragen, was in anderen Ländern an archäologischen Zusammenfassungen über einzelne Räume geschrieben wird. So besitzt Spanien an BOSCH-GIMPERA eine erstklassige Kraft, von der wir um so mehr noch Hervorragendes erwarten dürfen, als er der jüngsten Gelehrtengeneration angehört.

OSWALD MENGHIN — Wien.

Wiedemann A. *Das alte Ägypten.* XV + 446 SS. Mit 78 Abb. im Text und 26 Abb. auf Tafeln. Heidelberg (KARL WINTER's Universitätsbuchhandlung) 1920. (Kulturgeschichtliche Bibliothek, herausgegeben von W. Foy, Reihe I, Ethnologische Bibliothek mit Einschluß der altorientalischen Kulturgeschichte, Band 2.)

Seit ADOLF ERMAN's zweibändiges Werk „Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum“ (Tübingen 1885—1887) erschien, ist eine größere Zusammenfassung der altägyptischen Kultur nicht mehr gegeben worden. ERMAN hat damals im wesentlichen nur auf LEPSIUS' Denkmälerwerk und auf einigen größeren Papyri fußen können, und trotz seiner wenigen Hilfsmittel und Vorarbeiten hat er ein Werk geschaffen, das auf Jahrzehnte hinaus grundlegend geworden ist.

Aber unsere Kenntnis vom alten Ägypten ist seit jener Zeit doch bedeutend gewachsen. Zahlreiche Ausgrabungen haben neues Material gebracht, das in dem Zusammenarbeiten der Ägyptologen wenigstens zum Teil erschlossen worden ist. Aber die ägyptologische Literatur ist wie die aller anderen Wissenschaften äußerst zersplittert; sie steckt teils in Fachzeitschriften, teils in großen Veröffentlichungen über Ausgrabungen usw., so daß es dem, der nicht in der Ägyptologie selbst steht, sehr erschwert ist, ein zusammenhängendes Bild zu gewinnen. Das wird ein Grund sein, warum die Ägyptologie ziemlich isoliert dasteht und warum sie von anderer, besonders auch völkerkundlicher Seite so wenig Anregung empfangen hat. Es fehlte eben bisher an einer umfassenden, zuverlässigen Zusammenfassung unseres heutigen Wissens von der alt-ägyptischen Kultur.

Diese Zusammenfassung gibt uns nun WIEDEMANN's treffliches Buch voll und ganz. Durch jahrzehntelange ägyptologische Arbeit beherrscht WIEDEMANN die einschlägige Literatur wie wohl nicht viele außer ihm und mit seinem besonnenen, klugen Urteil faßt er all die verzettelten Einzelheiten zusammen zu einem Ganzen, zu einer Schilderung der altägyptischen Kultur. — Nach einer Übersicht über die Quellen (S. 1—9) folgt eine Charakteristik des Landes (S. 9—27) und des Volkes (S. 27—41). In einem kurzen Abschnitt wird die prähistorische Zeit und das Werden des ägyptischen Volkes behandelt (S. 41—53) und dann folgt der Hauptteil des Buches, die Kulturbeschreibung (S. 53—415) mit zahlreichen Unterabteilungen: Staat, Gesellschaft, Recht, Tracht, Wohnung, Verkehr, Krieg, Jagd, Bodenbau und Viehzucht, Speise und Trank, Handel und Gewerbe, Religion, Kunst und Literatur, Schrift, Sprache und Wissenschaft. Ein reichhaltiger Index (S. 423—442) erleichtert den Gebrauch des Buches und zahlreiche Abbildungen im Text und auf Tafeln dienen zur Veranschaulichung.

Diese kurze Inhaltsübersicht gibt wohl ein Bild von dem gründlichen, umfassenden Charakter des Buches, das zweifellos für lange Zeit die Grundlage für jegliches Weiterforschen auf dem Gebiet der altägyptischen Kultur bilden wird. Auf Einzelheiten des Buches einzugehen, ist bei der Fülle des gebotenen Stoffes unmöglich. Es mag aber vielleicht eine prinzipielle Frage hier erörtert werden.

WIEDEMANN's Buch ist in einer Sammlung ethnologischer Handbücher erschienen, und im Vorwort betont WIEDEMANN ausdrücklich, daß sein Buch nicht nur für den Ägyptologen, sondern unter anderem auch für den Ethnologen bestimmt sei. Es mag merkwürdig erscheinen, daß das noch besonders hervorgehoben werden muß. Tatsächlich aber arbeiten Ägyptologie und Ethnologie oft völlig aneinander vorbei. Das vielfache Material, das die ägyptologische Literatur auch für die Ethnologie birgt, bleibt so gut wie ganz unausgenützt, woran ja zum Teil die erwähnte Materialverzettelung Schuld trägt. Und andererseits arbeitet die Ägyptologie oft ohne jedes Verständnis für ethnologische Fragen, und die Anregungen, die ihr, freilich selten genug, von ethnologischer Seite kommen, verhallen ungehört. Es besteht eben immer noch die alte Schranke zwischen der Ägyptologie (und nicht nur dieser, sondern allen Altertumswissenschaften) und der Ethnologie, und doch wäre es für beide Teile fruchtbar, wenn diese Schranke fiel. Und in diese Schranke eine kräftige Bresche zu legen, dazu ist WIEDEMANN's Buch nun hervorragend geeignet. WIEDEMANN selbst betont gelegentlich ethnologische Gedankengänge in einer für einen Ägyptologen ungewöhnlichen Weise (z. B. den Ursprung gewisser Formen der Kunst aus Apotropaika), aber weit fruchtbarer für ein Zusammenarbeiten beider Wissenschaften wird das Buch dadurch, daß es dem Ethnologen das ägyptologische Material in trefflich klarer, zuverlässiger, gründlicher, allen gewagten Kombinationen abholden Weise darbietet und durch die ausgedehnten Literaturangaben es auch dem Fernerstehenden ermöglicht, die Punkte, die ihn besonders interessieren, weiter zu verfolgen. Wenn so der Ethnologe in WIEDEMANN's Buch manches Material für seine eigene Wissenschaft finden wird, so wird er andererseits manche Tatsache in einem anderen, universaleren Licht sehen als der Ägyptologe und wird so der Ägyptologie manche wichtige Anregung geben können.

Und solche ethnologische Anregungen können für die Ägyptologie sehr fruchtbar werden; unumgänglich nötig sind sie, wenn man einmal darangehen wird, eine ägyptische Kulturgeschichte zu schreiben. Dazu ist heute die Zeit noch nicht reif, weil noch neues Material zu erhoffen und das vorhandene noch lange nicht genügend durchgearbeitet ist; WIEDEMANN selbst nennt ja auch sein Werk Kulturbeschreibung, nicht Kulturgeschichte. Aber es muß doch ein Hauptziel der Ägyptologie sein, eine Geschichte der ägyptischen Kultur zu geben,

und um diese Aufgabe voll und ganz zu erfüllen, wird man die Ethnologie nicht beiseite lassen dürfen. Ein Zusammenarbeiten der Wissenschaften wird für beide fruchtbringender sein als das alte Gezänk, welche denn nun eigentlich die aristokratischere und vorzüglichere sei. Es wäre wohl einer der schönsten Erfolge von WIEDEMANN's Buch, wenn es nicht nur in seiner eigenen Wissenschaft auf lange Zeit hinaus grundlegend wäre, sondern wenn es auch einer gemeinsamen Arbeit von Ägyptologie und Ethnologie die Wege ebnen würde.

Auf dem Widmungsblatt von WIEDEMANN's Buch stehen die Worte: „Dem Andenken des Begründers der wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte und Kulturgeschichte Altägyptens RICHARD LEPSIUS in dankbarer Erinnerung.“ LEPSIUS ist WIEDEMANN's Lehrer gewesen und der Schüler setzt hier dem Lehrer ein Denkmal, wie es für einen Forscher schöner und würdiger nicht sein kann. So ist das Buch eine dankbare Anerkennung der Arbeiten der Gründer der Ägyptologie, zugleich aber auch ein beredtes Zeugnis dafür, daß die Schüler ihrer Lehrer würdig sind. Uns Jungen aber soll WIEDEMANN's Werk sein eine Mahnung an das, was noch zu tun ist, und ein Sporn zu tapferem, treuem, frohem Arbeiten!

W. BAYER — Aachen.

Detzner Hermann. *Vier Jahre unter Kannibalen.* Von 1914 bis zum Waffenstillstand unter deutscher Flagge im unerforschten Innern von Neuguinea. Mit 9 Abbildungen nach Handzeichnungen des Verfassers. 338 SS. AUG. SCHERL, G. m. b. H. Berlin 1920. Preise: Mk. 30.— geh., Mk. 40.— geb.

Hat der Krieg im übrigen so viel Forschungsarbeit unter Eingebornen unterbunden, in diesem Falle hat er eine solche direkt veranlaßt. Hauptmann DETZNER weilte bei Kriegsausbruch mit einer amtlichen, gut ausgerüsteten Expedition im britisch-deutschen Grenzgebiet von Neuguinea. Seine Aufgabe war vor allem, die vielfach noch so wenig bekannten geographischen Verhältnisse des Innern der großen Insel möglichst zu klären. Die Arbeit hatte guten Erfolg, zahlreiche frühere geographische Irrtümer konnten berichtigt werden. Der Leiter der Expedition entschließt sich nunmehr, Weiteres und Größeres noch zu wagen, „die Längsdurchquerung des deutschen Teiles der Insel muß gelingen“. Von diesem schönen Plane voll, und unmittelbar im Begriffe, an seine Verwirklichung heranzutreten, da dringt (Anfang November 1914) die erste Kunde vom großen Kriege zu ihm. Die Mitteilung kommt von der britisch-australischen Militärbehörde, sie enthält zugleich die Aufforderung, sich unverzüglich zu stellen. Hauptmann DETZNER war willens, alles andere eher als dieses zu tun. Da er die Küstenstationen sämtlich in den Händen der Australier findet, entschließt er sich und probiert alles aus, um zum neutralen holländischen Teil der Insel zu gelangen, in der Hoffnung, von dort den Weg zur bedrängten Heimat zu finden. Verschiedene Versuche, mehrere zu Lande und einer zu Wasser, die er zu diesem Zwecke unternahm, scheiterten vor allem an den Verpflegungsschwierigkeiten. Die Lage zwang ihn daher, den größten Teil der vierjährigen Kriegsdauer im Innern der Insel unter den Eingebornen zu verbringen. Von all dem Neuen und Unbekannten, das DETZNER da gesehen und gehört und besonders auch von den persönlichen Erlebnissen daselbst, berichtet das vorliegende Buch in einer äußerst fesselnden Art.

Der Fachethnologie bringt naturgemäß den verschiedentlich eingeflochtenen ethnographischen Bemerkungen und Ausführungen besonderes Interesse entgegen. Mehr würde man da z. B. gerne noch hören von dem gesamten kulturellen Habitus der „Grasrockmänner“ (die Männer trugen bis zu den Knöcheln hinabreichende Röcke aus Gras), deren DETZNER einige Male Erwähnung tut. Ähnliche Wünsche steigen auf, wenn einzelne Stämme namhaft gemacht werden, die weder Tabakbau noch Tabakgebrauch kennen. Diese Fälle sind nur beispielsweise genannt, sie ließen sich um ein Vielfaches vermehren. Wir vergessen indes nicht, daß DETZNER's Buch eine fachethnologische Publikation keineswegs darstellen will. Aber um so dringender möchte man vom Standpunkte der Fachethnologie aus wünschen, daß der Verfasser eine ausführlichere Darlegung der vielen ethnographischen Beobachtungen, die er bei verschiedenen, bislang noch gänzlich unbekannten Inlandstämmen Neuguineas machen konnte, der völkerkundlichen Forschung nicht vorenthalten sollte.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Harvard African Studies I and II. Varia Africana I and II. Editor **ORIC BATES**, M. A., F. R. G. Assistant editor F. H. STERNS, Ph. Dr. The African Department of the PEABODY Museum of Harvard University, Cambridge, Massachusetts U. S. A. 1917 and 1918.

If the American anthropologists and ethnologists were hitherto almost entirely only Americanists, signs have for some years been accumulating so that countries and nations, not americans are also drawn more and more into the circle of observation. The most pleasing and most important progress, in this direction, at least so far as Africa comes into the question, is doubtless represented in the periodical of which the two first years numbers splendidly arranged lie before us. It is the African Department of the PEABODY Museum of Harvard University which contains the matter in question. A centre of African Studies is to be brought to life at Harvard for the development and life of which the *Varia Africana* will be considered of essential importance. Through an anonymous donor the appearance of this is already assured for five years. An edition of special volumes in this case is under consideration. ORIC BATES signs as editor, a young and promising worker, who unfortunately, as Volume II is obliged to announce, was in the mean-time torn away from the work by an untimely death. As assistant editor F. H. STERNS is named. The publishing-committee consists of the scientists O. BATES, Chairman, R. B. DIXON, E. A. HOOTON, M^r R. F. A HOERNLE, G. F. MOORE and CH. PEABODY.

The introduction to the Volume I is written by THEODORE ROOSEVELT. He greets the whole undertaking especially with regard to the North American Negro population — roughly one tenth of the population of the United States is of African origin — which in this way one will probably also learn to know and understand better.

As concerning the individual articles contained in the two volumes we have before us, we refer to "Revue des Revues" contained in this number.

"Anthropos" takes the liberty of wishing the Harvard African Studies and especially the „*Varia Africana*“ which has already so advantageously appeared, the best of success on the way.

F. WILL. KOPPERS, S. V. D.

Bücher Karl. Arbeit und Rhythmus. 5. Aufl. Leipzig 1919. E. REINICKE.

Das so interessante und beliebte Buch hat in der neuen Auflage wieder eine willkommene Ausdehnung erfahren. Seine großen Vorzüge sind von allen Seiten gern anerkannt worden. Was ihm aber in seinen ersten Tagen abgegangen ist, das fehlt ihm auch heute noch. Die Mängel liegen jedoch auf einem dem Verfasser schwer zugänglichen Gebiete, auf dem der Völkerkunde, das leider auch der großen Mehrzahl unserer Gebildeten noch fast verschlossen ist. Die einzige ungenügende Seite des Werkes wird deshalb den allermeisten Lesern gar nicht auffallen, und es wäre auch keine dankbare Aufgabe, sie vor dem großen Publikum hervorzuheben. In Fachzeitschriften liegt die Sache anders. Hier ist es Pflicht des Referenten, auch unangenehme Wahrheiten auszusprechen.

Bis zum VII. Abschnitt dringt auch der Ethnologe mit Nutzen und Genuß vor, hier aber fängt er an, seinen Schritt zu verzögern. War ihm schon vorher aufgefallen, daß die wesentlichen Kulturgrade der Völker nirgends eine systematische Beachtung gefunden haben, so vermißt er hier mit Bedauern die Rücksichtnahme auf den historischen Charakter seines Faches. So wird z. B. wenig nach einer Beziehung zwischen der Schwere einer Arbeit und dem dabel ausgesprochenen Laute gefragt, vielmehr gruppiert der Verfasser seine Sprüche und Lieder nach dem Grundsatz: was heute roher und unbeholfener ist, das steht zeitlich am Anfang der poetischen Produktion. Auch daß nicht selten ein Lied mit Verstand begonnen und in Unverstand geendet hat, zieht er nicht in den Kreis seiner geschichtlichen Erwägungen. Vielmehr muß das am tiefsten stehende auch das erste sein. Dann „hätte“ der nächste Fortschritt darin bestanden . . . ferner „werden wir uns denken müssen“ usw. So kommt man vom Steine klopfen mühe- und „lückenlos“ zur hohen Poesie.

Im ganzen wird aber doch auch der Ethnologe, gleich allen übrigen Lesern an dem Buche seine Freude haben, und wenn er sein Fachwissen nicht überall bereichert findet, so

nimmt er doch das viele Gute und Beste gern dankbar an, mit dem Wunsche, es möge in Zukunft auch einmal für ihn an der sympathischen Gabe gar nichts mehr aussetzen sein.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Schmidt Max. *Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre.* Zwei Bände. I. Bd.: Die soziale Organisation der menschlichen Wirtschaft. VIII + 222 SS. Oktav. FERDINAND ENKE. Stuttgart 1920. Geh. Mk. 18.—.

Die Besprechung dieser Arbeit verlangt zunächst wohl die Beantwortung der Frage: Was versteht der Verfasser unter ethnologischer Volkswirtschaftslehre? Wie Post seinerzeit die vergleichende Rechtswissenschaft um eine „ethnologische Jurisprudenz“ erweiterte, bzw. jene auf diese Weise eigentlich erst ins Leben rief, so möchte M. SCHMIDT die Nationalökonomie, oder, je nachdem, wie man will, auch die Ethnologie um eine ethnologische Volkswirtschaftslehre bereichert sehen. SCHMIDT denkt sich diesen Vorgang allgemein so, daß die systematisch länger und besser ausgebildete Nationalökonomie die Form, den Rahmen abgibt, der mit neuem, mit ethnologischem Inhalt zu füllen ist. Ersteres, die Aufstellung des ethnologischen Systems sei somit Aufgabe der Deduktion, während die Ausfüllung dieses Systems mit ihrem ethnologischen Inhalt als Aufgabe der Induktion zu gelten habe.

Die nähere Bestimmung des Begriffes „ethnologische Volkswirtschaftslehre“ stößt nun deshalb auf besondere Schwierigkeiten, weil sowohl der Begriff der Ethnologie als auch derjenige der Volkswirtschaftslehre noch vielfach schwankt. M. SCHMIDT definiert die Ethnologie als die Lehre von den willkürlichen Lebensäußerungen der außerhalb des europäischen Kulturkreises stehenden Menschheit (S. 64). Dementsprechend hätte dann die ethnologische Volkswirtschaftslehre „alle jene Lebensäußerungen der außerhalb des europäischen Kulturkreises stehenden Menschheit zu umfassen, welche zugleich Gegenstand volkswirtschaftlicher Studien sind“. Der Begriff Volkswirtschaft wird doppelt gefaßt, in dem einen Sinne setzt er entwickeltere Staatswesen voraus, in den anderen nicht. Mit Rücksicht auf die ethnologischen Verhältnisse, wo von einem eigentlichen Staate vielfach keine Rede sein könne, schließt M. SCHMIDT der letzteren Begriffsbestimmung der Volkswirtschaftslehre sich an und möchte sie überhaupt lieber „Sozialwirtschaft“ genannt wissen. Dem Begriff „Wirtschaft“ möchte Verfasser nicht, wie es in der modernen Nationalökonomie durchgehends geschieht, das ökonomische Prinzip zugrunde legen. Es sei nämlich vom ethnologischen Standpunkt noch erst festzustellen, ob dem Prinzip überhaupt universale Bedeutung zukomme oder nicht. „Wir fassen daher den Begriff ‚Wirtschaft‘ vielmehr in dem gewöhnlichen Sinne, wonach Wirtschaft alle jene Einrichtungen umfaßt, welche auf die Versorgung des Menschen mit den zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse erforderlichen Sachgütern gerichtet sind. Der Inbegriff aller dieser Vorgänge und Einrichtungen würde demnach, soweit er sich auf die außerhalb des europäischen Kulturkreises stehende Menschheit bezieht, den Gegenstand der ethnologischen Wirtschaftskunde als solcher auszumachen haben“ (S. 29). Die ethnologische Wirtschaftskunde läßt SCHMIDT dann zerfallen einerseits in materielle Wirtschaftskunde und anderseits in die zu behandelnde ethnologische Volkswirtschaftslehre. Erstere behandelt die Lebensäußerungen des Menschen in ihrer Abhängigkeit von der sie umgebenden Natur, letztere aber, die ethnologische Volkswirtschaftslehre, behandelt die Lebensäußerungen des Menschen in ihrer Abhängigkeit von der sie umgebenden Menschheit. Demgemäß, so führt SCHMIDT aus, gehört beispielsweise die Behandlung der Wirtschaftsstufen der Menschheit (Jägertum, Hirtentum, Ackerbau usw.) nicht in die ethnologische Volkswirtschaftslehre hinein, sie „hat mit der Volkswirtschaftslehre überhaupt nichts zu tun“, sondern diese Frage fällt in den Bereich der materiellen Wirtschaftskunde. Anderseits erscheint als Gegenstand der ethnologischen Volkswirtschaftslehre zunächst „die soziale Organisation der menschlichen Wirtschaft“ (so ja der Untertitel des vorliegenden Bandes), dem SCHMIDT, laut Vorwort, einen zweiten folgen lassen will, „der den sozialen Wirtschaftsprozess der außerhalb des europäischen Kulturkreises stehenden Menschheit als solchen, d. h. die verschiedenen sozialen Erscheinungsformen bei dem Vorgange der Versorgung dieser Menschheit mit den zur Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse erforderlichen Sachgütern behandeln wird“.

Man wird kaum der Ansicht sein können, daß SCHMIDT's Darlegungen zum Begriff der ethnologischen Volkswirtschaftslehre durch übermäßig viel Klarheit ausgezeichnet sind. Zusammenfassend läßt sich wohl sagen: Nach M. SCHMIDT fällt unter die ethnologische Volkswirtschaftslehre die ganze soziale Seite des Wirtschaftsbetriebes der ethnologischen Völker. Dabei bildet dann, wie schon zu erwähnen war, näherhin die Behandlung der sozialen Organisation der menschlichen Wirtschaft den Inhalt des ersten Bandes. Es sind wesentlich die wirtschaftlichen Verkehrshandlungen und Verkehrsmittel, die hier eine eingehendere Würdigung durch den Verfasser erfahren. Das Ganze ist der Versuch einer Systematisierung des einschlägigen Stoffes, wobei (s. oben S. 605) vorwiegend die Nationalökonomie den Rahmen, die Form (die Termini) abgibt.

Zur Kritik übergehend, bemerken wir, daß eine erschöpfende Stellungnahme nicht beabsichtigt wird. Wir begnügen uns vielmehr damit, einige Punkte von mehr grundsätzlicher Bedeutung herauszugreifen.

Zunächst eine kurze Bemerkung zu dem Namen „ethnologische Volkswirtschaftslehre“. Wir finden denselben nicht in jeder Hinsicht glücklich gewählt. Die Bezeichnung Volkswirtschaftslehre hat in der modernen Nationalökonomie trotz aller Schwankungen doch immer wieder insofern eine bestimmtere Bedeutung, als dabei vorwiegend an die Volkswirtschaft des europäischen Kulturkreises, also auch gewissermaßen eines großen historisch zusammengehörigen Volkes, bzw. Völkerkomplexes gedacht wird. Die einfache Übertragung des Begriffes auf die ethnologischen Verhältnisse, wenigstens in der Art und Weise, wie SCHMIDT die nicht europäischen Völker als ein einheitliches Ganzes den europäischen gegenüberstellt, muß meines Erachtens zu Unzukömmlichkeiten führen, zumal, seitdem die historisch-ethnologische Forschung schon so vielfach darüber belehrt hat, wie verschiedenartige Völker und Kulturen (Kulturkreise) unter den Begriff ethnologische Völker tatsächlich fallen. Es würde uns deshalb die alte einfache Bezeichnung „ethnologische Wirtschaftslehre“ schon besser zusagen, wenn schon wir den Ausdruck Wirtschaftslehre, speziell mit Rücksicht auf die SCHMIDT'sche Arbeit, lieber noch durch Wirtschaftskunde ersetzt sehen möchten. Unserer Auffassung gemäß schwingt nämlich in dem Wort Volkswirtschaftslehre der Gedanke mit, daß sie (diese Lehre) dartut, wie eine „ideale“ Volkswirtschaft beschaffen sein soll. Eine Volkswirtschaftslehre will offenkundig mehr als ein bloßes Bild von dem aktuellen Wirtschaftsbetrieb bieten, sondern will auch unterrichten, lehren, wie eine gedeihliche Volkswirtschaft geschaffen und gefördert werden kann. Nationalökonomisch also von einer Volkswirtschaftslehre zu reden, hat somit wohl Sinn und Bedeutung. Weniger aber, wie sich aus dem Gesagten von selbst ergibt, erscheint uns empfehlenswert, von einer ethnologischen Volkswirtschaftslehre zu sprechen. Im übrigen die SCHMIDT'sche Ausdrucksweise beibehaltend, würden wir daher die Bezeichnung „ethnologische Volkswirtschaftskunde“ vorziehen. Dem Charakter des Werkes würde dieser Titel meines Erachtens am besten entsprechen, es gibt eben Kunde von einer Reihe sozialwirtschaftlicher Erscheinungen ethnologischer Völker.

Bei Erörterung von Name und Titel der vorliegenden Arbeit wurde Sachliches schon mehrfach gestreift. So erinnerten wir bereits an die kulturhistorischen Schichtungen, welche die historisch-ethnologische Forschung im Laufe der verflossenen 15 Jahre schon eruieren konnte. Wir sind der Meinung, auch eine ethnologische Volkswirtschaftslehre, so wie M. SCHMIDT sie zu bieten beabsichtigt, hätte durch eingehende Berücksichtigung der Ergebnisse der neuen völkerkundlichen Richtung schon sehr viel gewinnen können. Auch eine ethnologische Volkswirtschaftslehre würde dann ganz gewiß dahin geführt, ganz andere Gliederungen und Gruppierungen in bezug auf ihre Aufstellungen vorzunehmen.

Indes wir sehen, wie M. SCHMIDT diese Zumutung direkt shocking findet. Von einem historischen Charakter der Ethnologie nämlich will er, wie er in den einleitenden Darlegungen seines Buches ausführt, nichts wissen. Soweit wir sehen, hat SCHMIDT sich bei diesen Ausführungen vor Widersprüchen nicht zu bewahren gewußt. Einerseits nämlich definiert er die Ethnologie als die Lehre von den willkürlichen Lebensäußerungen der außerhalb des europäischen Kulturkreises stehenden Menschheit. Andererseits aber hebt er wiederholt mit Nachdruck hervor, daß der Ethnologie der naturwissenschaftliche Charakter unbedingt gewahrt bleiben müsse. Hier klaffen meines Erachtens unüberbrückbare Gegensätze, große Widersprüche. Indes vermuten wir, daß sich das Paradoxon bei SCHMIDT wohl folgendermaßen in etwa wenigstens erklären lassen

dürfte. Einesteils ist SCHMIDT zu sehr Ethnologe, als daß er nicht sähe, daß die willkürlichen Lebensäußerungen des Menschen das Wesensobjekt der ethnologischen Wissenschaft ausmachen. Andererseits aber sticht ihm die exakte induktive Beobachtung, wie sie speziell im Bereiche der Naturwissenschaften kultiviert wird, in die Augen. Analoges verlangt er für die Ethnologie als Forschungsgrundlage. Darin hat M. SCHMIDT nun gewiß sehr recht. Aber er übersieht, daß weder die Naturwissenschaften noch die Ethnologie bei der bloßen Beobachtung und Konstatierung der Tatsachen stehen bleibt, sondern daß beiderorts der Forscher zu weiteren Schlüssen voranschreitet und ein Bild des Werdens, der Entwicklung zu rekonstruieren sucht. Erfahrung und ein tieferes Eindringen zeigen nun, daß der Werdegang wesentlich ein anderer ist auf dem Gebiete des Naturgeschehens, ein anderer auf dem Gebiete der menschlich-kulturellen Entwicklung. In dem einen Falle eine naturgesetzmäßige Evolution, in dem anderen Falle eine solche, die den starren Naturgesetzen immer wieder Hohn spricht. Warum? Deshalb, weil stets wieder die gewöhnliche menschliche Freiheit (siehe „willkürliche Lebensäußerungen“ nach M. SCHMIDT) so oder so hineinspielt. In diesem Moment liegt in der Tat der letzte Grund für den Wesensunterschied zwischen naturhafter und menschlicher (damit eben auch ethnologischer) Entwicklung. Damit ergibt sich dann, will man den Tatsachen hier wie dort gerecht werden und sie nicht vergewaltigen, die Notwendigkeit, einerseits eine naturwissenschaftliche, andererseits eine historische Methode zu pflegen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Dombart Theodor. *Der Sakralturm.* 1. Teil: Zikkurrat mit einer Tafel und 43 Figuren im Text. 96 SS. C. H. BECK'scher Verlag. München 1920. Preis Mk. 10.—.

Man hat schon vor langer Zeit vermutet, daß die Türme der christlichen Kirchen mit den alten und ältesten Sakraltürmen zusammenhängen, aber erst TH. DOMBART macht jetzt den Versuch, volles Licht in die Generation der Türme zu bringen. Er beginnt mit den altorientalischen Tempeltürmen, den Zikkurrats. Die noch vorhandenen Ruinen in Süd- und Nordbabylonien werden aufgezählt und kurz beschrieben. Mehr als die Baureste tragen aber die zahlreich auf uns gekommenen bildlichen Darstellungen zur Kenntnis der Form und des Zweckes der Türme bei. Auf Grund des ganzen Materiales ist DOMBART zu manchen neuen Ergebnissen gekommen; früher erarbeitete konnte er bestätigen und sichern. Die wichtigsten Resultate seiner Studie mögen hier folgen:

1. Die Zikkurrats haben fast ausschließlich rechteckigen Grundriß. 2. Sie bilden einen integrierenden Bestandteil namentlich der großen Kultanlagen. 3. Der durch seine Zugehörigkeit zur Gottheit geheiligte Berg wurde architektonisch als Stufenaufsichtung wiedergegeben. 4. Die Zikkurrats sind künstliche Berge. 5. Die Zahl der Stufenabsätze schwankt zwischen drei und neun. 6. Dem heiligen Berg bzw. den Zikkurrats kommt Throncharakter zu. 7. Die Zwillingss-zikkurrats und Doppelturmtore haben ihre Parallele im östlichen Sonnenbergtor.

Als Künstler untersuchte er am eingehendsten die Form der Türme und ihren nächsten Zweck. Dabei entwirft er auf Grund aller literarischen und archäologischen Zeugnisse ein in fast allen Stücken gesichertes Bild des hervorragendsten unter den Zikkurrats, des großen „Babelturmes“. — Das Vorbild des Turmes, der Berg nämlich, kommt in der Arbeit etwas zu kurz. Es ist allerdings mehr Aufgabe des Ethnologen, und eine sehr dankbare Aufgabe, die ganze mythologische Bedeutung der Berge zu studieren.

Den Vergleich der mit den Zikkurrats verwandten Bauten, die sich in allen Erdteilen finden, behandelt der Verfasser sehr zurückhaltend. Er zweifelt nicht daran, daß die ägyptischen Pyramiden, die Sakralbauten in Mexiko, China, Indien usw. mit den Zikkurrats verwandt seien, überläßt jedoch den strengen Nachweis einer späteren Zeit. Letzterer wird nur durch volle Berücksichtigung der mythischen Berge gelingen, und zwar zuerst für Mexiko. Dort hängen die Berge immer, mehr oder weniger deutlich, mit der Erdgöttin zusammen, deren oberste Würde in der Herrschaft über die Tore der Erde besteht. Durch diese müssen Sonne und Mond aus und ein gehen, und geraten so unter die Herrschaft jener mächtigen Göttin, die in unseren Märgen zur menschenfressenden Hexe geworden ist. Selten findet man in mexikanischen Handschriften ein Bild des Berges ohne Torsymbol und niemals eine Pyramide ohne Stufen. Letztere

müssen bei den Menschenopfern mit Blut besprengt werden, und das Opfer wird über sie heruntergerollt. Die Stufen erinnern deshalb an den Abstieg in die Unterwelt, wie an die ersten Schritte beim Aufstieg zum Himmel. Ersteres liefert den Gedanken an das Berggrab, letzteres den der Auferstehung. Damit hängt gewiß die Darstellung des Ost- und des Westberges auf mexikanischen Grabkisten zusammen.

Im näheren Orient war der Torcharakter der Berge abgeschwächt, aber nicht geschwunden. Die große Bedeutung, die man dort dem Sonnenaufstieg beilegte, hatte zwar alle anderen Momente in den Hintergrund gedrängt, sie gerieten jedoch nicht in Vergessenheit. Die zahlreichen deutlichen Bilder der Tore neben den Stufenbergen lassen keine andere Auslegung zu (z. B. S. 23, 24, 26, 27 bei DOMBART). Die Stufen sind oft in Schuppen (Felsblöcke?) übergegangen, im näheren Orient wie in China und in Mexiko (S. 22, 23, 26, 27). Auch die Steinblöcke unserer Hünenbetten geben dem „Berg“ ein schuppenförmiges Aussehen. Man wird dadurch unwillkürlich an das Schuppenkleid der mexikanischen Erdgöttin erinnert und an ihren mit Schuppen bedeckten Drachen.

Man sieht schon aus diesen kurzen Hinweisen, daß der erschienene erste Teil des DOMBART'schen Buches manche weitere Untersuchungen auslösen muß.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Krüger Felix. *Über Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit* (Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, herausgegeben von F. KRÜGER. Bd. I, Heft 1). Leipzig 1913, W. ENGELMANN. X + 232 SS. Oktav. Preis geh. Mk. 9.—.

Man wird es mir als Anhänger der kulturhistorischen Richtung in der Ethnologie zugute halten, daß ich vor der Vulgarpsychologie mancher Ethnologen und Soziologen, die so schnell und billig ihre länglichen Entwicklungsreihen dahinstellen konnten, nie einen besonderen Respekt gehabt habe. Aber ich habe dabei immer an das Bestehen einer fachgemäßen Psychologie geglaubt, der man jene Anerkennung schuldig sei, die jeder wirklichen, insbesondere einer frisch aufstrebenden jugendkräftigen Wissenschaft gebührt und aus deren Arbeiten und Erfolgen auch die Ethnologie ihren Nutzen werde ziehen können. Mit hohem Erstaunen vernehme ich nun aus KRÜGER's Buch, wie kritisch die Lage auch dieser Psychologie ist, wie wenig Antwort sie zu bieten weiß auf die wichtigsten Fragen der Gegenwart, und wie gering infolge alles dessen die Achtung ist, die sie bei den Vertretern der verschiedensten anderen Wissenschaften genießt, so bei Pädagogen wie J. KRETSCHMAR und A. FISCHER, bei Sprachforschern wie H. PAUL und B. DELBRÜCK, Philosophen wie RICKERT und WINDELBAND, Ethnologen wie FR. RATZEL „und ähnlich wie RATZEL dachten und denken noch heute die allermeisten Vertreter der wissenschaftlichen Psychologie und ebenso der speziellen Geisteswissenschaften“ (S. 13)]. Ja KRÜGER muß selbst „eine gründliche Verachtung gerade der ‚wissenschaftlichen‘ Psychologie“ konstatieren, und besonders irgendeine Beziehung zur experimentellen Psychologie pflegen, wie er sagt, junge Anfänger auf irgendeinem Gebiet der Geistesphilosophie oder der Kulturforschung „als einigermaßen schändend zurückzuweisen“ (S. 25).

Wenn in all dem auch „eine höchst ungerechte Beurteilung“ mit unterläuft, so gesteht KRÜGER doch auch die Schuld der Psychologie selbst zu: „Im akademischen Unterricht, im Gespräche mit Vertretern angrenzender Gebiete, welcher Psychologe der Gegenwart machte nicht immer wieder die Erfahrung, daß seine Wissenschaft keine irgend befriedigende Antwort weiß auf wohlgedachte, eindeutige, psychologisch tiefgreifende Fragen. Noch bedenklicher ist, daß die Wege der modernen (psychologischen) Forschung an diese Fragen gar nicht heranzuführen scheinen. Es handelt sich dabei vornehmlich um Notwendigkeiten und Möglichkeiten der seelischen Entwicklung, um Wirkungen des geistigen Zusammenlebens, endlich um hierdurch bedingte charakterologische Verschiedenheiten von Individuen- und Menschengruppen“ (S. 3, vgl. S. 38).

Das ist in der Tat, wie ja auch schon der Titel kundgibt, das eigentliche Ziel des KRÜGER'schen Buches, Darlegung der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Psychologie der seelischen Entwicklung des Kulturganzen. Da KRÜGER mit Leib und Seele Psychologe ist, so

irritiert ihn begreiflicherweise die Verständnis- und Interesselosigkeit der Fachpsychologie gegenüber einer der drängendsten Fragen der Gegenwart in hohem Maße, und in sechs Kapiteln — das mechanistische und das genetische Prinzip in der Geschichte des psychologischen Denkens; die experimentelle Methodik in ihrem Einfluß auf die Fragestellungen der Psychologie; dogmatische Voraussetzungen der wissenschaftlichen Psychologie und ihre fortschreitende Erschütterung; genetische Fragestellung und allgemeine Theorie des seelischen Geschehens; vergleichende Methode der genetischen Seelenforschung; soziale Entwicklungspsychologie — legt er die Geschichte der Psychologie in dieser Hinsicht dar und setzt sich mit ihren verschiedenen Richtungen auseinander über ihren Mechanismus, Dogmatismus, Individualismus, Phänomenalismus, die ihm der Errichtung einer „sozialen Entwicklungspsychologie“, „einer Psychologie des Gemeinschaftslebens, insonderheit der Kultur“ im Wege zu stehen scheinen.

In den folgenden Kapiteln beginnen dann Auseinandersetzungen, die unserem Interesse näherliegen, mit der Soziologie, der Völkerkunde und Geschichte und der Völkerpsychologie.

Von der Soziologie (S. 142—154) meint er, daß „wir es hier mit einer Forschungsrichtung zu tun haben, die nach allen Seiten unscharf begrenzt, unsicher in ihren Methoden, über das Stadium programmatischer Entwürfe und rasch wechselnder Zielbestimmungen noch nicht hinausgekommen ist“ (S. 143—144). Diese Charakterisierung wird ihm wohl wenig Freunde innerhalb der Soziologen verschaffen, ebensowenig wie die weitere Meinung, daß das negative Urteil WUNDT's, zurzeit existiere die Soziologie noch gar nicht als positive empirische Wissenschaft, „vielleicht das einzige sei, worin seit COMTE alle kritischen Beurteiler einig sind“ (S. 154). Ich möchte ihm darin beistimmen; aber nicht darin, daß er am Schluß sagt: „Was an erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis bisher innerhalb der Soziologie erarbeitet oder mit Aussicht auf einen stetigen Fortgang angebahnt ist, das fällt zusammen mit Psychologie der Kultur, allgemeiner, mit Entwicklungspsychologie des gemeinschaftlichen Lebens“ (S. 154). Sondern ich halte eine Aufteilung der Soziologie für geboten, und zwar dahin, daß ihre kulturhistorischen Arbeiten der Ethnologie, alles übrige der sozialen Entwicklungspsychologie zuzuweisen wäre in der Abgrenzung, in der diese beiden letzteren Wissenschaften zueinander zu stellen sind, einem Problem, dessen Erörterung sich der Verfasser im jetzt folgenden Kapitel „Zur Völkerkunde und Geschichte“ (S. 155—199) zuwendet.

Es ist das längste von allen. Das besondere Interesse, das der Verfasser an ihm nimmt, erklärt er selbst gleich zu Beginn durch die Tatsache, daß unter den speziellen Geisteswissenschaften die Völkerkunde sich besonders fruchtbar für das soziologische und damit für das entwicklungspsychologische Denken erwiesen habe, wie denn auch in immer steigendem Maße die Gesellschaftstheoretiker überall ethnographische Materialien heranziehen und ethnologische Forschungsergebnisse berücksichtigen. Um so befremdlicher und bedauerlicher sei die Abgeschlossenheit der Fachpsychologie. „Selbst bei WUNDT steht das ganze übrige System der Seelenwissenschaft — es war im wesentlichen schon vorher abgeschlossen — fast unverändert und unverbunden neben der ‚Völkerpsychologie‘“ (S. 157).

Da muß es unseren Psychologen natürlich nur noch schmerzlicher berühren, daß, nachdem die Völkerkunde durch BASTIAN zuerst in enge Verbindung mit einer gewissen Psychologie gebracht worden war, durch RATZEL diese Verbindung schroff gelöst wurde, dessen Haltung dann in der kulturhistorischen Schule zur vollen Geltung gelangte und die nun in der gesamten Ethnologie immer mehr Anhänger zu gewinnen droht. Da KRÜGER als geschulter Psychologe die Schwächen der *soi-disant*-Psychologie der BASTIAN'schen Richtung am besten kennt und weiß, daß ihre Stellung nicht länger zu halten ist, so kommt er jetzt, um sozusagen mit der neuen, zukunftsreicheren Richtung zu verhandeln, die Möglichkeiten eines gedeihlichen Zusammenarbeitens darzulegen und dazu aufzufordern. Da wir gerade erst unsere Befreiung von einer sogenannten Psychologie durchgeführt haben, ist uns dieser Parlamentär der Psychologie freilich besonders interessant, aber wir werden ihn uns auch besonders sorgfältig anschauen müssen. Für einen Parlamentär spricht er merkwürdig von oben herab, was sicherlich nicht gerade taktisch klug und direkt erstaunlich ist angesichts der prekären Lage und der Isolierung, in der sich die Psychologie befindet, und der „gründlichen Verachtung“, die ihr nach KRÜGER's eigenen Worten in weiten Kreisen jetzt entgegengebracht wird.

Er bindet zuerst mit mir an; was ich darauf zu sagen habe, verschiebe ich auf den Schluß dieser Besprechung. Er wendet sich dann FR. GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“

zu. Er anerkennt die große Bedeutung dieses Werkes, gibt sich aber dann bei einer Reihe von Begriffen daran, mit denen GRAEBNER operiert, darzutun, daß sie ohne Psychologie nicht richtig und in ihrer vollen Bedeutung erfaßt werden könnten, so besonders bei dem Begriff der Form und bei allen, die ein organisches Zueinander und ein seelisch-kausales In- und Nacheinander besagen. Das ist nun nichts Besonderes und wurde ja auch von GRAEBNER, wenn auch nicht in gleichem Maße, anerkannt; daß dieser dabei den Nutzen einer wissenschaftlich-geschulten psychologischen Beihilfe etwas höher hätte einschätzen können, soll zugegeben werden, siehe darüber weiter unten. Aber worauf es eigentlich ankam, zu beweisen, daß neben die historische Arbeitsweise der Kulturhistorie notwendigerweise eine vergleichend-psychologische treten müsse, daß die Entwicklungsgeschichte durch eine Entwicklungstheorie ergänzt werden müsse, wird der Verfasser zwar nicht müde, zu behaupten, beweist es aber in keiner Weise. Insbesondere fehlt dieser Beweis für die Behauptung, daß die Entwicklungstheorie sich erheben müsse und könne „zu gesetzeswissenschaftlichen Fragen und Verknüpfen, also zu dem Nachweis relativ konstanter, allgemeingültiger Bedingungsbeziehungen“ (S. 182), zu dem Nachweis, „daß diese und diese Eigenschaften oder Beziehungen eines vorangegangenen Zustandes die notwendige und zureichende Bedingung bestimmter Folgen — regelmäßig sind, unter sonst gleichen Bedingungen immer und überall“ (S. 190).

Er hat ferner nicht einmal den Versuch gemacht dazu, darzulegen, ob und inwiefern ein Unterschied bestehe zwischen der Notwendigkeit der psychologischen Gesetze, von denen er hier spricht, und der Notwendigkeit der Naturgesetze. Er hatte früher zwar mehrfach polemisiert gegen die atomistisch-mechanische Aufgabe der Psychologie und hatte darauf hingewiesen, daß alle Vorgänge, die sie zu erforschen habe, Lebensvorgänge seien. Aber es ist klar, daß damit auf die obige Frage längst keine ausreichende Antwort gegeben ist. Und man wird mißtrauisch, wenn man S. 177 einen Satz liest, der jenen Unterschied völlig zu verwischen scheint: „Und die Zwischenglieder, die spezifisch geschichtlichen Vermittlungen zwischen dem Menschen und der untermenschlichen Natur, gewinnen in steigendem Maße seelischen, darum nicht minder gesetzlich notwendigen Charakter“. Psychologische Notwendigkeiten bilden den Kern alles dessen, was ‚Kultur‘ heißt; sie sind die Träger und Bewegter — sie sind in Wahrheit die ‚formenden‘ Kräfte jeder Kulturentwicklung.“ Wenn er mit all dem sagen will, daß die „Gesetze“, die seine Entwicklungstheorie aufstellen will, für das gesamte, auch das bewußte psychische Geschehen dieselbe zwingende Notwendigkeit besitzen, wie die Naturgesetze für das physische Geschehen, so ist seine Liebeswerbung umsonst: alle Kulturgeschichter, wie alle Geschichter überhaupt — die paar sozialdemokratischen der historisch-dialektischen Schule vielleicht ausgenommen — und ein guter Teil selbst der Psychologen wird ihm dann mit WUNDT antworten: „Die Geschichte der einzelnen Völker und die Geschichte der Menschheit nach den Gesetzen der Naturkausalität konstatieren zu wollen, würde nicht bloß ein unausführbares, sondern ein im Prinzip verfehltes Unternehmen sein“¹.

Aber die Ablehnung des Parlamentärs braucht hier noch keinen Krieg zu bedeuten. Denn er stellt nicht die Forderung, die Ethnologie solle sich psychologisch umformen, noch hat seine Entwicklungspsychologie die Absicht, die Ethnologie zu verschlingen, wie sie es mit der Soziologie beabsichtigt. Sondern er gesteht der Ethnologie ihre historistische Eigenart so ziemlich vollständig zu, betont sogar, daß die Psychologie aus den so gewonnenen Ergebnissen der Ethnologie großen Nutzen ziehen könne und sich ihrer viel mehr bedienen sollte als bisher. Nur tritt er dafür ein, daß diese Art von Ethnologie ergänzt werden solle eben durch seine Entwicklungspsychologie. Da er der Ethnologie nicht in ihre Arbeiten hineinreden und hineinregieren will, so kann man ihn wohl ruhig gewähren lassen, zumal er sich auch zu folgendem weitgehenden Zugeständnis bereit erklärt: „Das Individuelle nämlich als das unvergleichlich Singuläre, das schlechthin Einmalige, wie es mit allen seinen konkreten Zufälligkeiten wirklich ist oder war, dieses kann durch wissenschaftliche Gesetzesbegriffe niemals ohne Rest erklärt werden. Sofern dafür — etwa wegen seines Wertes — ein berechtigtes Bedürfnis wissenschaftlichen Verstehens übrig bleibt, haben eben — abgesehen von der Philosophie — die historischen Wissenschaften die Aufgabe und die besonderen Mittel, es zu befriedigen“ (S. 197). Man wird

¹ Von mir gesperrt. W. SCHMIDT.

² W. WUNDT, Vorlesungen über Tier- und Menschenseele. 3. Aufl., S. 488.

also KRÜGER ruhig bei seiner Arbeit gewähren lassen und sehen, was Nützliches dabei herauskommt. Sein Buch kündigt sich ja als den ersten Band einer Reihe von „Arbeiten über die Entwicklungspsychologie“ an; wir werden demnächst einen weiteren Band derselben, HEINZ WERNER, „Die Ursprünge der Metapher“, hier vorführen können.

Im folgenden Kapitel „Zur Völkerpsychologie“ (S. 200—220) beschäftigt sich KRÜGER fast ausschließlich mit der „Völkerpsychologie“ W. WUNDT's, seiner Vorgeschichte und Geschichte und mit der Kritik ihres Inhalts. KRÜGER ist Schüler und, wenn wir nicht irren, auch Nachfolger WUNDT's auf dessen Lehrstuhl in Leipzig. Er erkennt die hohe Bedeutung des Werkes voll an, ist aber auch nicht blind gegen die Schwächen und Unzulänglichkeiten desselben. Als solche bezeichnet er die ungentigende Abgrenzung gegen die Geschichtswissenschaften, die weitgehende Begrenzung auf die Naturvölker, die Ablehnung des Vorkommens ausgesprochener und führender Individualitäten bei den Naturvölkern. Unterdessen aber hat WUNDT selbst auch auf diese Bemängelungen KRÜGER's in einem Artikel „Völkerpsychologie und Entwicklungspsychologie“¹ geantwortet, und wahrlich nicht schlecht. Uns interessiert hier besonders der vierte Abschnitt „Der Begriff des Gesetzes in der Psychologie“. Auch WUNDT hebt hier hervor, daß KRÜGER zwar sehr viel rede von „psychologischen Gesetzen“, insonderheit von „Entwicklungsgesetzen“: „Was er aber unter solchen Gesetzen versteht, wie er sich insonderheit ihr Verhältnis zu den Naturgesetzen denkt, darüber hat er sich leider nicht ausgesprochen“ (S. 154). WUNDT wendet sich auch hier nachdrücklich gegen alle Bestrebungen, für die Psychologie den „naturwissenschaftlichen oder, was noch heute im wesentlichen damit zusammenfällt, den mechanischen Gesetzesbegriff“ zu verwenden und ruft aus: „Ist nun aber dieses ideale Zukunftsbild einer auf unabänderliche Gesetze gegründeten Psychologie wirklich ein Ideal, und nicht vielmehr ein Idol, ein Trugbild, das nie Wirklichkeit werden kann, weil die Möglichkeit seiner Existenz auf falschen Voraussetzungen beruht?“ (S. 157).

Im Schlußkapitel „Entwicklungstheorie des Lebens und Philosophie der Werte“ (S. 221—232) fordert der Verfasser auch für die Entwicklungspsychologie „eine kritisch gereinigte Idee des Wertes und ein gegliedertes System von gültigen Wertbezeichnungen“ (S. 226). Er zeigt sich mit KANT von Argwohn erfüllt gegen den Begriff des Zweckes, denn dieser impliziere „den anthropomorphen Gedanken einer Absicht, eines zweckbewußten Wollens, welcher theoretisch im besten Falle nichts erklärt, in den meisten Fällen aber geradezu tatsachenwidrig ist“ (S. 226). Er ist also noch von einer Teleophobie beherrscht, die doch allgemach zu veralten beginnt. Gerade wer „Werte“ sagt, sagt auch „Begehren“ und damit auch „Zwecke“. Und gerade auch in der Kultur, dem Forschungsgebiet der Ethnologie, so viel dort auch das Unbewußte, Zwecklose wirksam ist, in einer Unzahl von Fällen findet doch auch bewußte Zwecksetzung und Zweckerstreben statt; darüber hinwegsehen wollen, hieße die Tatsachen fälschen und würde zu keinerlei wirklicher Wissenschaft führen können.

Last and least, möchte ich mich noch mit dem befassen, was der Verfasser über meine Stellungnahme gegenüber der Psychologie sagt. Er nimmt ausschließlich meine Arbeit „Die moderne Ethnologie“ vor, die im I. Jahrgang des „Anthropos“ (1906) erschien. Sie war so ziemlich meine ethnologische Erstlingsarbeit, und es war wirklich keine Kleinigkeit, damals, als von Kulturhistorie nur wenig zu sehen war, sondern weit und breit der psychologische Evolutionismus herrschte, den rechten Weg zu finden, so daß es nicht zu verwundern wäre, wenn mir das nicht überall gelungen wäre. So sehr nun auch KRÜGER anerkennt, daß ich von allen Ethnologen „am eingehendsten das Verhältnis der Völkerkunde zur Psychologie festgestellt“ habe (S. 161—162), so ist es seltsam angesichts dessen, daß er bei GRAEBNER, WUNDT u. a. ganz verständigerweise auch deren Mängel zeitgeschichtlich und individuell zu verstehen und zu entschuldigen weiß, daß er nun bei mir eine Geiztheit und eine obstinate Splitterrichterei zeigt, die mir ganz unverständlich sind, aus denen ich mir aber „psychologisch“ auch die staunenswerte Flüchtigkeit erkläre, die er dabei walten läßt. In letzterer Hinsicht muß ich zunächst in einer Reihe von Fragen das kritische Gewissen des Herrn Kritikers ein wenig schärfen: Wo habe ich gesagt, daß die Völkerkunde... „sie allein unter allen Disziplinen“ reine

¹ Zuerst erschienen in den „Psychologischen Studien“ 1916, jetzt neu herausgegeben von MAX WUNDT in der 2. Aufl. von W. WUNDT, „Probleme der Völkerpsychologie“, Stuttgart 1921, S. 127—182.

Gruppenwissenschaft sei? (S. 163.) Wo habe ich „mit halber Zustimmung“ den wichtigen Gesichtspunkt E. TYLOR's zitiert, daß die wissenschaftliche Erforschung des Menschen ... gezwungen sei, in gewisser Weise individuelle Abweichungen zu vernachlässigen"? (S. 164.) Wo habe ich behauptet, daß für die Individualforschung „die geschulte Beobachtung der Missionäre ... vielleicht allein zuständig sei"? (S. 165.) Wie ist diese Redeweise berechtigt: „er [SCHMIDT] pflegt dann einzuflechten, daß für diese Forschungsweise die geschulte Beobachtung der Missionäre unentbehrlich sei“ (a. a. O.), wenn ich das in dem genannten Werke nur ein einziges Mal getan habe? Wo habe ich an der Gesetzmäßigkeit des Geschehens für das Geistige gezweifelt, „sofern insonderheit das in Frage kommt, was ich daran ‚innere‘ ... auch wohl ‚gereinigte‘ Seelentätigkeit nenne“? (S. 168.) Wo habe ich den rein individuellen, originalen Teil in jeder einzelnen Menschenseele „entwicklungslos, aber doch als das Edelste gedacht“? (S. 168 Anm.) Man wird gestehen müssen, daß das der völlig aus der Luft gegriffenen Behauptungen auf ein paar Seiten etwas viele sind.

Was den Gegenstand selbst betrifft, um den es sich hier handelt, so gehe ich auf eine Anzahl nichtiger Hakeleien nicht ein, sondern frage zunächst, worin denn der von KRÜGER behauptete Widerspruch liegt, wenn ich Ethnologie und Völkerkunde als Gruppenwissenschaften hinstelle, aber den Kollektivismus, d. h. die prinzipielle Ablehnung jeglicher Individualforschung seitens einer Reihe von Soziologen und Ethnologen, ablehne? (S. 163.) Und worin liegt die „Wirrnis“, wenn ich die Anschauung einer Reihe von Ethnologen bekämpfe, die ohne Individualforschung den Anspruch erheben, allein mit Gruppenforschung bei den Naturvölkern den ganzen Menschen erfassen zu können, und wenn ich der Völkerkunde, solange auf ihrem Gebiete besondere Individualwissenschaften nicht vorhanden sind, auch die Individualforschung zuweise und auf deren Möglichkeit bestehe und deren Durchführung fordere? (S. 164.) Geradezu komisch berührt es mich, wenn gegenüber meiner Betonung der Notwendigkeit der Individualforschung in der Ethnologie, sei es durch Missionäre, sei es durch andere Forscher, KRÜGER mit pathetischer Entrüstung die Sätze losläßt: „Als ob nicht an jeden wissenschaftlichen Bearbeiter menschlicher Dinge, wohlverstanden, die gleiche Forderung erginge. Und als ob nicht seit Jahrhunderten eine Psychologie der individuellen Eigentümlichkeiten und Differenzen am Werke wäre ...“ (S. 165.) Aber ich hatte ja mit genauer Angabe von Namen und Zitaten dargetan, daß in der modernen Ethnologie — und über diese und für diese schrieb ich doch! — eine ganze Anzahl Forscher bei den Naturvölkern jegliche Individualforschung für höchst überflüssig hielten, ja daß selbst Männer wie WUNDT und VIERKANDT die Individualforschung dort einfach für unmöglich erklärten, sintemalen es bei den Naturvölkern überhaupt keine Individuen gäbe!

Ganz sparen können hätte der verehrte Herr Kritiker sich seine professorale Belehrung über den Entwicklungsgedanken, auf die er sich viel zugute zu tun scheint (S. 167), die mir aber gar nichts Neues brachte. Es ist eine merkwürdige Insinuation von ihm, wenn er schreibt, daß mir „der rein wissenschaftliche Entwicklungsgedanke im Grunde unsympathisch“ sei (S. 166); was ich bekämpfe, in Gemeinschaft mit einer ganzen Reihe sicherlich so achtbarer Forscher wie KRÜGER, ist der schrankenlose materialistisch-naturwissenschaftliche Evolutionismus, der sich auch in die im wesentlichen historische Wissenschaft der Ethnologie eingeschlichen hatte.

Gar arg aber wird die Sache, wenn KRÜGER mir „Zweifel an der Gesetzmäßigkeit des Geschehens für das Geistige“ überhaupt und „die Aufhebung der erkenntnistheoretischen Möglichkeit nicht nur eines entwicklungstheoretischen, sondern jedes psychologischen und jedes zusammenhangsvoll ethnologischen Denkens“ imputiert (S. 168—169). Und das ohne jeden Schein eines Beweises! Im Gegenteil putzt er die Sache noch theatralisch dadurch auf, daß er mich diese Dinge „plötzlich auch mit dem ‚philosophischen Begriff des freien Willens‘ und mit dem theologischen des ‚verdorbenen Willens‘ in Verbindung bringen“ läßt, während diese Dinge in den von ihm zitierten Stellen in Wirklichkeit in einem ganz anderen Zusammenhang stehen. Aber er erhält damit die Möglichkeit, triumphierend mich als „philosophierenden Theologen“ hinzustellen. Dieser billige Trick verfrängt allerdings seine Wirkung in gewissen Kreisen nie; aber ich muß doch meinem Erstaunen Ausdruck geben, daß Männer von der wissenschaftlichen Stellung KRÜGER's auch zu solchen Mitteln greifen. Er krönt seinen Theatercoup damit, daß er mich behaupten läßt, es träten uns „im geistigen Leben auch der Naturvölker auf Schritt und Tritt endgültige ‚Rätsel‘ entgegen; da sei das Suchen nach gesetzlicher Notwendigkeit wissen-

schaftlich unerlaubt; da hätten wir uns grundsätzlich zu begnügen, „nur die Einzeltatsache festzustellen“ (S. 169).

Was ist die Wirklichkeit gegenüber solchen Entstellungen?

Mit einem langen Zitat aus dem doch gewiß unverfänglichen WUNDT¹ hatte ich zuerst die Anwendung naturgesetzlicher Kausalität auf das historische Geschehen abgelehnt², eine Ablehnung, in der ja so ziemlich alle Historiker einig sind³, und der auch hervorragende Ethnologen zustimmen⁴. Das Zitat aus WUNDT schloß mit einem Hinweis auf „den persönlichen Faktor, der seiner Natur nach allen statistischen Beobachtungen entrückt ist“. Im Anschluß daran fuhr ich fort: „Diesen persönlichen Faktor nun nehmen wir auch für die Naturvölker voll und ganz in Anspruch.“ Bei ihm müsse die Individualforschung einsetzen, müsse sich aber vor Augen halten, daß der Kern einer jeden Persönlichkeit „ein Geheimnis ist, vor dem deshalb jede Forschung haltmachen muß“. Damit hatte ich nichts Außergewöhnliches gesagt; gerade auch WUNDT stimmt hier wieder zu, weshalb ich ihm auch wieder das Wort erteilte in einem Zitat, das an sich überlang wäre, das ich aber mit vollem Bewußtsein und gutem Grund aufnahm und auch hier noch einmal in seiner Gänze folgen lasse:

„Was ist nun dieser persönliche Faktor, der unter allen Faktoren, die den Willen bestimmen, schließlich der unentbehrlichste ist? Selbst nachdem wir uns über alle äußeren Bestimmungsgründe des Handelns Rechenschaft gegeben, ist der Wille noch nicht determiniert. Alle jene äußeren Bedingungen bezeichnen wir darum nicht als die Ursachen, sondern wir nennen sie in ihren Vorstellungs- und Gefühlswirkungen die Motive des Willens. Zwischen Motiv und Ursache ist aber ein wesentlicher Unterschied. Eine Ursache führt mit Notwendigkeit ihren Erfolg herbei, ein Motiv nicht... Diese unsichere Verknüpfung zwischen dem Motiv und dem Willen hat nun ihren Grund in der Existenz des persönlichen Faktors. Indem dieser alle Motive als ungenügend zur wirklichen Erklärung einer Handlung erscheinen läßt, können sie niemals zwingende Ursachen, sondern immer nur mitbestimmende Gründe sein. Die Motive des Willens sind aber nur deshalb zur Klärung ungenügend, weil uns die Beschaffenheit des persönlichen Faktors selbst und die Art, wie er mit äußeren Faktoren zusammenwirkt, vollkommen unbekannt sind... In ihrem eigentlichen Wesen bleibt uns daher die Persönlichkeit immer ein Rätsel... Wenn man gesagt hat, der Charakter des Menschen sei ein Produkt von Luft und Licht, von Nahrung und Klima, von Erziehung und Schicksal, er sei durch alle diese Einflüsse vorausbestimmt, so ist dies eine unerweisbare Behauptung. In Erziehung und Schicksale greift der Charakter selbst schon bestimmend ein, man macht also hier zur Wirkung, was teilweise Ursache ist. Die Tatsachen der psychischen Vererbung aber machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß, wenn wir imstande wären, bis zum Anfangspunkt des individuellen Lebens zurückzugehen, hier schon ein selbständiger Kern der Persönlichkeit uns entgegen-träte, der nicht von außen bestimmt sein kann, weil er jeder äußeren Bestimmung vorangeht.“

Dem hatte ich meinerseits nur noch die wenigen Zeilen hinzugefügt: „In all diesen Fällen, wo wir zuletzt bei dem Kern einer Einzelpersönlichkeit angelangt sind, da wird die wahre Exaktheit darin bestehen, die Tatsache, die Einzeltatsache, wenn auch so genau als möglich, aber schließlich doch einfach als etwas Gegebenes festzustellen. Hier auch noch ‚Gesetze konstatieren zu wollen, das wäre nicht Wissenschaftlichkeit, sondern Charlatanerie.“

Es ergibt sich also: 1. KRÜGER verschweigt es, daß ich von endgültigen Rätseln nur für den Kern der Persönlichkeit gesprochen hatte, und der tritt uns natürlich nicht „auf Schritt und Tritt“ entgegen; 2. KRÜGER verschweigt es vollständig, daß der ganze Inhalt dessen, was ich wirklich behauptet, sich in Zitaten findet, die ich von WUNDT angeführt, der also hier ganz gleicher Meinung ist, wie ich; 3. KRÜGER verschweigt es insbesondere, daß gerade der Ausdruck „Rätsel“ schon von WUNDT auf die Persönlichkeit angewandt wird, wie er auch die „Endgültigkeit dieses ‚Rätsels‘“ ausspricht, wenn er sagt: „In ihrem endgültigen Wesen bleibt uns daher die Persönlichkeit immer ein Rätsel!.“

¹ Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 3. Aufl., S. 488 ff.

² SCHMIDT, Die moderne Ethnologie, „Anthropos“ I (1906), S. 966.

³ Vgl. E. BERNHEIM, Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. u. 6. Aufl., München-Leipzig 1914, S. 103 ff.

⁴ G. C. WHEELER, „Anthropos“ (1913), S. 252 ff.; H. BOAS, The Methods of Ethnology, American Anthropologist XXII (1920), S. 316 ff.

⁵ Von mir gesperrt. SCHMIDT.

Jedermann kann sich also klar darüber sein, wie es zu beurteilen ist, wenn KRÖGER nun noch einmal seinen Theatercoup wiederholt und fortfährt: „Nun erst, nachdem der dogmatisch-religiöse, der theologische Hintergrund seines (SCHMIDT's) Denkens ans Licht gezogen ist...“ Der „Hintergrund des Denkens“, der ans Licht gezogen ist, ist aber kein anderer als der von W. WUNDT! Seit einer Reihe von Jahren tauschten WUNDT und ich uns unsere neuerschiedenen Werke aus; das scheint schließlich unbewußterweise so weit gegangen zu sein, daß wir auch unsere „Hintergründe“ ausgetauscht haben, wenn jetzt auf einmal bei WUNDT „ein solcher (*horribile dictu!*) dogmatisch religiöser, theologischer Hintergrund seines Denkens“ „ans Licht gezogen“ werden konnte.

Nach all diesen Feststellungen über das Vorgehen KRÖGER's, die ich im sachlichen wie im persönlichen Interesse hier vorbringen mußte, wird man es begreiflich finden, daß es wenig Eindruck auf mich macht, wenn er mir Mangel an „Reinlichkeit der Methode“ vorwirft¹; was er hier geleistet, kann sicherlich auf „Reinlichkeit der Methode“ keinen besonderen Anspruch machen.

Schließlich kann ich mich wohl auch noch darüber beschweren, daß KRÖGER für meine Stellungnahme in der Frage des Verhältnisses von Ethnologie und Psychologie ausschließlich auf ein ethnologisches Erstlingswerk von mir Bezug nimmt und in keiner Weise berücksichtigt, was ich darüber in SCHMIDT-KOPPERS „Völker und Kulturen“² geschrieben hatte, und von dem ich das Folgende hierhersetze:

„Aber wird durch eine derartige Betonung der Wichtigkeit der Kulturbeziehungen, wie auch des unberechenbar freien Schaltens der dabei auftretenden menschlichen Wirksamkeit, in der kulturhistorischen Schule nicht jede Anwendung der Psychologie in der Ethnologie ausgeschlossen? Wo bleibt denn da noch die Möglichkeit einer psychologischen Erklärung der einzelnen ethnologischen Formen in der Ergologie, der Wirtschaft, der Kunst, der Soziologie, Religion, Ethik? Und diese Erklärung ist doch unerläßlich, weil alle Formen der menschlichen Kultur aus nichts anderem als aus dem menschlichen Geiste hervorkommen!

Dieser Einwurf wird in der Tat der kulturhistorischen Schule nicht selten gemacht. Er ist auch — psychologisch — verständlich, wenn man einen ihrer Hauptbegründer, Dr. GRÄBNER, in seinem grundlegenden Werk „Die Methode der Ethnologie“ (S. 107) den Satz aufstellen hört: „So bleibt denn als erstes und Grundproblem der Ethnologie wie der ganzen Kulturgeschichte die Herausarbeitung der Kulturbeziehungen“, wenn dann das ganze Werk tatsächlich nur von dieser Aufgabe handelt, und wenn nur noch soeben auf der vorletzten Seite die Notwendigkeit der Psychologie erwähnt wird, wobei dann auch noch die Kenntnis der technischen Psychologie nicht allzu hoch angeschlagen, sondern als in erster Linie notwendig „eine große, praktische Kenntnis des menschlichen Geistes“ bezeichnet wird. Man muß zugeben, daß diese Formulierungen zum mindestens mißverständlich sind. Aber die Opponenten selbst übersehen ganz, daß die vorherige Herausarbeitung der richtigen Kulturbeziehungen in der Tat deshalb ein Grundproblem ist, weil ohne sie die Psychologie im Dunkeln tappt, da sie gar nicht weiß, wo sie denn ansetzen soll. Sie sehen nicht, daß gerade durch diese Herausarbeitung die berechnete Anwendung der psychologischen Erklärung in noch höherem Maße ermöglicht wird, als das in der rein psychologisch-evolutionistischen Schule der Fall war; denn so erst ist eine genügend scharfe Auseinanderhaltung und entsprechend verschiedene methodische Behandlung der dabei in Betracht kommenden Faktoren möglich, und zwar sowohl der auf die Psyche von außen einwirkenden, als der aus der Psyche selbst hervorgehenden.

Was die ersten angeht, so hat die evolutionistische Schule fast ausschließlich diejenigen Einwirkungen auf die Psyche in Betracht gezogen, die von der äußeren nichtvernünftigen Natur ausgehen; sie untersuchte, wie das Klima, die wirtschaftlichen Verhältnisse, die Verkehrsmöglichkeiten u. dgl. auf die Psyche des Menschen einwirken und sie zur Schaffung bestimmter Kulturformen veranlassen. Davon findet man z. B. in FRAZER's großem Werk „Totemism and Exogamy“ klassische Beispiele in den Einleitungen, womit er jedesmal eine neue Völkerguppe beginnt.

¹ Er verweist dabei auf GRÄBNER's „Methode“, S. 39, Anm. 1 u. a. Er hat freilich keine Notiz genommen von dem, was ich dazu „Anthropos“ VI (1911), SS. 1023 ff., 1027 Anm., 1029, 1031 ff., bemerkt habe.

² III. Bd. des Werkes „Der Mensch aller Zeiten“, Lieferung 27, S. 65 ff., vgl. auch Lieferung 26, S. 36. Berlin-Regensburg 1914.

So begrenzt auch BASTIAN seinen „Völkergedanken“ hauptsächlich auf die meteorologischen Verhältnisse, so daß er Beobachtungsstationen dafür verlangt, von denen er sich für die Entwicklung der Ethnologie Großes verspricht. Dagegen hat die evolutionistische Schule fast ganz unterlassen, jenen Einwirkungen auf die Psyche eines Volkes nachzugehen, die von der Berührung mit einem anderen Volke, mit dessen Kulturformen, ausgehen; sie kümmerte sich wenig um die Wanderungen der Völker, ihre Zusammenhänge und ihr Auseinandergerissenwerden durch jüngere Völker; sie hat wenig getan zur Aufhebung der unendlich reichen Grade der Überlagerung und Mischung, des ganzen oder teilweisen Verdrängens der Kontakt- und Fernwirkungen. Diese oft so unendlich komplizierten Erscheinungen der Einwirkung von Volk auf Volk, von Mensch auf Mensch sind ja aber doch ebenfalls, und zwar in doppeltem Grade, psychologischer Natur und somit psychologischer Erklärung fähig und bedürftig. Hier hat erst die (kultur)historische Schule eingegriffen, indem sie der Geschichte des einzelnen Volkes nachging und die Einflüsse darlegte, die es im Verlauf derselben mit denjenigen Völkern austauschte, mit denen es in Berührung trat.

Und hierbei ist nun deutlich zutage getreten, daß die evolutionistische Schule auch in der Auffassung der aus der Seele selbst hervorgehenden Wirkungen sich eines groben Irrtums schuldig gemacht hat, der schon in dem Grunddogma von der universellen Gleichheit der seelischen Veranlagung bei allen Völkern gelegen ist. Denn sie nimmt, wie wir oben gesehen, tatsächlich an, daß dieser allgemein gleiche Seelengrund als solcher, wie eine *Tabula rasa*, auf die von außen eintretenden Wirkungen reagiere durch die Schaffung der verschiedenen Kulturformen. Das ist natürlich ein arger Mißgriff. Die allgemein gleiche Psyche als solche existiert nirgendwo *in rerum natura*, sie ist lediglich eine Schöpfung der Abstraktion. In der realen Wirklichkeit ist die allgemeine Seelensubstanz stets vergesellschaftet mit den konkreten Sondereigenschaften, den *notae individuantes*, wie die Scholastiker sagen. Diese Individualverschiedenheiten können hervorgegangen sein aus der persönlichen Entwicklung, aber auch aus der Einwirkung der vernünftigen und nichtvernünftigen Umwelt. Die von außen kommenden Einwirkungen der vernünftigen Umwelt gehen ihrerseits natürlich ebenfalls wieder nicht auf einen allgemein gleichen Seelengrund zurück, sondern verraten die Spuren der Sondereigenschaften jener Personen oder Völker, von denen sie ausgehen, und so dann weiter *in indefinitum*. Die ganze weitreichende Kompliziertheit der persönlichen oder volklichen Entwicklung wie der einwirkenden Umwelt drückt sich aber auch auf dem Seelengrund der Person oder des Volkes ab, in welche hinein die Einwirkungen ausgeübt werden, so daß also klar zutage tritt, daß auch der konkret *in rerum natura* existierende Seelengrund selbst längst nicht die einfache Größe ist, als welche ihn die evolutionistische Schule immer genommen hat, sondern daß er ein sehr kompliziertes und variables Gebilde darstellt.

Man sieht also, wie wenig gerade die evolutionistische Schule mit ihrer simplistischen Auffassung imstande war, wirklich den psychologischen Ursachen nachzugehen, die überall viel tiefer liegen, als sie angenommen hat.“

Dem habe ich auch hier vorläufig nichts mehr hinzuzufügen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Schomerus H. W. *Indische Erlösungslehren.* Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. Arbeiten zur Missionswissenschaft. 3. Stück. VIII + 232 SS. Oktav. Leipzig 1919. J. C. HINRICHS'sche Buchhandlung. Geh. Mk. 9— und 60 Prozent Teuerungszuschlag.

SCHOMERUS, ehemals Missionar in Indien, jetzt beauftragter Dozent für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität Kiel, ist schon länger bekannt als guter Kenner und Darsteller der verschiedenen indischen Religionssysteme. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den indischen Erlösungslehren und sie soll vor allem auch zeigen, „daß die Beschäftigung mit einer fremden Religion geeignet ist, uns tiefer in das Verständnis des Christentums einzuführen und die christlichen Sendboten geschickter zu machen für ihre Arbeit im Interesse der Ausbreitung des Christentums in Indien“ (Vorwort). Der Arbeit gebührt unseres Erachtens volle Anerkennung; sie dient ihren Zwecken in vorzüglicher Weise. Das gilt sowohl hinsichtlich der

Darstellung der indischen Erlösungslehren als solcher, als auch in bezug auf die Auseinandersetzungen, die der Verfasser dem Verhältnis derselben zum Christentum und dem bezüglich taktischen Vorgehen des christlichen Missionärs in Indien widmet. In der Auffassung und in den Erklärungsversuchen von einzelnen Punkten der indischen Religions- und besonders der indischen Erlösungslehren freilich stimmt der Referent nicht immer mit dem Verfasser überein. Er möchte aber hierauf an dieser Stelle nicht näher eingehen, weil SCHOMERUS' Buch in dieser Hinsicht ja keine eigentlich fachgemäße Untersuchung sein will. Überhaupt gehört die Arbeit ja ihrem Charakter gemäß zum Gutteil in das Gebiet der christlichen Missionswissenschaft bzw. Missionslehre hinein. Besonderen Wert hat das Buch seiner Eigenart entsprechend natürlich für sämtliche Missionare Indiens. Aber weit darüber hinaus kann es jedem Freund der vergleichenden Religionsgeschichte von großer Förderung sein.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Obermaier Hugo. *El hombre fósil.* (Comisión de investigaciones paleontológicas y prehistóricas. Memoria IX.) 397 SS., Oktav, 122 Abbildungen und 19 Tafeln. Madrid 1916.

Spanien, das auf dem Gebiete der Wissenschaften im 19. Jahrhunderte nicht überall in der ersten Linie zu marschieren vermochte, ist seit einiger Zeit am besten Wege, den Vorsprung anderer Länder einzuholen, und wenn sich die wirtschaftlichen und übrigen Verhältnisse Europas in ähnlicher Weise weiter entwickeln, wie es sich jetzt anläßt, so besteht gar kein Zweifel, daß Spanien bald mit an erster Stelle unter den Kulturländern der Erde marschieren wird. Eine Gewähr dafür bietet die Großzügigkeit, mit der man in Spanien während des Weltkrieges dorthin verschlagenen Gelehrten Aufnahme und Arbeitsmöglichkeit gewährt hat.

Im Jahre 1907 war in Madrid die „Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas“ begründet worden. Dieses Ereignis hatte für das wissenschaftliche Leben Spaniens die einschneidendsten Folgen. Denn die Männer der neuen Unternehmung packten die Sache gleich gründlich an und ihr Weitblick ist geradezu zu bewundern. Die „Junta“ entsendet Professoren und Studenten ins Ausland, um ihre Ausbildung zu vertiefen, sie beruft auswärtige Gelehrte nach Spanien, um ihnen einerseits Gelegenheit zu geben, das Land kennen zu lernen, andererseits aber auch die spanischen Studenten mit den modernen Forschungsmethoden vertraut zu machen. Sie hält Kurse zur Unterweisung von Ausländern in der spanischen Sprache und Kultur ab, hat das erste Gymnasium mitteleuropäischen Stils, das „Instituto-Escuela de Segunda Enseñanza“, und ein höheres Forschungsinstitut, die „Residencia de estudiantes“, errichtet, beides Anstalten, die sich des größten Ansehens erfreuen. Hauptzweck der „Junta“ ist es aber, die wissenschaftliche Arbeit in Spanien zu beleben und alle Kräfte zusammenzufassen, die sich ihr widmen.

Eine Abteilung der „Junta“ ist die „Comisión de investigaciones paleontológicas y prehistóricas“, die 1912 begründet wurde und mit dem „Instituto nacional de Ciencias físicas-naturales“ zu Madrid in engstem Zusammenhang steht. Direktor der Kommission ist ENRIQUE DE AGUILERA, Marquis v. CERRALBO, Leiter der Arbeiten EDUARDO HERNANDEZ-PACHECO, Ausgrabungskommissär JUAN CABRÉ y AGUILÓ, sonstige Mitarbeiter sind Graf DE LA VEGA DEL SELLA, PEDRO BOSCH-GIMPERA, ORESTES CENDRERO, ISMAEL DEL PAN und die Deutschen HUGO OBERMAIER und PAUL WERNERT, lauter Männer, deren Name auf dem Gebiete archäologischer Forschungen bereits einen guten Klang besitzt.

HUGO OBERMAIER, der sich bei Kriegsausbruch in Spanien auf Grabung befand, hat in den folgenden Jahren geradezu Erstaunliches geleistet. Es liegt von ihm eine ganze Reihe zum Teil recht umfänglicher Monographien vor, die zumeist im „Anthropos“ zitiert und verwertet sind, so daß hier darauf nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Nur die Studie „El dolmen de Matarrubilla“ (Comisión de inv. pal. y preh. Memoria XXVI) soll hier Erwähnung finden, da sie als einer der bedeutendsten Beiträge zur Erforschung der megalithischen Grabbauten überhaupt bezeichnet werden darf.

Das größte und wichtigste Werk, das uns OBERMAIER während seines spanischen Aufenthaltes geschenkt hat, ist aber eine Zusammenfassung unseres Wissens über den „fossilen“,

d. h. voralluvialen Menschen. In vielen Punkten berührt sich dieses Buch selbstverständlich mit OBERMAIER's älterer Darstellung im „Mensch aller Zeiten“ (I, 1912). Aber auch in jenen Abschnitten, für die seither nichts wesentlich Neues an den Tag gefördert wurde, ist das spanische Buch eine willkommene Gabe. Es zeichnet sich durch viel straffere Gliederung und übersichtlichere Vortragsweise aus als das deutsche Werk, vor allem aber wird man es dankbar begrüßen, daß jedem Kapitel eine ausgezeichnete Bibliographie beigegeben ist.

Das erste Kapitel des Buches befaßt sich mit dem Tertiärmenschen und der Eolithenfrage, der gegenüber OBERMAIER seine vollberechtigte kritische Stellung neuerlich zum Ausdruck bringt. Das zweite Kapitel bietet eine Darlegung des Eiszeitphänomens, die sich im großen und ganzen an PENCK und BRÜCKNER anschließt; das dritte bespricht Fauna und Flora der Eiszeit. Die Kapitel 4 und 5 sind dem Alt- und Jungpaläolithikum der Erde mit Ausnahme Spaniens gewidmet; in vielen Punkten geben die hier gebotenen Erkenntnisse Neues, vor allem, was die Ausbreitung und räumliche Gliederung der paläolithischen Kulturen anlangt. Beachtenswert sind vor allem die Darlegungen über das Capsien, dessen Bedeutung von deutscher Seite bisher — wohl aus Unkenntnis des Materials und der einschlägigen Publikationen afrikanischer Fachleute — meist gänzlich unterschätzt wurde. Das sechste Kapitel zählt zu denjenigen, die der mitteleuropäische Forscher am meisten begrüßen wird. Es gibt eine Darstellung der Geologie, Paläontologie und Archäologie der iberischen Halbinsel während des Quartärs und geht weit über alles hinaus, was man bisher über dieses Gebiet bei uns wissen konnte. Eine kritische Bemerkung möchte ich nur an die Auffassung OBERMAIER's über die Wanderrichtungen des Aurignacien anschließen. Während wir in West- und Mitteleuropa ein deutlich scheidbares Früh-, Mittel- und Spätaurignacien unterscheiden können, setzt sich das untere Capsien — dem Anscheine nach — aus Formen zusammen, die dem Früh- und Spätaurignacien entsprechen, wogegen Mittelaurnacientypen gänzlich fehlen. OBERMAIER nimmt nun an, daß das frühe und späte Aurignacien aus Afrika über Spanien nach Westeuropa, das mittlere Aurignacien dagegen aus zentralen Teilen Europas nach Nordspanien, wo es noch nachweisbar ist, vorgedrungen sei. Diese Ansicht scheint mir bei richtiger Überlegung auch um der theoretischen Möglichkeiten unhaltbar. Wäre das afrikanische Altcapsien die Quelle gewisser Aurignacientypen, so bliebe es doch ganz unerklärlich, wieso es in Europa auf einmal zu einer reinlichen Scheidung zwischen älteren und jüngeren Typen des in Afrika ganz undifferenzierten Formenschatzes gekommen sei! Umgekehrt dagegen kann man es sich wenigstens vorstellen, daß das Altaurignacien, vom Osten Europas her gegen Afrika vordringend, in irgendeinem Gebiete, das ziemlich groß sein und sich noch sekundär erweitert haben kann, in Stagnation verharnte, vom Mittelaurnacien unbeeinflusst blieb und erst wieder durch eine Welle des Spätaurignacien überflutet wurde, die aber nicht genügte, um die alten Formen gänzlich zu beseitigen. Beispiele für ähnliche Vorgänge bietet die Urgeschichte mehrfach, wogegen OBERMAIER's Auffassung wohl kaum durch Analogien sich erhärten lassen wird. Im übrigen muß man auch mit einer ganz anderen Möglichkeit rechnen, die mir am wahrscheinlichsten vorkommt. Man kann nicht behaupten, daß wir vom Jungpaläolithikum Nordafrikas, besonders von Altcapsien, eine tiefgehende Kenntnis besitzen. Wie sich unser Blick sowohl auf dem Gebiete des Paläolithikums als auch späterer Kulturperioden für grundlegende Unterschiede erst geschärft hat, als reiches Material vorlag, so kann es auch hier sein; vielleicht sind die Beziehungen des Altcapsiens mit dem Aurignacien nur scheinbare, vielleicht drängen sie sich uns nur deswegen auf, weil wir gewohnt sind, alles unter dem Gesichtspunkte des Aurignacien zu betrachten, wie wir uns ja auch sonst viel zu sehr von der für Frankreich zutreffenden Paläolithchronologie beeinflussen lassen, was zu Irrtümern — zunächst gewiß zu unvermeidlichen — führen muß. Das vollständige Auseinandergehen der jungpaläolithischen Stufen im Zeitraume des oberen Capsiens einer-, des Solutréens und Magdaléniens andererseits, macht es doch recht wahrscheinlich, daß auch die Grundkulturen, das Altapsien und das Aurignacien, wenig oder nichts miteinander zu tun hatten, wobei immer noch daran gedacht werden darf, daß sie irgendwo im Osten gemeinsame Wurzeln besitzen.

Das siebente Kapitel behandelt die quartäre Kunst Spaniens mit besonderem Bezug auf die verschiedenen Kunstprovinzen in Europa. Seine Bedeutung für uns liegt besonders in dem, was über die bekannte Gruppe der süd- und ostspanischen Wandmalereien gesagt wird. Das achte Kapitel ist der vergleichenden Quartärchronologie, das neunte den anthropologischen Problemen des Eiszeitalters gewidmet. Von besonderer Wichtigkeit ist wiederum das zehnte

und letzte Kapitel dieses Buches, das sich mit der Übergangszeit vom Paläolithikum zum Neolithikum beschäftigt. In diesem Zeitraume spielt die iberische Halbinsel eine ganz besondere Rolle. OBERMAIER stellt in schlagender Weise ins Licht, daß das Tardenoisien Mittel- und Westeuropas voll und ganz auf das Endcapsien Spaniens und Nordafrika zurückzuführen ist und auf dem Boden West- und Nordeuropas verschiedene Mischungen mit Ausläufern des Magdalénien einging; hieher sind das Azylien und die Maglemosekultur zu rechnen, die auf weiten Gebieten vom Campignien überschichtet wurden. In Spanien selbst ist Frühneolithisches bisher nur im äußersten Norden, in Asturien nachweisbar, wo sich über den Azylienschichten eine makrolithische Silexkultur ausbreitet, die durch den Mangel an Keramik auffällt. Man darf sie wohl trotzdem in engen Zusammenhang mit dem Campignien bringen. Im übrigen Spanien hat sich wahrscheinlich die epipaläolithische Kultur noch lange ungestört fortentwickelt, dafür spricht die parietale Malkunst Ost- und Südspaniens, die im Capsien mit leidlich naturalistischen Bildern einsetzt, dann immer stärker der Geometrisierung verfällt, um schließlich in reinem Schematismus, der dem Spätneolithikum anzugehören scheint, zu enden.

Univ.-Prof. Dr. OSWALD MENGHIN — Wien.

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften 1914—1919. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben von **Dr. J. Plassmann.** Mit 253 Bildern auf 33 Tafeln und im Text. XXX. Band. Freiburg 1920. HERDER. Geb. Mk. 26.— und Zuschläge.

Der neue Band unterscheidet sich von seinen Vorgängern in der weit größeren Berücksichtigung der praktischen Seite. Für den Ethnologen hat sich durch die Umgestaltung nichts geändert. Prof. BIRKNER berichtet über bemerkenswerte Fortschritte der Anthropologie, Ethnographie und Urgeschichte, aber wie man unserer Abgeschlossenheit wegen erwarten konnte, vorzugsweise aus Mitteleuropa und von den Kriegsschauplätzen. An manchen Orten waren die ungewöhnlichen Erdarbeiten für die Forschung von großem Vorteil. Für viele Leser wäre ein kurzer Hinweis auf die Fortschritte der kulturhistorischen Methode, speziell im Bereiche der Völkerkunde, von Vorteil gewesen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Clemen Carl. *Religionsgeschichtliche Bibliographie* im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft, mit Unterstützung von und in Verbindung mit zahlreichen Gelehrten, herausgegeben von CLEMEN CARL. Jahrg. I/II, 1914/1915, VII + 53 SS. B. G. TEUBNER, Leipzig-Berlin 1917. Preis Mk 3.— und Zuschläge. Jahrg. III/IV, 1916/1917, 53 SS., Ibid. 1919. Preis Mk 4.— und Zuschläge. Jahrg. V/VI, 1918/1919, 40 SS., Ibid. 1920. Preis Mk 3.60 und Zuschläge.

Hiemit haben wir ein ungemein verdienstvolles Unternehmen anzuzeigen, um so verdienstvoller und anerkennenswerter, je schwieriger die äußeren Verhältnisse zur Zeit seines ersten Entstehens waren. In den drei bereits vorliegenden Heften ist die gesamte internationale religionswissenschaftliche Literatur von den Jahren 1914 bis 1919, soweit immer erreichbar, verzeichnet. Das ganze Material ist übersichtlich teils nach sachlichen teils nach geographischen Gesichtspunkten geordnet. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern sind alle Interessenten der vergleichenden Religionsforschung für das so wertvolle neue Hilfsmittel zu größtem Danke verpflichtet.

Wie das Vorwort zum ersten Heft hervorhebt, ist die vorliegende Bibliographie als Ersatz für die entsprechende Abteilung des theologischen Jahresberichtes anzusehen. Ferner ist sie als eine Ergänzung zu dem Archiv für Religionswissenschaft gedacht. Gemäß einer Vorbemerkung zum dritten Heft erscheint dieselbe neuerdings in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft und nur im Sonderdruck im Kommissionsverlag von B. G. TEUBNER.

Einige kleinere Berichtigungen und Bemerkungen seien dem Referenten gestattet. Die eine oder andere mag eventuell bei den nachfolgenden Heften Berücksichtigung finden können.

In allen drei Heften figuriert hinter der Abkürzung JAE ein „Internationales Archiv für Ethnologie“; statt Ethnologie muß hier Ethnographie gelesen werden. Im ersten Heft S. 31 muß es nach ANKERMANN B., „Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika“, statt JAE (= Internationales Archiv für Ethnographie“) heißen ZEthn. (= Zeitschrift für Ethnologie). Heft 3 meldet auf S. 21 von einer Arbeit über den Mithrakult von WESENDONK, die Abkürzung NO, die jedenfalls die Zeitschrift „Der Neue Orient“ bezeichnen soll, ist rückwärts im Verzeichnis der Abkürzungen nicht zu finden. Auf S. 23 desselben Heftes erscheint ein DR (jedenfalls „Deutsche Rundschau“); das Verzeichnis der Abkürzungen zeigt hierfür die Signatur DRu. Hinsichtlich der Abkürzungen überhaupt wäre es vielleicht empfehlenswert gewesen, sich, soweit möglich, mehr noch, als wie es tatsächlich geschehen ist, bereits bestehenden bewährten Gepflogenheiten anzuschließen. Ein gutes Muster bietet in dieser Hinsicht W. FOY in seiner bekannten Kulturgeschichtlichen Bibliothek. Man vergleiche FR. GRÄBNER: Methode der Ethnologie, S. 189 ff. Für „Archiv für Anthropologie“ findet sich da bereits die Abkürzung AfA. Sie spricht wohl mehr an wie AAnthr bei CLEMEN. Ähnlich ZIE (= Zeitschrift für Ethnologie) bei FOY, wofür ZEthn bei CLEMEN usw.

Doch das alles sind höchstens kleine Schönheitsfehler, die dem eigentlichen Wert der Sache keinerlei Eintrag tun. Wir hegen die besten Wünsche für das weitere Gedeihen des so nützlichen Unternehmens.

P. W. KOPPERS, V. D. S.

Nilsson Martin, P. *Primitive time-reckoning. A study of the origins and first development of the art of counting time among primitive and early culture peoples.* Ex actis Soc. hum. litt. Lundensis I, XIII + 384 pp. Lund, London, Oxford, Paris, Leipzig 1920. Mk. 90.—.

This work is to be considered as a valuable supplement to GINZEL's "Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie", in as much the author of the above quoted book attached more importance to the account of time as in use among the primitive races. Thus NILSSON's book constitutes a rich source of information for the ethnologist.

In the first three chapters there is to be found the methode of counting the days and their parts, as well as of the seasons and the years. Further more we find an interesting chapter respecting the connection of the account of time with the movement of the celestial bodies, especially regarding the synodic month and its influence upon daily life, poetry and religion. Special attention is here attached to the semitic tribes. It is regrettable, however, that in the chapter concerning the first regulations of the calendar, there nothing has been said with respect to the Aztecs and the Mayas; and this the more, since Prof. SELER, besides his scientific studies on this matter, had published also a popular article containing that interesting question. — Finally there we find enumerated artificial periods according to feasts, fairs, particular events, as well as the duties of the calendarmaker. The index is a useful addition.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Sarfert E. *Kusae.* 1. Halbband: Allgemeiner Teil und materielle Kultur. 2. Halbband: Geistige Kultur. Ergebnisse der Hamburger Südsee-Expedition 1908—1910. Herausgegeben von G. THILENIUS. II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 4. 1. Halbband: XXVIII + 298 SS., 159 Abbildungen im Text, 1 farbige und 44 schwarze Tafeln und 3 Karten. 2. Halbband: XIV + 242 SS., 14 Abbildungen im Text, Groß-Oktav. L. FRIEDERICHSEN & Co. Hamburg 1919 bzw. 1920. Preis pro Band brosch. Mk. 60.—. Für Abnehmer der gesamten „Ergebnisse“ Mk. 48.— plus die üblichen Teuerungszuschläge.

In zwei stattlichen Halbbänden legt E. SARFERT eine Monographie über die kleinste, aber zugleich die schönste Insel (Gem of the Pacific) der Karolinen vor. Im Manuskript war die

Arbeit Ende 1913 bereits fertig, der Krieg unterbrach die Drucklegung, die dann erst im Jahre 1919 wieder aufgenommen und zu Ende geführt werden konnte. Der Weltkrieg hat Deutschland um seinen Kolonialbesitz gebracht und Kusae gehört nicht mehr Deutschland an. Trotzdem glaubt der Verfasser, daß das allgemein wissenschaftliche Interesse die Veröffentlichung dieser umfangreichen Monographie rechtfertige. Wir pflichten hier ganz dem Autor bei, sind ferner auch durchaus eins mit ihm, wenn er sagt: „Mag sie (die Monographie) nun gleichzeitig wenigstens im Reigen unserer übrigen umfangreichen Kolonialliteratur mit davon Zeugnis ablegen, mit welcher Selbstlosigkeit Deutschland auch die wissenschaftliche Erschließung seiner Kolonien betrieb.“

SARFERT, als Mitglied der „Hamburger Südsee-Expedition“, weilte im Frühjahr 1910 im ganzen drei Monate und drei Tage auf der Insel. Ein gewisser Zufall wollte es, daß etliche Wochen hindurch auch sämtliche übrigen Teilnehmer der Expedition auf Kusae sich aufhielten. Hieraus erklärt es sich, daß einzelne Teile der materiellen Kultur mit den Namen E. KRÄMER, A. KRÄMER und PAUL HAMBRUCH gezeichnet sind. Da die Insel seit zwei Generationen bereits unter starkem europäischen Einfluß steht — seit 1852 wirken daselbst Bostoner Missionäre — waren es hier wirklich schon „die letzten Minuten vor 12 Uhr“. Als Hauptquelle kamen nur noch wenige älteste Angehörige der Bevölkerung in Betracht. Eingehend wurden, wie der Autor betont, die älteren Aufnahmen und Darstellungen der Kultur von Kusae herangezogen, wie sie vorliegen einerseits von den Mitgliedern der beiden Entdeckungsexpeditionen DUPEREY und LÜTKE und anderseits von FINSCH. „Es ergab sich auch dabei die erfreuliche Tatsache weitestgehender Übereinstimmung zwischen der modernen Aufnahme und der alten Darstellung.“ Indes, so hebt der Verfasser ferner noch hervor, vollständig erschöpfend ist auch diese Kulturdarstellung nicht, im besonderen das Gebiet der Religion weist noch klaffende Lücken auf.

Den beiden Halbbänden entspricht die große Aufteilung des Stoffes, der erste bietet wesentlich die materielle, der zweite die geistige Kultur. Die Einwohnerzahl von Kusae betrug 1850 etwa 1500. In den folgenden 30 Jahren schmolz sie zusammen bis auf weniger als 200 Köpfe. Dieser rapide Rückgang steht auf Konto des scheußlichen Trio, wie der Autor sich ausdrückt, von Syphilis, sexueller Ausschweifung und Alkohol. Seit 1880 hat, namentlich auch infolge des Missionseinflusses, die Zahl sich wieder etwas gehoben.

Im einzelnen nun näher auf die reiche Fülle des Tatsachenmaterials einzugehen, das SARFERT zur materiellen und geistigen Kultur der Bewohner von Kusae darbietet, würde hier zu weit führen. Eines nur, die Soziologie der Kusaer, sei kurz gestreift. Die einschlägigen Darlegungen im zweiten Halbband halten wir für besonders wertvoll. Wie es scheint, ist es dem Verfasser unter Aufbietung von viel Umsicht und Mühe gelungen, die Struktur der ehemaligen soziologischen und sozialen Verhältnisse in wesentlicher Vollständigkeit noch bloßzulegen, eine um so dankenswertere Leistung, da für die Eruierung dieser Dinge der letzte Augenblick ja fast schon gekommen war.

SARFERT unterscheidet bei den Kusaern zunächst zwei soziale Gruppen: 1. die *sōu* und 2. die *šūf*. In den ersteren ist nach dem Verfasser die Familie im engeren Sinne zu sehen. Besser sagte man hier vielleicht „Großfamilie“; die Erklärung nämlich, die SARFERT gibt, offenbart, daß *sōu* nicht die Einzelfamilie, sondern das, was man in der Ethnologie allgemein mit Großfamilie (Großeltern, Eltern, Kinder und sämtliche Angeheirateten) bezeichnet, umschließt. Demgegenüber sind unter *šūf* große Verwandtschaftsgruppen zu verstehen, in welche die Bevölkerung zerfällt. Die Kusaer haben vier Haupt-*šūf*. Die ursprüngliche Mutterfolge dieser *šūf* ist deutlich. Diese Haupt-*šūf* zerfallen dann wieder in eine Anzahl von Unter-*šūf*. Die Unter-*šūf* erscheinen als exogam, die Haupt-*šūf* indes nicht. Von den Untergruppen wird es besonders klar, daß sie ehemals Totemgruppen waren, für 16 von 18 stellt SARFERT das Totem (fast ausschließlich Totemtiere) noch fest. Hält man zu allem diesem noch hinzu, was SARFERT zur ausgeprägten ständischen Gliederung der Bevölkerung von Kusae berichtet, dann springt in die Augen, mit welcher Art Kulturgebilde man es hier letzten Endes zu tun hat. Es ist deutlich eine Mischung, die sich vornehmlich aus drei Komponenten zusammensetzt. Die Grundlage wird gebildet von einer Vereinigung bereits aus mutterrechtlicher und totemistischer Kultur: die vier Haupt-*šūf* mit ihren Unter-*šūf* erscheinen als eine Art Phratrien, wie sie auch sonst in mutterrechtlich-totemistischen Mischungsgebieten (Australien, Melanesien, Nordamerika usw.) längst als solche bekannt sind. Die Hauptgruppen sind ursprünglich exogame Heiratsklassen

(die mutterrechtliche Zweiklassenkultur [nach GRÄBER-FOY], die exogam-mutterrechtliche Kultur [nach P. SCHMIDT]), während die Untergruppen ehemalige Totemklans totemistischer Kultur (exogam-vaterrechtliche Kultur nach P. SCHMIDT) repräsentieren. Beim Zusammentreten beider Kulturen haben also die Klassen die Clans in sich aufgenommen. Diese beiden Kulturen nun besitzen von Haus aus ein noch „demokratisches“ Gepräge — und sie ändern sich in dieser Hinsicht auch nach ihrer Mischung nicht. Die Kusae-Kultur kehrt aber eine starke aristokratische Prägung hervor, sie spricht sich vor allem aus in der schon erwähnten ständischen Gliederung (Königtum, Adel und gemeines Volk). SARFERT glaubt die Erklärung für diese Entwicklung in lokalwirtschaftlichen Bedingungen suchen zu sollen. Daß die örtlichen Verhältnisse auch nach dieser Richtung irgendwie gewirkt haben, wird zweifellos richtig sein, aber das System als solches wird damit gewiß nicht hinreichend aufgehellt. Wir stehen hier beim dritten grundlegenden Element der Kusae-Kultur. Es ist eine neue von außen kommende herrschaftlich organisierte Kultur- und Völkerschicht (die der Polynesier) gewesen, die jenes System auch nach Kusae verpflanzte. P. SCHMIDT bringt, wie das besonders im dritten Band von „Der Mensch aller Zeiten“ demnächst ausführlicher zu lesen sein wird, den aristokratischen Charakter dieser Kultur in einen ursprünglichen Zusammenhang mit der Kultur des viehzüchterischen Nomadismus in Asien. Die ganze Wirtschaftsentwicklung besonders prädestinierte und gestaltete die Angehörigen dieser Kultur zu Herrenvölkern.

Wie in diesem Punkte, so wird unseres Erachtens die vergleichende kulturhistorische Forschung auch in einigen anderen noch von Deutungen abweichen, wie SARFERT sie bereits versucht hat. Aber das tut dem Werte der Darlegung des Tatsachenmaterials als solcher natürlich keinerlei Eintrag. Dieses war zunächst das Notwendigste und Wichtigste, der Verfasser hat damit der ethnologischen Wissenschaft eine hochwertvolle Arbeit geschenkt, wofür ihm viel Dank und Anerkennung gebührt.

P. WILHELM KOPPERS, S. V. D.

Eberharter A. *Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer.* Mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. Alttestamentliche Abhandlungen (Herausgeber Prof. Dr. J. NIKEL), Bd. V, Heft 1/2, X+205 SS., Oktav. ASCHENDORFF'sche Verlagsbuchhandl. Münster i. W. 1914. Geh. Mk. 5.60.

Die Besprechung dieser 1914 bereits publizierten Arbeit könnte als etwas verspätet erscheinen. Indes das Buch ist wohl bedeutungsvoll genug, auch jetzt nach der in den Zeitverhältnissen begründeten unliebsamen Verspätung auf dasselbe noch zurückzukommen.

Über Veranlassung und Zweck dieser Studie belehrt das Vorwort wie folgt: „Die vorliegende Abhandlung ist veranlaßt durch die Schrift von TH. ENGERT über: ‚Ehe und Familienrecht der Hebräer‘ (München 1905). ENGERT war bemüht, diesen Gegenstand in die Beleuchtung der ethnologischen Forschung zu rücken, hat aber die hierauf bezugnehmende Literatur sehr einseitig im Sinne der evolutionistischen Schule verwertet.“ Und: „Der Zweck dieser Schrift ist nur, zu zeigen, daß die Anwendung der evolutionistischen Grundsätze auf das gesellschaftliche Leben der Hebräer hinfällig ist.“

Wie bekannt, gewannen besonders die evolutionistischen Theorien der Urzeitlichkeit von Promiskuität und Mutterrecht, und zwar vor allem in der Prägung, die BACHOFEN und MORGAN ihnen gegeben, die größte Verbreitung. Wie viele andere vor ihm, so glaubte auch ENGERT jene Theorien bei dem kultur und religionsgeschichtlich so einzig bedeutungsvollen Volke der Hebräer, den Trägern des Alten Testaments, bewahrheitet zu finden. EBERHARTER nimmt Stellung gegen diese Thesen, lehnt sie als unbegründet ab, einerseits vom Standpunkt einer objektiveren exakteren, nicht evolutionistischen Ethnologie und andererseits auf Grund einer nüchternen kritischen Analyse jener Texte des Alten Testaments, wo anfängliche Promiskuität bzw. anfängliches Mutterrecht der Hebräer seinen Ausdruck gefunden haben sollte.

Im ersten Sinne besonders, vom ethnologischen Fachstandpunkte aus gesprochen, ist hervorzuheben, daß der Verfasser sich seiner Aufgabe im großen und ganzen in einer vorzüglichen Weise entledigt hat. Es ist aller Anerkennung wert, wie er, von Haus aus nicht Ethnologe, in die einschlägige ethnologische und soziologische Literatur sich hineingearbeitet und, was mehr noch besagen will, mit welch richtigem Blick und gesundem Urteil er durch-

gehends diese Dinge behandelt hat. Mittlerweile hat die neuere, die kulturhistorische Ethnologie — EBERHARTER benutzt zum Teil schon ihre Resultate — noch weitere Bestätigungen für ihre Hauptthese erbracht, daß von einem Stadium urzeitlicher Promiskuität und urzeitlichen Mutterrechtes weder bei den Völkern im allgemeinen noch bei den Hebräern im besonderen die Rede sein könne. Der bezügliche gegenwärtige Stand der Dinge läßt sich kurz skizzieren wie folgt: Von Völkern mit allgemeiner Promiskuität der Geschlechter weiß die exakte Ethnologie nichts. Am wenigsten aber kennen oder üben die ethnologischen Völker, bei denen wir doch die „urzeitlichen“ Zustände zu allernächst suchen müssen, einen unterschiedslosen Geschlechtsverkehr. Im Gegenteil; diese Primitivsten der Menschheit gerade erweisen sich durchwegs als typische Monogamisten. Ebenso wenig kann die Ethnologie von heute die Urzeitlichkeit des Mutterrechtes bestätigen. Was man nach jenen Theorien nicht erwarten sollte: die Urzeit erscheint allgemein als normal vaterrechtlich. Demgegenüber tritt das Mutterrecht erst in einer bestimmten späteren Schicht auf, in jener Fortentwicklung nämlich von der Urzeit her, die den ersten von der Frau erfundenen Ackerbau (Hackbau) pflegte. In diesen bestimmten ökonomischen Verhältnissen liegt eben deutlich der Grund für die Entwicklung der Mutterrechtserscheinung innerhalb der Menschheit überhaupt beschlossen. Bricht somit jenes evolutionistische Theoriengebäude im Lichte der exakten völkerkundlichen Tatsachen vollständig in sich zusammen, so tut also EBERHARTER recht daran, wenn er eine Anwendung derselben Konstruktionen auf das Volk der Hebräer mit aller Entschiedenheit ablehnt.

Unsere prinzipielle Zustimmung zu EBERHARTER's Buch und Beweismführung soll nun aber nicht besagen, daß sich im einzelnen vom ethnologischen Standpunkte aus nichts daran aussetzen ließe. Nein, es sind immer etliche Partien, die bei einer etwaigen Neuauflage eine ethnologische Vertiefung wohl vertragen könnten. Einige von den hiehergehörigen Punkten, die dem Referenten bei der Lektüre des Werkes aufgefallen sind, seien namhaft gemacht. Zunächst sind die Erörterungen, die der Verfasser auf S. 133 über das Wesen des Totemismus anstellt, nicht völlig zutreffend. Besonders trifft nicht zu, daß die Erscheinung des Totemismus von Haus aus religiösen Charakter besitzt. Bei einem der besten Kenner des Totemismus, bei FRAZER, der früher selbst jener Auffassung war, hätte er schon die neuere Erkenntnis, daß Totemismus ursprünglich eigentlich nichts mit Religion zu tun hat, finden können. Auf S. 131 meint EBERHARTER mit DARGUN, daß die Frage über Exogamie und Endogamie noch nicht spruchreif sei, weil das notwendige Material hierüber noch nicht gesammelt wurde. Hier ist zu bemerken, daß die neuzeitliche Forschungsarbeit doch immerhin schon ein beträchtliches Material zu dieser Frage beigebracht hat und daß die kulturhistorische Schule, vor allem FR. GRÄBNER und P. SCHMIDT, auch theoretisch-vergleichend über Eigenart und historischen Entwicklungsgang dieser Erscheinungen schon ziemlich viel Licht verbreiten konnte. In bezug auf die Sklaverei schreibt EBERHARTER (S. 190), daß sie uralte sei. Der Ausdruck „uralte“ ist hier zum mindesten *cum grano salis* zu nehmen. Die historische Ethnologie findet nämlich, daß sowohl die eigentliche Urzeit als auch die ersten von der Urkultur ausgehenden kulturellen Fortentwicklungen die Sklaverei noch nicht kennen. Als erste und eigentliche Heimat der Sklaverei erscheint erst eine Kulturmischung, und zwar die Mischung von Hirtenstämmen mit Ackerbau- bzw. mit Handwerkvölkern.

Das Moment der Kulturmischung, das wir hiemit berührt haben, bringt uns auf eine weitere Modifizierung, die uns für EBERHARTER's Buch notwendig erscheint. Eine kritische Exegese jener alttestamentlichen Texte, in denen man Andeutungen von urzeitlicher Promiskuität, von urzeitlichem Mutterrecht usw. zu finden wähnte, führt EBERHARTER zur Ablehnung all dieser sogenannten Indizien. Wir zweifeln nicht daran, daß der Autor hier in diesem und in jenem Falle über das Ziel hinausschießt. Er rechnet da nicht, wie bereits angedeutet wurde, mit eventuellen Kulturmischungen. In der Tat, die von Haus aus viehzüchtenden Semiten, die Hebräer mit eingeschlossen, erweisen sich in den uns erreichbaren Stadien ihrer Entwicklung mehr und mehr als stark beeinflusst von ganz anders gearteten Kulturen. Diese Einflüsse gehen einesteils von mutterrechtlicher Ackerbaukultur und andernteils auch von der Kultur des totemistischen Vaterrechtes aus. EBERHARTER hat gewiß recht, wenn er sich weigert, in Dingen wie Levirat, Dienststehe, Kaufehe, Tempelprostitution, Ištar-Astarte-Kult u. ä. einen Beweis dafür zu erblicken, daß die Hebräer als solche einmal der Promiskuität huldigten oder reine Mutterrechtler waren. Aber andererseits ist es verfehlt, diese Erscheinungen nicht als Indizien

des Mutterrechtes überhaupt gelten zu lassen. Sie sind auf Grund der gesamtethnologischen Forschung von heute ohne Frage derartige Indizien und sie zeigen für Hebräer-Semiten jedenfalls eine mehr oder minder starke Beeinflussung von seiten mutterrechtlicher Kultur an. Um die hier vorwaltende Art der Beeinflussung noch näherhin zu erläutern, sei beispielsweise an das Phänomen der Beschneidung erinnert, die zwar als solche von Haus aus nicht der mutterrechtlichen, sondern der totemistischen Kultur eigentümlich ist. Von dieser letzteren aus hat sie dann ihren Weg zu einem Großteil der semitischen Völker, nicht alle Semiten kannten die Beschneidung, gefunden.

Wir lassen es mit dem Gesagten bewenden sein. Wir denken, es ist daraus klar geworden, wie speziell vom Standpunkte der neueren kulturhistorischen Ethnologie aus EBERHARTER's Buch sich in seinen Darstellungen erweitern und in seinen Beweisführungen vertiefen läßt. Ferner glauben wir, daß die gemachten Bemerkungen es auch wenigstens anzudeuten vermögen, daß und wie die alttestamentliche Exegese in der Lage ist, von einer exakten völkerkundlichen Forschung zu profitieren. Im ganzen genommen repräsentiert die EBERHARTER'sche Arbeit einen erfreulichen und verheißungsvollen Anfang nach dieser Richtung hin.

Hesse R. *Abstammungslehre und Darwinismus.* 4. A. TEUBNER: „Aus Natur und Geisteswelt.“

Das Büchlein ist zur Einführung in die Probleme der modernen Abstammungslehre sehr brauchbar. Aus Vorträgen, die der Verfasser auf der Stuttgarter Volkshochschule vor Jahren gehalten, hervorgegangen, hat es sich die Vorteile des gesprochenen Wortes gewahrt: eine angenehme Volkstümlichkeit und frische Lebendigkeit in der Darstellung. Besondere Vorkenntnisse aus den Naturwissenschaften werden nicht vorausgesetzt. Auch wird aus dem wissenschaftlichen Apparat der Deszendenz-Theorie nur das Wichtigste und dem Verständnis Zugänglichste geschickt herausgegriffen.

Nach einem einleitenden Kapitel über die geschichtliche Entwicklung der Abstammungslehre geht der Verfasser an die vier Hauptgruppen von Beweisen, nämlich aus dem Gebiete:

1. Der Anatomie,
2. der Entwicklungslehre,
3. der Paläontologie und
4. der Tiergeographie.

Im folgenden Kapitel wird auch der Mensch in die tierische Abstammungsreihe mit eingegriffen. Es schließt sich an eine Besprechung und kritische Beurteilung der Darwin'schen Lehre über die natürliche Zuchtwahl und den Kampf ums Dasein. Der Vererbbarkeit der Eigenschaften ist ein ferner Kapitel gewidmet. Sodann werden die Hauptursachen für die Veränderung der lebenden Wesen aufgeführt: Klima, Nahrung, Gebrauch und Nichtgebrauch, sowie Korrelation der Organe, und schließlich auf die Wichtigkeit der Isolation für die Artspaltung hingewiesen. Im Schlußwort sucht der Verfasser den Ursprung des Lebens auf unserer Erde durch Erzeugung und Zufall begreiflich zu machen, was natürlich keine wissenschaftliche Erklärung, sondern fast das Gegenteil davon, mindestens aber ein Verzicht darauf ist.

Es muß anerkannt werden, daß der Verfasser sich bemüht, objektiv kritisch sein Thema zu behandeln, und daß er sich nicht scheut, auf einige schwache Stellen in den Beweisen für die Entwicklungstheorie hinzuweisen. Die Zeit ist noch nicht lange vorbei, wo der Glaube an die Allgewalt der natürlichen Zuchtwahl so siegesfroh auftrat, daß jeder Zweifel daran als Rückständigkeit gebrandmarkt wurde. Heute aber wagt ein Biologe erster Größe, OSKAR HERTWIG, ein dickes Buch zu schreiben: „Das Werden der Organismen: Zur Widerlegung von Darwin's Zufallstheorie durch das Gesetz in der Entwicklung.“

Einige Ausfälle auf die christliche Weltauffassung hätten unterlassen werden können.

P. FR. FILLA, S. V. D. — Breslau.

Arnaudoff M. *Die bulgarischen Festbräuche.* Verlag von J. PARLANOFF in Leipzig 1917.

Das Büchlein dürfte mit seinem vielseitigen Material dem Ethnologen einzelne neue Zusammenhänge des unteren Donaugebietes mit dem Innern Asiens erschließen helfen. Die Verknüpfung der meisten unter den beschriebenen Festbräuchen mit kirchlichen Feiertagen hat den ursprünglichen Sinn derselben abgeschwächt, aber fast nirgends ganz ausgelöscht.

Die Bräuche der Weihnachtszeit sollen in erster Linie Einfluß auf die Ernte und die Vermehrung des Viehstandes nehmen. An Fastnacht spielt das Feuer die Hauptrolle. Am Tage des hl. Georg sollen die Schafherden geschützt werden. Hier findet sich ein Brauch, der einen völlig fremden Charakter trägt und der den Bulgaren mit den Semiten gemeinsam ist: das Schlachten eines Lammes und die Bestreichung der oberen und unteren Türschwelle mit dessen Blut. Es wäre sehr interessant, die Zeit und den Weg kennen zu lernen, die, vielleicht nur einen kleinen Teil des Bulgarenvolkes mit den Südsemiten verknüpfen.

Das St. Germanfest (25. Mai) steht mit alten Zauberriten gegen Dürre und Hagel in Verbindung. In der Woche vor Pfingsten tanzt eine Art Zaubererinnung zur Erzielung von Krankenheilungen. Ein wenig mit dieser Innung dürften die Feuertänzer verwandt sein. Die letzteren „sind zu gleicher Zeit Propheten, Ärzte und Hexenmeister“.

Von bedeutsamen Einzelheiten mögen erwähnt sein, zunächst die Wertschätzung des Siebes und des Besens und die Verwendung des Weizens als segensbringendes Zaubermittel. Gewisse Gruppen, die sich in der Neujaarszeit befanden, bleiben straffrei, selbst wenn Menschenleben verloren gehen (Nomadenbrauch?). Schlecht entwickelte menschliche Glieder, Bäume usw. werden mit der Axt bedroht, um sie zu kräftigen, ein Zaubermittel, das nahe verwandt ist mit einem Brauche im westlichen China.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Meyer Karl H. *Die Fahrt des Athanasius Nikitin über die drei Meere.* (Reise eines russischen Kaufmannes nach Ostindien 1466—1472.) Mit einer Kartenskizze. 47 SS. Historia-Verlag PAUL SCHRAEPLER, Leipzig 1920. Preis Mk. 5.— mit Zuschlag.

Die Bedeutung des hier übersetzten Berichtes ist daraus ersichtlich, daß er, wenn auch zweiten Ranges, für Indien im 15. Jahrhundert nur zwei Konkurrenten neben sich hat: *de Conti* und *Vasco de Gama*. Nicht wenige Bemerkungen des schlichten Kaufmannes beweisen seine Befähigung als Entdecker, leider hat er, widriger Umstände halber, kein richtiges Feld seiner Betätigung gefunden.

Die wachsende Wichtigkeit slawischer Studien wird dem Berichte seinen Leserkreis sichern, wie sie die Veranlassung zur Herausgabe bildete.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Aarne A., F. F. Kommunikations-No. 25. „Estnische Märchen- und Sagenvarianten.“ Verzeichnis der zu den Hurtischen Handschriftensammlungen gehörenden Aufzeichnungen mit der Unterstützung der Finnisch-Ugrischen Gesellschaft. Edited for the folklore Fellows by Johannes Bolte (Berlin), Kaarle Krohn (Helsinki), Axel Olrik (Kopenhagen), C. W. v. Sydow (Lund). Suomalaisen Tiedeskatelman Kustantama, 166 SS., Oktav, geb. Published by the Finnish Academy of Science, Helsinki 1919.

- F. F. Kommunikations-No. 28, 29. „Vergleichende Rätselforschungen.“ Vol. IV. Suomalaisen Tiedekakatemian Kustantama, Oktav, geb., 64 SS., Hamina 1920.
- F. F. Kommunikations-No. 27. „Vergleichende Rätselforschungen.“ Suomalaisen Tiedekakatemian Kustantama, Oktav, geb., 216 SS., Helsinki 1919.
- Achelis Th., Dr. „Die Religionen der Naturvölker im Umriß.“ Sammlung Götschen. Neudruck. 164 SS., Kleinoktav, geb. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co., Wien und Leipzig 1919.
- Adam L. „In Memoriam Josef Kohler.“ Sonderdruck aus „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“, XXXVIII Bd., 30 SS., Kleinoktav, geb. Ferd. Enke, Stuttgart.
- Ankermann B., Prof. Dr. „Die Lehre von Konvergenzen und die kulturgeschichtliche Methode in der Ethnologie.“
- Annandale N., D. Sc., F. A. S. B. Zoological Survey of India. „Opening Address in a Discussion on the Value of Bodily Measurements in Distinguishing Human Races.“ Separatum aus „The Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal“ (New Series), Vol. XVI, 1920, Nr. 3. Issued 5th October 1920. 41–56 SS.
- Ament W., Dr. „Die Seele des Kindes.“ Eine vergleichende Lebensgeschichte. Mit 44 Bildern und einer Vignette von Erich Heermann, 6. verbesserte Auflage, 95 SS., Kleinoktav, geb. „Kosmos“, Gesellschaft der Naturfreunde. Geschäftsstelle: Frankh'sche Verlagshandlung, Stuttgart 1919.
- Augusta de J. F. Fray. Miss. Apost. Cap. en Chile. „Diccionario Araucano-Espanol y Espanol-Araucano.“ Tom. sec. Espanol-Araucano. 414 SS., Oktav, geb., Tom. prim. Araucano-Espanol. 291 SS. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile 1918.
- Autran C. De l'école des hautes Études des Pensionnaires de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire. „Phéniciens: essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée. 146 SS., Großoktav, geb., Preis Francs 80.—. Paul Geuthner, 18, rue Jakob, Paris 1920.
- Barrolo J. A. P., O. S. A. Doctor en ciencias natural. „El Origen de la Raza Indígena de las Islas Carolinas.“ Trabajo presentado en el Congreso de las Ciencias de Sevilla celebrado durante los días de 11 de Mayo de 1917, 131 SS., Kleinoktav, geb. Imprenta del Asilo de Huérfanos del S. C. De Jesús, Calle de Juan Bravo 2, Madrid 1920.
- Beyer H. M. S. A. „Sobre un antiguo Vaso Mexicano en forma de Cabeza.“ (Mémoires de la Société „Alzate“, Tom. 35.) 81–90 SS.
- Bibolotti B. „Moseteno Vocabulary and Treasures.“ From an unpublished Manuscript in possession of Northwestern University Library. With an Introduction by Rudolph Schuller Formerly of the Musen Goeldi, Pará, Brazil. 189 SS., Oktav, geb.
- Blüher H. „Familie und Männerbund.“ 37 SS., Oktav, geb. Verlag „Der Neue Geist“, Leipzig.
- Boas F. „The Origin of Totemism.“ Reprinted from the American Anthropologist (N. S.) Vol. 19, No. 8, 810–826, Oktav, ungeb. July–Sept. 1916.
- Boman E. „Las Ruinas de Tinti en el Valle de Lerma“ (Provincia de Salta). Separat. aus „Anales del Museo Nacional de historia Natural de Buenos Aires“, Tom. XXVIII, 521–540 SS. Imprenta de Coni Hermanos, Buenos Aires 1916.
- „El Pugará de los Suaces.“ Una Fortaleza de los Antiguos Daiaguitas en el Departamento de Sana-gasta, Provincia de la Rioja (Republica Argentina). Separat. aus Physis. Tom. II, 136–145 SS., Oktav, ungeb. Imprenta de Coni Hermanos, Buenos Aires 1916.
- „Una Momia de Salinas Grandes“ (Puna de Jujuy). Publicado en los „Anales de la Sociedad Científica Argentina“. Tom. LXXXV, 94 SS. y siguientes. Oktav, ungeb. Imprenta y Casa Editora „Coni“, Buenos Aires 1918.
- „Encore l'homme tertiaire dans l'Amérique du Sud.“ Extrait du Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle série, tome XI, 1914–1919, 557–664 SS., Oktav, geb. Au Siège de la Société, Paris 1919.
- „Cementerio Indígena Vilugo (Mendoza) posterior a la conquista.“ (Anales del Museo de Historia Natural de Buenos Aires. Tom. XXX, 501–562 SS., con 16 Fig. y 2 láminas. Oktav, geb. Talleres Gráficos de Ministerio de Agricultura de la Nación. Buenos Aires 1920.
- Brandstetter B. „Architektonische Sprachverwandschaft in allen Erdteilen.“ Als Manuskript gedruckt. 28 SS., Oktav, ungeb., 1920.
- Bücher K. „Arbeit und Rhythmus.“ 5. Auflage mit 26 Abbildungen auf 14 Tafeln. 517 SS., Oktav, geb. Emanuel Reinicke, Leipzig 1919.
- Bürger O., Prof. „Chile als Land der Verheißung und Erfüllung für deutsche Auswanderer.“ Eine Landes- und Wirtschaftskunde mit einer Karte von Chile. 272 SS., Oktav, geb. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1920, Preis geh. Mk. 21.—; geb. Mk. 28.—.
- Canada F. J. „Chiloe y los Chilotos.“ (Trabajo publicado en los núms.) 7 a 14 de la „Revista Chilena de Historia y Geografía.“ 448 SS., Oktav, geb. Imprenta Universitaria, Santiago 1914.
- Consten H. „Weideplätze der Mongolen im Reiche der Chalda.“ In zwei Bänden. Bd. I mit 63 Tafeln und 1 Karte, 302 SS., Oktav, geb. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G., Berlin 1919.
- Cooper J. M. „Analytical and Critical Bibliographie of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory“ (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 63). 239 SS., Oktav, geb. Government Printing Office, Washington 1917.
- Czermak W. „Kordofanubische Studien.“ Separatdruck aus Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften in Wien. 177. Bd., 1. Abhandlung, Philosophisch-historische Klasse, 219 SS., Oktav, ungeb. In Kommission Alfred Hölder, Wien 1919.

- Devrient E. Hauptmann der deutschen Schutztruppe. „Vier Jahre unter den Kannibalen. Von 1914 bis zum Waffenstillstand unter deutscher Flagge im unerforschten Innern von Neuguinea.“ Mit 9 Abbildungen nach Handzeichnungen des Verfassers. 398 SS., Oktav, Preis geh. Mk. 30.—, geb. Mk. 40.—. Verlag August Scherl, G. m. b. H., Berlin.
- Edwards R. „La Isla de Pascua.“ 26 SS., Kleinoktav, geh. Imprenta de San José, Santiago de Chile 1918.
- Erkes E. Dr. „China.“ Perthes' Kleine Völker- und Länderkunde zum Gebrauch im praktischen Leben. 7. Bd., 168 SS., Oktav, geb. Verlag von Friedrich Andreas Perthes, A.-G., Gotha 1919.
- Fleischmann. „Josef Kohler zum Gedächtnis.“ Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Völkerrecht. Bd. XI, 15 SS.
- Fröbenius L. „Paideuma.“ Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. 125 SS., Oktav, geh., C. H. Beck, München 1921. Preis Mk. 17.—.
- Führer durch das Museum für Völkerkunde zu Leipzig. Mit 12 Tafeln und 5 Grundrissen. Herausgegeben von der Direktion. 3. Auflage, 20 SS., Kleinoktav, geh. Im Selbstverlag des Museums für Völkerkunde, Leipzig 1919. Preis Mk. 1.50.
- Gamillscheg E. „Olteneische Mundarten.“ Sonderdruck der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 190. Bd., 3. Abhandlung, 114 SS., Oktav, geb. Alfred Holder, Wien 1919.
- Gamio M. „Programa de la Direccion de Antropologia para el Estudio y Mejoramiento de las Poblaciones Religiosas de Republica.“ Segunda Edicion. 61 SS., Oktav, geh. Poder Ejecutivo Federal, Mexico 1919.
- Gasperment A., S. J. „Etudes de Chinois.“ Langue Mandarine. I. Grammaire. 146 SS., Oktav, geb. Imprimerie de la Mission Catholique, Sienhsin 1919.
- Gluffrida-Bugeri V. „I caratteri orniologici degl' Indonesiani.“ Estratto dall' Archivio per l'Antropologia e la Etnologia. Vol. XLVI, fasc. 3 4, 1916, 84 SS. Tipografia di Mariano Ricci, Firenze 1919.
- „Preteso ibridismo degli Australiani.“ Estratto dal Rend. della R. Accademia delle Scienze Fisiche et Matematiche di Napoli, Ser. 8, Vol. XXV, 1919, 6 SS. Tip. della Reale Accademia delle Scienze Fis. e Mat. Napoli 1919.
- „Un Problema Antropologico a proposito dei Dalmati.“ Estratto dall'Archivio per l'Antropologia et la Etnologia. Vol. XLVIII, 1919, 20 SS. Tip. di Mariano Ricci, Firenze 1920.
- Gottschalk W., Dr. phil. „Das Gelübde nach arabischer Auffassung.“ 185 SS., Oktav, ungeb. Verlag von Mayer & Müller, Berlin 1919.
- Grapow H., Dr. „Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen.“ Sonderabdruck aus „Der alte Orient.“ Gemeinsam verständliche Darstellungen herausg. von der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. U.), 21. Jahrg., Heft 1/2, 88 SS., Kleinoktav, geh. J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1920.
- Haerlant M., Prof. Dr. „Völkerkunde“, Dir. des Mus. f. Völkerkunde in Wien, II. Beschreibende Völkerkunde, 3. vermehrte und verbesserte Auflage mit 29 Abbildungen (Sammlung Götschen, Nr. 802), Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger de Gruyter & Co., 1920. Preis Mk. 2.10 und 100 prozentiger Verlegerteuerungszuschlag.
- Hartmann M., Prof. Dr. „Dichter der neuen Türkei.“ Urkunden und Untersuchungen zur Geistesentwicklung des heutigen Orients. Veröffentlichungen der deutschen Gesellschaft für Islamskunde, Heft 3, 128 SS. Herausgegeben von Prof. Dr. G. Kampffmeyer, Oktav, geb. Verlag „Der neue Orient“, Berlin 1919.
- Hatt G., Cand. mag. „Lapske Slaedformer.“ (Saertryk af Geografisk Tidsskrift, 22. Bd., Heft IV, 189—145 SS.), Großoktav, geh. 1918.
- „Mokkasiner.“ (Saertryk af Geografisk Tidsskrift, 22. Bd., Heft V, 172—182 SS.), Großoktav, geh., 1914.
- Hatt G., Dr. phil. „Agervandingen i Gudbrandsdalen.“ (Saertryk af Geografisk Tidsskrift, 23. Bd., Heft IV, 1915, 148—158 SS.) Großoktav, geh.
- Hatt-Demant E., „Muittalus Samid Birra.“ En Bog om Lapperne Liv. af den Svenske Lap Johan Turi. Trede Gennemsest Oplag mit 14 Tavlør. SS. A.-B. Nordiska Bokhandeln, Stockholm.
- „Med. Lapperne II. i Hojeldet. Lapperne ooh Deras Land. Skildringer ooh Studier Utgiva af Hjalmar Lundbohm. 208 SS., Oktav, geh. A.-B. Nordiska Bokhandeln 1913.
- Lappish Texas. Written by Johan Turi and Per Turi; With the Cooperation of K. B. Wiklund. (Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, Copenhagen, 7. Serie, Section tome IV, no. 2, 290 SS.), Oktav, geh. And. Fred. Host & Sohn, Kobenhavn 1920.
- Heepe M. „Die Komorendialekte Ngazidja, Nzwani und Mwali.“ Sonderabdruck aus „Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes“, Bd. XXIII, 164 SS., mit einer Kartentafel, Großoktav, geh. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1920.
- Hennemann F., Missionsbischof, Apostolischer Vikar von Kamerun. „Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Süd-Kameruns.“ Sonderabdruck aus dem Werke: „Ehrengabe deutscher Wissenschaft“, dargeboten von katholischen Gelehrten, herausgegeben von Franz Fellner, 12 SS., Kleinoktav, geh. Herder & Co., G. m. b. H., Freiburg i. Br. 1920.
- Herder'sche Verlagshandlung zu Freiburg in Br. Auswahlkatalog 1919. Mit einer Einführung: Zur Geschichte des Hauses Herder und 14 Tafeln. Mit Sach- und Verfasseregister. Großoktav, geh. (XII und 868 SS.), Mk. 2.60.
- Hernández-Pacheco y Hugo Obermaier. „La Mandibula Neandertaloide de Banolas. Comis. de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas. Instituto Nacional de Ciencias Fisico-Naturales. Junta

- pára Ampliación de Estudios é Investigaciones científicas. Oktav, 42 SS., geb. Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid 1915.
- Hestermann F., „Die Schreibweise der Pano-Vokabularen.“ Mit Benutzung von Angaben J. Capstrano de Abreu's und M. Said Ali Ida's. Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris, Nouvelle série, tome XI, 1914, 21—33 SS. Au siège de la Société 1914.
- Heymann E., Dr., Geh. Justizrat, „Josef Kohler zum Gedächtnis.“ Reden, gehalten über den am 8. August 1919 verstorbenen Dr. Jur. Dr. Ing. Josef Kohler. 47 SS., Kleinoktav, geh. R. V. Decker's Verlag, Berlin 1920.
- Hornbostel F. M. v. Berlin-Steglitz. Ch'ao-t'ien-tze. Eine chinesische Notation und ihre Ausführungen. Sonderabdruck aus dem Archiv für Musikwissenschaft. Fürstliches Institut für musikwissenschaftliche Forschung in E., Bückeburg, 477—498 SS., Großoktav, geh. Bückeburg-Leipzig 1919.
- Horneffer A., Dr., „Symbolik der Mysterienbünde.“ 221 SS., Oktav, ungeb. Verlag von Ernst Reinhardt, München 1916.
- Karsten B., „Studies in South American Anthropologist.“ I. Oeversigt av Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar, Bd. LXII, 1919—1920, todb B., no. 2, 282 SS., Oktav, geh. Helsingfors Centraltryckeri, Helsingfors 1920.
- „Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer.“ Drei Abhandlungen. Sonderabdruck aus: „Acta Academiae Aboensis.“ Humaniora 1:4. 104 SS., Oktav, geh. Abo Akademi, Abo 1920.
- „Contributions to the Sociologie of the Indian Tribes of Ecuador.“ Sonderabdruck aus: „Acta Academiae Aboensis. Humaniora I:3. 75 SS., Oktav, geh. Abo Akademis, Abo 1920.
- Kauczor D. Ph., Dr., „Die Bergnubische Sprache“ (Dialekt von Gebel Delen). Akademie der Wissenschaften in Wien, Sprachenkommission. 7 Bd., 861 SS., Oktav, geb. In Kommission Alfred Holder, Wien 1920.
- Kessler L., „Evangelische Glaubensgewisheit auf Grund von Lutherworten im Licht der vergleichenden Religionswissenschaft.“ 111 SS., Oktav, geh. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1920
- Kiesling H. v., „Rund um den Libanon.“ Friedliche Wanderungen während des Weltkrieges. 122 SS., Oktav, geh. Dietrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1920. Preis geh. Mk. 9.—, geb. Mk. 14.—.
- Kluge Th., „Beiträge zur Mingleischen Grammatik.“ 85 SS., Großoktav, geh. Verlag von W. Kohlhammer, Berlin, Stuttgart, Leipzig 1918. Preis Mk. 7.—.
- Kolk J. van de., „Bij de Oermenschen van Nederlandsch Zuid-Nieuw-Guinea.“ 204 SS. Uitgave der Indische Missie-Vereeniging. Oktav, geb. Verkrijgbaar bij den Secretaris, Mgr. M. J. D. Claessens, Putstraat A. 293, Sittard; en het Missiehuis v. H. Hart, Bred. Weg. Tilburg.
- Krämer A., Dr. Prof., „Palau Abt. III. Siedlungen, Bezirke, Dörfer, Verfassung. Abt. IV. Demographie, Anthropologie, Sprache. Aus „Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910“. Herausgegeben von Prof. Dr. G. Thilenius II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 8, 2 Teilbände (Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung). Mit 4 farbigen und 16 Lichtdrucktafeln, 57 Abbildungen im Text nebst 50 Dorfplänen u. 11 Almentafeln, 867 SS., Großoktav L. Friederichsen & Co., Hamburg 1919.
- Krueger F., Dr., „Die Ursprünge der Metapher.“ Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für Psychologie zu Leipzig. Nr. 4, Heft 8. H. Werner, Arbeiten zur Entwicklungspsychologie. 234 SS., Oktav. W. Engelmann, Leipzig 1918. Preis geh. Mk. 14.— und 50 prozentiger Teuerungszuschlag und 20 Prozent Sort.
- Lach B., Dr., „Vorläufiger Bericht über die im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften erfolgte Aufnahme der Gesänge russischer Kriegsgefangener im August bis Oktober 1917“ (Sitzungsbericht, 199 Bd., 8. Abhandlung). 47. Mitteilung der Phonogramm-Arch. Kommission Alfred Holder, Wien 1918.
- Lasbax E., „Le Problème du Mal.“ Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. 441 SS., Oktav, geh. Libr. F. Alcan, 106 Boulevard St. Germain, Paris. VI, 1919.
- Latschan E. E., „Costumbres Mortuarias des los Indios de Chile y otras partes de America.“ 841 SS., Oktav, geh. Soc. Impr. Lit., „Barcelona“, Santiago-Valparaíso 1915.
- „Los Elementos Indígenas de la Raza Chilena“ (De la Revista de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía, tom. IV). 29 SS., Oktav, geh. Impr. Universitaria, Santiago de Chile, 1912.
- „Los Chancos de las costas de Chile.“ 65 SS., Oktav, geh. Impr. Cervantes Santiago de Chile, 1910.
- Laufer B., Chinese Clay Figures, Part I. Prolegomena on the history of defensive armor. Field Museum of Natural History Publication, 177 SS. Anthropological Series. Vol. XIII, no. 2, 64 Plates and 55 Text-Figures. 915 SS., Oktav, geh. The Mrs. T. B. Blackstone Expedition, Chicago 1914.
- Lehmann W., Dr., „Zentral-Amerika.“ I. Teil. Die Sprachen Zentral-Amerikas. Herausgegeben im Auftrage der Generalverwaltung der Museen zu Berlin in 2 Bänden. I. Band mit einer Sprachenkarte. 595 SS., Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G., Berlin 1920.
- Lehmann-Nitsche E., „El Grupo Lingüístico Alakaluf de los canales Magallánicos.“ Sonderabdruck aus „Revista del Museo de la Plata“, tom. XXV, 15—89 SS., Oktav, geh. Impr. y Casa Editorial „Coni“, Buenos Aires 1920.
- „El Diluvio.“ Según los Araucanos de la Pampa. (Mitología Sudamericana. I.) Universidad Nacional de la Plata. „Revista del Museo de la Plata“, tom. XXIV, seg. parte; tom. IX, seg. parte, 29—82 SS., Impr. de José Tragant, Buenos Aires 1918.
- „La Cosmogonia según los Fueleche de la Patagonia. (Mitología Sudamericana II.) Universidad Nacional de la Plata. Sonderabdruck aus „Revista del Museo de la Plata“, tom. XXIV, seg. parte, 182—204, Oktav, ungeb. Impr. José Tragant, Buenos Aires 1919.

- „La Marea Alta según los Puelche de la Patagonia. (Mitologia Sudamericana III) Universidad Nacional de la Plata. Sonderabdruck aus „Revista del Museo de la Plata“, tom. XXIV, 206–209 SS., Oktav, ungeb. José Tragant, Buenos Aires 1919.
- Lemens L., Dr. P., O. F. M. „Die Heidenmissionen des Spätmittelalters.“ Festschrift zum siebenhundert-jährigen Jubiläum der Franziskanermissionen (1219–1919). Franziskanische Studien, herausgegeben von Mitgliedern des Franziskanerordens. 5. Beiheft mit 2 Karten 112 SS., Oktav, geb. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1919.
- Linschoten Vereeniging. Elde Jaarverslag 1918, Lijst der Uitgaven. Naamlijst der Leden op 1 Januari 1919, 21 SS., Kleinoktav, geb. Secretariat s'Gravenhage, Lange Voorhout 9.
- Lowie R. H. „Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship.“ (Reprinted from the American Anthropologist, Vol. 17, no. 2, April June 1915, 223–259 SS., Oktav, geb.
- „Oral Tradition and History.“ (Reprinted from the Journal of American Folk-Lore, Vol. XXX, no. CXVI, April-June 1917, 161–167, Kleinoktav, geb.
- „Historical and Sociological Interpretations of Kinship Terminologies.“ (Extract from the Holmes Anniversary Volume.) 258–300 SS., geb. Washington 1920.
- Familie und Sib.“ (Reprinted from the American Anthropologist, Vol. 21, no. 1. Jan.-March. 1918). 98–40 SS., Kleinoktav, geb.
- „The Matrilineal Complex.“ (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 16, no. 2, March 29. 1919.) 29–45 SS., Oktav, geb.
- „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.“ Vol. XI, Part. XIII, Plains Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary (The American Museum of Natural History. 832–1081 SS.), Oktav, geb. Published by order of the Trustees, New-York 1918.
- „Notes on the social Organization and Customs of the Maudan, Hidatsa, and Crow Indians.“ „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. XXI, Part I. The American Museum of Natural History, 1–69 SS., Oktav, geb. Published by order of the Trustees, New-York 1917.
- „Myths and Traditions of the Crow Indians.“ Anthr. Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XXV, Part I, Oktav, geb., 6–308 SS. Publ. by Order of the Trustees, New-York 1918.
- „The Kinship Systems of the Crow and Hidatsa.“ Extract from Proceedings of the Nineteenth International Congress of Americanists, Washington Dec. 1915, 340–343 SS., Oktav, geb., Washington, D. C. 1917.
- „Theoretical Ethnology“ (American Museum of Natural History). Reprinted from the Psychological Bulletin, Okt. 1916, Vol. XIII, no. 10, 399–400 SS.
- „Edward B. Tylor.“ Reprinted from the American Anthropologist, Vol. 19, no. 2, April-June 1917, 263–269. American Museum of Natural History, New-York City.
- Magallanes M. M. „El Gamino del Juca.“ (De la Revista de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía, tom. III.) 37 SS., Oktav, geb. Impr. Universitaria, Santiago de Chile 1912.
- Marcuse M., Dr. Abhandlungen aus dem Gebiete der Sexualforschung. Herausgegeben im Auftrage der Ges. f. Sexualforschung. Die Prostitution bei den gelben Völkern. Von Privatdozent Dr. E. Schultze in Leipzig. 46 SS., Bd. I, Jhrg. 1919/1919, Heft 2, Oktav, geb. Verlag A. Marcus & Co., E. Webers, Bonn.
- Martínez E. „Vocabulario de la Lengua Rapa-Nui, Isla de Pascua.“ (Edición especial del Instituto Central Meteorológico y Geofísico de Chile, 45 SS., Oktav, geb. Sección Impr. del Instit. Meteorológico 1918.
- Matsuura A. „The Shell-Mounds of Ogido in Riu-Kiu.“ Papers of the Anthropological Institute, College of Science, Imperial University of Tokyo. No. 8, Sept. 1920. With 10 Plates and 15 textfig. (Titelblatt ganz in japanischer Sprache). 70 SS., Oktav, geb.
- Meissner B. „Babylonien und Assyrien.“ 1 Band mit 138 Textabbildungen, 228 Tafelabbildungen und 1 Karte. Kulturgeschichtliche Bibliothek, herausgegeben von W. Foy, I. Reihe: Ethnologische Bibl. mit Einschluß der altorientalischen Kulturgeschichte. 466 SS. Oktav, geb. Karl Winter's Universitäts-Buchhandlung, Heidelberg 1920, Preis Mk. 82.—.
- Meyer K. H. „Die Fahrt des Athanasius Nikitin über die drei Meere.“ Reise eines russischen Kaufmannes nach Ostindien 1466–1472. Aus Quellen und Aufzeichnungen zur russischen Geschichte von K. Stählin. 47 SS., Oktav, geb. Historia-Verlag, Paul Schraepfer. Leipzig. Preis Mk. 3.—.
- Milanesio D., SS. „Etimologia Arancana.“ Hermosa Colección de los mil y tantos términos del antiguo Mapuche. Obra utilísima a los habitantes de la Patagonia, de Chile y de la Argentina. Sec. Edit. 97 SS., Kleinoktav, geb. Impr. „San Martín“, Alsina 459. Buenos Aires 1918.
- Miller K. „Itineraria Romana.“ Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt. Mit 317 Kartenskizzen und Textbildern. 392 SS. Oktav, geb. Verlag von Strecker & Schröder, Stuttgart 1918.
- Montandon G., Dr. „La Généalogie des instruments de musique et les cycles de civilisation.“ Etude suivie du catalogue des instruments de musique du Musée ethnographique de Genève avec 174 fig. et 4 cart. Archives suisses d'Anthropologie générale publiées par l'Institut Suisse d'Anthropologie générale (Anthropologie, Archéologie, Ethnographie), tom. III, no. 1 (1919), 1–121 SS. Alb. Kundig, Éditeur, Genève.
- Muckermann H., S. J. „Die Erbliehkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk.“ (Flugschriften der „Stimmen der Zeit“), herausgegeben von der Schriftleitung, 11. Heft, 2. Auflage 6.–12. Tausend. 24 SS., Kleinoktav, geb. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1920.

- Müller F. „Konstitutionen und Individualität.“ Rektorat-Antrittsrede, gehalten im Wintersemester 1919 a. d. Universität München. 16 SS. Oktav, geh. J. Lindanersche Universitäts-Buchhandlung (Schöpping), München 1920. Preis Mk. 1.20.
- Neubert M. „Die Dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen.“ Das prähistorische Eröffnungstück zur indogermanischen Weltgeschichte. Mit Tabellen und Karten, 128 SS., Oktav, geh. Eigener Verlag des Verfassers. Auslieferung für den Buchhandel: Koch, Neff & Oetinger, Stuttgart 1920.
- Nieuwenhuis A. W. „De Mensch in de Wereldijkheid.“ Zijne Keuleer in den Heidschen Godsdienst. Rede, uitgesproken ter Herdenking van den 345 sten Dies natalis der Universiteit te Leiden op 9 Februari 1920. 36 SS., Oktav, geh. Boekhandel en Drukkerij v. H. E. J. Brill, Leiden 1920.
- Nilsson M. P. „Primitive Time-Reckoning. A Study in the Origins and first Development of the art of counting time among the Early Culture Peoples. Acta societatis humaniorum litterarum Ludensis. I. 384 SS., Oktav, geh. Otto Harrassowitz, Leipzig 1920. Preis Mk. 80.— und 200 Prozent Teuerungszuschlag.
- Nordenskiöld E. „The Changes in the material culture of two Indian tribes under the influence of New Surroundings.“ Comparative ethnographical studies. 2. 245 SS., Oktav, geh. Elanders Bortryckeri Aktiebolag, Göteborg 1920.
- Oberhammer E., Prof. „Der Krieg und die Wissenschaft.“ Sonderabdruck aus der Nummer vom 4. April 1915 des „Fremden-Blatt“, Kleinoktav, Wien 1915.
- „Die Balkanvölker.“ Vorträge des Vereines zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse in Wien, 57. Jahrgang, Heft 11, 72 SS., Kleinoktav. W. Braumüller, Wien 1917.
- „Veröffentlichte Schriften 1891—1919, 17 SS. Schüler's Buchdruckerei und Verlag, Wien, XIX. Döbbling Hauptstraße 8. 1919.
- „Der Name Turjan.“ Sonderabdruck aus „Zeitschrift für Osteuropäische, Vorder- und Innerasiatische Studien. Anzeiger der ungarisch-orientalischen Kulturzentrale (Turanische Gesellschaft). 194—203 SS., Oktav, ungeh. K. W. Hiersemann, Leipzig, April 1918.
- Obermaler H. „Trampas cuaternarias para espiritus malignos.“ Extracto del Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural. Tome XVIII, 162—169 SS. Madrid 1918.
- „La Cueva del Buxu (Asturias). Com. de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, 43 SS., Oktav, ungeh. Museo Nacional de ciencias Naturales, Madrid 1918.
- „Yacimiento Prehistórico de las Carolinas (Madrid).“ Comis. de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, Mem. no. 16. Junta para ampliación de Estudios e investigaciones científicas. 85 SS., Oktav, ungeh. Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid (Hipódromo) 1917.
- „El Hombre Fósil.“ Comis. de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas. Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas. Mem. no. 9. 397 SS., Oktav, ungeh. Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid 1916.
- Obermaler H. y P. Wernert. „Las Pinturas Rupestres del Barranco de Valltorta (Castallón). Comis. de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas. Mem. no. 23. Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, 132 SS., Oktav, ungeh. Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid 1916.
- Osterleher A. „Josef Kohler.“ Ein Lebensbild. Herausgegeben von dem Deutschen Verein für den Schutz des gewerblichen Eigentums, 82 SS., Oktav, geh. C. Heymann's Verlag, Berlin 1920.
- Oyarzun A., Dr. „El Trinacrio.“ 10 SS., Kleinoktav, geh. Impr. Universitaria, Santiago de Chile 1912.
- Pavez A. Fr., P. R. O. F. M. „Confesionario por Preguntas y Pláticas Doctrinales Castellano y Araucano.“ Publicado por Rodolfo R. Schuller. 68 SS., Großoktav, geh. F. Becerra M., Eido, Santiago 1907.
- Plassmann J., Dr. „Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften.“ XXX. Jahrgang. 1914—1919. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben. Mit 253 Bildern auf 85 Tafeln und im Text. 519 SS., Oktav, geh. Herder's Verlag, Freiburg in Br. Preis Mk. 22.—, geh. Mk. 28.—.
- Pollak H. W., Dr. „Phonetische Untersuchungen II. Akzent und Aktionsart. Sonderabdruck aus Akademie der Wissenschaften in Wien. 52. Mitteilung der Phonographischen Archivkommission. Mit 4 Textfiguren, 12 SS., Oktav, ungeh. Alfred Holder, Wien 1919.
- Przegląd Archeologiczny. Czasopismo poświęcone archeologii przedhistorycznej i numizmatyce średniowiecznej. Organ Komisji Archeologicznej Tow. Przyj. Nauk w Poznaniu. Zeszyt 1—2. Rok I. (1919), Großoktav, 80 SS. Członkami Drukarni Uniwersyteckiej (właściciel Józef Winiewicz), Poznań 1919.
- Radermacher L. „Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike.“ Sonderabdruck aus Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. 157. Bd., 8. Abhandlung, 145 SS., Oktav, geh.
- Rantsalo A. V. „Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen.“ (F. F. Kommunikations-Nr. 80.) 95 SS., Oktav, geh. Suomalaisen Tiedeakatemian Kustantana Sortavala 1919.
- Rank, Dr. O. „Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung.“ Internationale Psychoanalytische Bibliothek. Nr. 4. Gesammelte Studien aus den Jahren 1912—1914. 420 SS., Oktav, ungeh. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, G. m. b. H. Leipzig und Wien, 1919.
- Ray S. H., M. A., F. R. A. J. „The people and Language of Lifu, Loyalty Islands.“ (With Plates XII—XIV.) 240—322 SS., Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 50, Great Russel Street, London. W. C. 1.

- „The Melanesian Possessives and a Study in Method.“ Reprinted from the American Anthropologist (N. S. Vol. 21, Nr. 4, Aug.-Dec. 1919), SS. 847-860, Oktav, geh.
- Reik, Dr. Th. „Probleme der Religionspsychologie.“ I. Teil mit einer Vorrede von Prof. Dr. Sigmund Freud. Internationale Psychoanalytische Bibliothek Nr. 5, 811 SS. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig und Wien 1919.
- Rodríguez Robles E. „Costumbres i Creencias Araucanas“ (Año III. Revista de Folklore Chileno Entrega). Publ. en los Anales de la Universidad, tomo CXXX, 181 SS., Oktav, geh. Impr. Cervantes, Santiago de Chile 1912.
- Rohelm, Dr. G. „Spiegelzauber.“ Internationale Bibliothek Nr. 6. 263 SS., Oktav, ungeb. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig und Wien 1919.
- Rohrbach P. „Armenien.“ Beiträge zur armenischen Landes- und Volkskunde. Herausgegeben auf Veranlassung der Deutsch-armenischen Gesellschaft. 144 SS., Oktav, ungeb. Verlag von J. Engelhorn's Nachfolger, Stuttgart 1919.
- Rosthorn A. v. „Unser Verhältnis zu China vor und nach dem Kriege.“ Verlag „Der neue Geist“, Leipzig 1919.
- „Das Tsch'un-tsch'in und seine Verfasser.“ Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. 189. Bd., 5. Abhandlung, Wien 1919.
- „Das soziale Leben der Chinesen.“ Verlag „Der neue Geist“, Leipzig 1919.
- Roussel P. H. y Jaffuel P. F. „Vocabulario de la lengua de la Isla de Pascua o Rapanui.“ 189 SS., Oktav, geh. Impr. de San José, Santiago de Chile 1917.
- Sachs, Dr. C. Prof. „Ägyptische Musikinstrumente.“ Sonderabdruck aus „Der Alte Orient“, Gemeinverständliche Darstellungen. Herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. U.). 21. Jahrgang. Heft 3/4, 24 SS., Kleinoktav, geh. J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1920.
- Sarfert, Dr. E. „Kusae.“ Ergebnisse der Südssee-Expedition 1908-1910. Herausgegeben von Dr. G. Thilenius. I. Halbband. Allgemeiner Teil und Materielle Kultur (II. Ethnographie: B. Mikronesien. Bd. 4). Mit 159 Abbildungen im Text. 1 farbigen und 44 schwarzen Tafeln und 3 Karten, Großoktav, geb. 295 SS. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1919. 2. Halbband. Geistige Kultur. II. Ethnographie: B. Mikronesien. Bd. 4. Mit 14 Abbildungen im Text, Großoktav, geb. 300-640 SS. (Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung), L. Friederichsen & Co., Hamburg 1920.
- Scherman L. „Musizierende Genien in der religiösen Kunst des birmanischen Buddhismus“ (Völkerkundliche Notizen aus Oberbirma, Nr. VI). Aus der Festschrift für Friedrich Hirth. Sonderabdruck aus „Ostasiatische Zeitschrift“, Jahrgang VIII, Heft 1-4, 345-358 SS., Großoktav, geh. Oesterheld & Co., Berlin.
- Schindler B. „Das Priestertum im alten China.“ I. Teil. Königtum und Priestertum. Einleitung und Quellen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig. 101 SS., Oktav, geb. Druck der Spamer'schen Druckerei, Leipzig 1918.
- Schmidt, Dr. M., Prof. „Grundriß der ethnologischen Volkswirtschaftslehre.“ 2 Bde. I. Bd. Die soziale Organisation der menschlichen Wirtschaft, 222 SS., Oktav, geh. Verlag von Ferd. Enke, Stuttgart 1920. Preis Mk. 18.—.
- Schomerus H. W. „Indische Erlösungslehren.“ Ihre Bedeutung für das Christentum und für die Missionspredigt. Aus „Arbeiten zur Missionswissenschaft“. 3. Stöck. 292 SS., Oktav, geh. Preis Mk. 9.— und 60 Prozent Teuerungszuschlag. J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1919.
- Schuchardt H. „Hermann Urtel. Zur baskischen Onomatopoesie.“ Sonderabdruck aus dem „Literaturblatt für germanische und römische Philologie 1919“. 397-466 SS., Oktav, geh.
- „Sprachursprung I.“ (Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, Gesamtsitzung vom 31. Juli, Mitteilung vom 17. Juli 1919. XXXIX), 716-720 SS. Sprachursprung. II. Sitzungsberichte, Mitteilung vom 30. Oktober 1919. XLV. 863-889 SS., Oktav, geh., gedruckt in der Reichsdruckerei Berlin.
- Schuller E. „Vocabularios y Nuevos Materiales para el estudio de la lengua de los Indios.“ Ligan-Antai Catagamenos-Cachagui (Bibl. de Linguística Americana). Tom. II, 124 SS., Großoktav, geb. F. Becerra M., Editor, Santiago, Bandera 4.
- Sellmann C. G. „A Prehistoric Site in Northern Kordofan.“ Sonderabdruck aus Annals of Archeology and Anthropologie, Vol. VII, Nos. 3 und 4, With Plates XVI-XX, Oktav, geh., 107-114 SS. Liverpool.
- „Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan.“ With Plates XXV-XXXVIII. Sonderabdruck aus: Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London W. C., Vol. XLIII, 1913, 563-705 SS.
- Seuvinet M., Missionnaire à Phou-ly (Tonkin). „Les origines de la langue annamite.“ Premier fasc. Malais et Annamite. Tonkinoises no. 2 (Variétés), 82 SS., Großoktav, geh. Impr. D'Extrême-Orient, Hanoi-Haiphong 1920.
- Simony S., Prof. und Lewy E. Heinrich Winkler zum 70. Geburtstage. 20 SS., Kleinoktav, geh. J. V. Bauner's Buchdruckerei, Mellrichstadt 1920.
- Smith W. E., Rev. and Captain Andrew Murray Dale. „The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia.“ Two Volumes, Vol. I, 423 SS., Vol. II, 431 SS., Oktav, geb. Macmillan and Co. London, St. Martins Street, 1920.
- Smith Renel E. „Los Araucanos o notas sobre una gèra efectuada entre las tribus indigenas de Chile Meridional.“ Traducción de Rio. E. Latschan, de la Sociedad Chil. de Hist. y Geografía. Coll. de Autores Extranjeros, relativos a Chile: Sec. serie, Tom. I, 241 SS., Kleinoktav, geb. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1915.

- Solar V. J. J. „Papa Nui.“ „Cuentos Pascuenses.“ 119 SS., Oktav, geb. Impr. Universitaria, Santiago de Chile, 1920.
- Spaldak Ad. „Acta Academiae Velehradensis.“ Vol. X, 1914–1919, 608 SS., Oktav, geh. Typis Gaultier & Théberl Andegavia, Pragae Bohemorum 1919.
- Struck B. „Die Gbaya-Sprache (Dar-Fertit).“ Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Sem. für oriental. Sprachen zu Berlin, XXI. Jahrgang, III. Abteilung. Afrik. Studien, 63–1000 SS., Oktav, geh. Berlin 1918.
- Szydelski St., Dr. „Study nad Początkami Religii.“ 462 SS., Oktav, geh. Gebethner i Sp. W. Krakowie, Lwow 1916.
- Teschauer C., S. J. „Algumas Notas sobre Ethnologia e „Folklore“ Na Flora e Avifauna do Brasil.“ Sonderabdruck aus „Archivos do Museo Nacional.“ Vol. XXII, 829–880 SS., Großoktav, geh. Rio de Janeiro, Impr. Nacional, 1919.
- Veen H. van der. „De Noord-Halmahera'se taalgroep tegenover de Austronesiese talen.“ 228 SS., Oktav, geb. N. N. Boekdrukkery V. H. L. v. Nijffik, Leiden 1915.
- Vogt P. Fr. „Die Guarani-Tupi-Völker.“ Sonderabdruck aus der „Zeitschrift des Deutschen wissenschaftlichen Vereines zur Kultur- und Landeskunde Argentiniens“, Jahrgang 1920. 58 SS., Oktav, geh. Buenos Aires 1919.
- Vollenhoven C. v. „Het Adatrecht van Madagascar.“ Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen Afdeling Letterkunde, Deel 64. (Serie B.) 19 SS., Kleinoktav, geh. J. Müller, Amsterdam 1920.
- Weule K., Dr. Prof. „Zusammenhänge und Konvergenz.“ Ein Wort zu F. Luschan's Glaubensbekenntnis, mit 5 Abbildungen. Sonderabdruck aus „Petermann's Geograph. Mitteilungen.“ 70–78 und 153–158 SS., Großoktav, geh. April-Maiheft 1920.
- Weniger L. „Altgriechischer Baumkultus.“ Sammlung: Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike. Neue Folge, ges. und herausgegeben von Otto Jumisch, II. Heft, 64 SS., Oktav, geh. Dieterich'sche Verlagshandlung, Leipzig 1919.
- Wernert P. y Pérez J. de Barradas. „El Almendro.“ „Nuevo yacimiento cuaternario en el valle del Manzanares.“ 84 SS., Fototipia, Großoktav, geh. De Hauser y Menet, Madrid 1919.
- Wiedemann A. „Das alte Ägypten.“ Kulturgeschichtliche Bibliothek. Herausgegeben von W. Foy, I. Reihe: Ethnolog. Bibl. mit Einschluss der altoriental. Kulturgeschichte. Mit 78 Text- und 25 Tafelabbildungen, 466 SS., Oktav, geh. C. Winter's Univ.-Buchhandlung, Heidelberg 1920. Preis Mk. 20.—, geb. Mk. 28.40.
- Winteritz M., Dr. „Die Frau in den indischen Religionen.“ I. Teil: Die Frau im Brahmanismus. Sonderabdruck aus dem „Archiv für Frauenkunde und Eugenetik“. Bd. II und III, 121 SS., Oktav, geh. Verlag von Curt Kabitzsch, Leipzig 1920. Preis Mk. 5.—.
- Wundt W. „Völkerpsychologie.“ Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. 10. Band. Kultur und Geschichte, 478 SS., Oktav, ungeh. A. Körner Verlag in Leipzig 1920.
- Zachariae Th. „Kleine Schriften zur indischen Philologie, zur vergleichenden Literaturgeschichte, zur vergleichenden Volkskunde.“ 400 SS., Kleinoktav, ungeh. Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig 1920. Preis Mk. 35.—, geb. Mk. 40.—.
- Zeitschrift für Buddhismus. II Jahrgang, 1 Heft, 40 SS., Kleinoktav, geh. Hauptschriftleiter Dr. Wolfgang Bohn in Halle Verlag von Oskar Schloss in München-Neubiberg, Post und Bahnstation Perlach, Bayern. Kommis. G. Brauns, Leipzig.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. New Series.

Vol. XVII, 1916: A. M. Hocart, Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific. — Wilson Dallam Wallis, Individual Initiative and Social Compulsion. — Earl H. Morris, The Excavation of a Ruin near Aztec, San Juan County New Mexico (Plates XXXII/XXXVII). — Stanley Campbell, The Cheyenne Tipi. — George Grant Mac Curdy, Race in the Pacific Area, with Special Reference to the Origin of American Indians: Antiquity of Occupation. — A. L. Kroeber, Frederic Ward Putnam. — Vol. XVIII, 1916: A. M. Hocart, The Common Sense of Myth. — F. Boas, The Origin of Totemism. — E. Sapir, Terms of Relationship and the Levirate. — E. C. Parsons, The Zuni A'Doshlé and Sunké. — Goldenweiser, Sociological Terminology in Ethnology. — F. A. Hooton, Preliminary Remarks on the Archaeology and Physical Anthropology of Tenerife. — Grant Mac Curdy, The Octopus Motive in Ancient Chiriquian Art. — H. Barcock, Certain Pre-Columbian Notices of American Aborigines. — Bruno Cetteling, Suggestions for Cataloguing of Anthropological Material. — Paul Radin, On the Relationship of Huave and Mixe. — Bruno Cetteling, Hermann Klaatsch. — John E. Swaton, The Terms of Relationship of Pente-cost Island. — Goldenweiser, Reconstruction from Survivals in West Australia. — C. Parker, The Origin of the Iroquois as suggested by their Archeology (Plates XVII/XXII). — Frederick Houghton, The Cha-

characteristics of Iroquoian Village Sites of Western New York (Plate XXIII). — Elsie Clews Parsons, The Zuni Calamata. — Kroeber, The Speech of a Zuni Child. — Fewkes, Animal Figures on Prehistoric Pottery from Mimbres Valley, New Mexico. — A. Hrdlicka, Indian Trap Pits along the Missouri. — L. L. W. Wilson, A Prehistoric Anthropomorphic Figure from the Rio Grande Basin (Plates XXIV, XXV). — Vol. XIX, 1917: Parsons, Ceremonial Friendship at Zuni. — G. Speck, Game Totems among the Northeastern Algonkians. — Earl H. Morris, The Place of Coiled Ware in Southwestern Pottery. — Peabody, A Prehistoric Wind-Instrument from Pecos, New Mexico. — Nell M. Judd, Evidence of Circular Kivas in Western Utah Ruins. — Wallis, Similarities in Culture. — Marshall Andrews, De Soto's Route from Costachequi, in Georgia, to Cosa, in Alabama. — A. L. Kroeber, The Supperorgano. — K. Haeblerlin, Some Archaeological Work in Porto Rico. — F. H. Sellards, Further Notes on Human Remains from Vero, Florida. — Mac Curdy, The Problem of Man's Antiquity at Vero, Florida. — L. Lowie, Edward H. Tyler. — Kidder, Notes on the Pottery of Pecos (Plates I, II). — Laufer, Origin of the Word Shaman. — Hawthorne Wilder and Wheaton Whipple, The Position of the Body in Aboriginal Internments in Western Massachusetts. — Hawthorne Wilder, Restoration of a Cliff-Dweller. — C. M. Barbeau, Iroquoian Clans and Phratries. — Parallel between the Northwest Coast and Iroquoian Clans and Phratries. — Walter Hough, The Sio Shalaka at the First Mesa, July 9, 1916. With Commentary by Dr. J. Walter Fewkes. — B. Swanton, Some Anthropological Misconceptions. — De Booy, Certain Archaeological Investigations in Trinidad, British West Indies (Plates III, VIII). — Hawkes and Linton, A Pre-Lenape Culture in New Jersey (Plates IX, XIV). — Warren Beckwith, Hawaiian Shark Aumakua. — Stansbury Hagar, The American Zodiac. — C. W. Mead, Juan B. Ambrosetti. — Vol. XX, 1918: Oliver P. Hay, Further Considerations of the Occurrence of Human Remains in the Pleistocene Deposits at Vero, Florida. — K. Morley, On Computations for the Maya Calendar. — W. H. Barcock, Certain Pre-Columbian Notices of the Inhabitants of the Atlantic Islands. — G. Speck, Kinship Terms and the Family Band among the Northeastern Algonkian. — Clews Parsons, Notes on Acoma and Laguna. — H. F. C. ten Kate, Notes on the Hands and Feet of American Natives. — K. Haeblerlin, Sbetetda'q. A Shamanistic Performance of the Coast Salish. — Principles of Esthetic Form in the Art of the North Pacific Coast. A preliminary Sketch. — A. M. Hocart, A Point of Grammar and a Study in Method. — Goldenweiser, Form and Content in Totemism. — T. Altken, A Porto Rican Burial Cave. — L. W. Wilson, Hand Sign or Avanyu. A Note on a Parajitan Biscuit Ware Metif. — George Bird Grinnell, Early Cheyenne Villages. — Clews Parsons, War God Shrines of Laguna and Zuni. — H. Barcock, Some ethnological and national Factors of the War. — E. Sapir, Kinship Terms of the Kostenay Indians. — W. D. Wallis, Indo-Germanic Relationship Terms as historical Evidence. — Vol. XXI, 1919: Osgood Hardy, The Indians of the Department of Ouzco. — H. Lowie, Family and Sib. — Boas, Report on the Academic Teaching of Anthropology. — Grant Mac Curdy, The Academic Teaching of Anthropology in Connection with other Departments. — K. Haeblerlin, Types of Ceramic Art in the Valley of Mexico. — Boas, In Memoriam: Hermann Karl Haeblerlin. — Schrablich, Mountain Haunts of the Coastal Algonkian. — C. Willoughby, The Serpent Mound of Adams County, Ohio. — Alanson Skinner, A Sketch of Eastern Dakota Ethnology. — Frassetto, A Uniform Blank of Measurements to be used in Recruiting. A Plan for the Standardization of Anthropological Methods. — Marshall H. Saville, Theodor de Booy. — B. Swanton, Dr. Frank Baker. — J. E. Pearce, Indian Mounds and other Beliefs of Indian Life in Texas. — A. L. Kroeber, On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion. — B. Reagan, Some Games of the Bois Fort Ojibwa. — Clews Parsons, Increase by Magic: A Zuni Pattern. — Refuse Heap, The Kankakee River. — Langford, Evidence of a Unique and Primitive Culture in the Southwestern Chicago Area. — D. Wallis, The Animistic Hypothesis. — Sidney H. Ray, The Melanesian Possessives and a Study in Method. — De Hostos, Prehistoric Porto Rican Ceramics. — Clarence B. Moore, Notes on the Archaeology of Florida. — Wilson Popenoe, Batido and other Guatemalan Beverages Prepared from Cacao. — S. Painter, The Future of the American Negro. — A. Lafone Quevedo, Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization. — Syranus Griswold Morley, Josef Thomson Goodman. — Vol. XXII, 1920. — E. B. Delabarre and H. H. Wilder, Indian Corn-Hills in Massachusetts. — E. S. Handy, Some Conclusions and Suggestions regarding the Polynesian Problem. — L. R. Sullivan, The Fossa Pharyngea in American Indian Crania. — P. E. Goddard, The Cultural and Somatic Correlations of Uto-Aztecan. — G. Bird Grinnell, Who were the Padouca? — E. Sapir, Nass River terms of Relationship. — A. L. Kroeber, Games of the California Indians.

American Anthropological Association, Memoirs.

Bd. II: W. Churchill, Weather Words of Polynesian. — G. Speck, The Creek Indians of Taskigi Town (Plates I/V). — H. Spinden, The Nez Percé Indians (Plates VI/X). — H. Pepper and L. Wilson, An Hidatsa Shrine and the Reliefs respecting it (Plates XI/XIII). — B. V. Chamberlin, The Ethnobotany of the Gosiute Indians of Utah. — A. V. Kidder, Pottery of the Pajarito Plateau and some adjacent Regions in New Mexico (Plates XIV/XXVIII). — Bd. VI: G. Speck, The Functions of Wampum among the Eastern Algonkians. — Gudmund Hatt, Notes on Reindeer Nomadism. — Noel Dumarest, Notes on Cochiti, New Mexico. — G. Speck, Penobscot Shamanism.

De Aarde en haar Volken. 1920.

3: H. van Kol, Japansche feesten in Februari. — 4: H. van Kol, Japansche feesten in Maart. — 5: H. van Kol, Japansche feesten in April. — H. J. v. B., De toekomst van Suriname. — 6: H. van Kol, Japansche feesten in Mei. — Het lan van den Morgenkalme. — 7: H. van Kol, Japansche feesten in

Juni en Julie. — 8: P. T. ter Maat, Schetsen uit Venezuela, I. Inleiding, Venezuela en zijn bewoners. — C. Dommering, Yellowstone National Park. — 9: H. van Kol, Japanse feesten in Augustus. — Fr. de W. H., Aardbevingen. — W. K. M., Drie dagen door de Wildernissen van Suriname. — Uit het Nomadenleven der Lappen. — 10: P. T. ter Maat, In British Nieuw Guinea. — Schetsen uit Venezuela, II. Maracaibo en omgeving. — H. van Kol, Japanse feesten in September. — 11: H. van Kol, In British Nieuw Guinea (Slot) naar het Engelsch van Wilfred N. Beaver. — Japanse feesten in Oktober. — 12: P. T. ter Maat, Schetsen uit Venezuela. — Onder en met Papoeas. — H. van Kol, Japanse feesten in November. — H. A. Wadell, Gleichertochten op IJsland.

Archiv für Anthropologie. N. F. Bd. XVII. Heft 3/4.

Treidler, Epiroteische Völker im Altertum. Eine ethnographische Studie mit einem Exkurs über die 14 Stämme Theopomps im 4. Jahrhundert. (Mit 3 Karten.) — Wilke, Die Herkunft der Italiker. Neue Beiträge zur Indogermanenfrage. (Mit 17 Abbildungen im Text.)

Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XIX. Heft 4.

A. Wiedemann, Beiträge zur Ägyptischen Religion.

Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia.

Vol. XLV, 1915, Fasc. 2: Giuffrida-Buggeri, Nuovi studi sull'antropologia dell'Africa orientale. — Vol. XLVII, 1917, Fasc. 1-4: Puccioni Dott., Studi sui materiali e sui dati antropologici ed etnografici raccolti dalla Missione Stefanini-Paoli nella Somalia Italiana Meridionale. — Giuffrida-Buggeri, Prima linea di un'Antropologia sistematica dell'Asia (con le tabelle della statura, indice cefalico e indice nasale del viv). — Vol. XLIX, 1919, Fasc. 1-4: Puccioni Dott., Studi sui materiali e sui dati antropologici ed etnografici raccolti dalla Missione Stefanini-Paoli.

El Mexico Antiguo. Tom I. No. 6. Abril de 1920.

H. Beyer, Una Pequena Colección de Antigüedades Mexicanas.

Ethnos. Tom I. 1920.

No. 1, Abril: E. M. Gómez Mallefert, La Marihuana. — M. Gamio, Los últimos descubrimientos arqueológicos en Teotihuacán. — P. González Casanova, Los Pictógrafos de Teotihuacán. — J. M. Arreola, Jeroglíficos mexicanos de apellidos españoles. — No. 2, Mayo: E. J. Geballos Novelo, Un Amuleto Maya. — No. 4, Julio: J. Alden Mason, Prácticas Goéticas entre los Tepecanos. — P. G. C., Nanas o Coplas de Cuma. Notas a una rima por contar.

Harvard African Studies.

Varia Africana I, 1917: M. M. Abd Allah, Siwan customs. — E. A. Hooton, Oral surgery in Egypt during the Old Empire. — J. Boscoe, Worship of the dead as practiced by some African tribes. — F. H. Sterns, The paleoliths of the Eastern Desert. — H. F. Mathews, Notes on the Nungu tribe, Nassa-wara Province, etc. — J. Abernromby, A study of the ancient speech of the Canary Islands. — E. A. Hooton, Benin antiquities in the Peabody Museum. — A. Werner, The Utendi of Mwana Kupona. — E. H. Blanchard, Notes on Egyptian saints. — F. H. Sterns, Darfur gourds. — G. A. Reisner, An inscription from Gebel Barkal. — O. Bates, Ancient Egyptian fishing. — R. F. Carroll, Selected bibliography of Africana for 1915. — Varia Africana II, 1918: G. A. Reisner, Preliminary Report on the Harvard-Boston excavations at Nuri: the kings of Ethiopia after Tirhaqa. — A. W. Hoernlé, Certain of transition and the conception of nau among the Hottentots. — E. A. Hooton, Some early drawings of Hottentot women. — Note on a deformed skull from Siwah Oasis. — C. G. and B. Z. Seligman, The Kababish, a Sudan Arab tribe. — O. Bates and E. A. Hooton, On the Origin of the double-bladed swords of the West Coast. — F. H. Sterns, Some Bisharin baskets in the Peabody Museum. — W. S. Ferguson, The Zulus and the Spartans: a comparison of their military systems. — A. van Gennep, Recherches sur les poteries peintes de l'Afrique du Nord française (Tunisie, Algérie, Maroc). — O. Bates, Siwan pottery. — C. Ashenden, Selected bibliography of Africana for 1918.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXV. Heft 1/2.

Josselin de Jong, The Prae-Columbian and Early Post-Columbian Aboriginal Population of Aruba, Curacao, and Bonaire. — Kunicke, Nordamerikanische Mondsgaen. — Goslings: Ethnological Meeting. — Dr. G. J. Dozy, Revue bibliographique. — Bibliographische Übersicht.

Jahresbericht der Österreichischen Gesellschaft für experimentelle Phonetik.

III. Vereinsjahr 1915-1916: Réthli, Untersuchungen über die Nasenresonanz und die Schalleitung im Kopfe und im Halse. — Pollak, Adolf Noreens Phonetik. — IV. Vereinsjahr 1916-1917: Föeh, Technik und Wert des Sammelns von Sprachproben mit dem Phonographen. — V. Ettmayer, Prinzipielle Fragen in der Phonetik. — Hüsing, Die Lautlehre toter Sprachen. V. und VI. Vereinsjahr 1917-1918 und 1918-1919: Pfalz, Zur Phonetik verklungener Sprachen. — Pollak, Über Verwertung phonographischer Wellen zu Akzentstudien. — Czermak, Über phonetische Beobachtungen im Kordufan-Nubischen.

Journal of the African Society. Vol. XIX. 1920.

No. LXXV. April: Northcote W. Thomas, Who were the Manes? — H. H. Johnston, The Kishashi Language. — E. Cerulli, Somali Songs. — A. B. Quartey-Papafio, Ga Homowo Festival. — No. LXXVI, July: A. Werner, The Native Tribes of British East Africa. — M. G. J. Keane, The African Native Medical Corps. — E. Birkell, The Bantu in Madagascar. — No. LXXVII, October: R. W. Hamilton, Land Tenure among the Bantu. — N. W. Thomas, Who were the Manes. — *Africana*, „Mulombe": A Kaonde Superstition. — E. Cerulli, Somali Songs.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. N. S. Tom. XI.

Fasc. 1, 1914: F. Hestermann, Die Schreibweise der Pano-Vokabularen. — Th. Koch-Grünberg, Ein Beitrag zur Sprache der Ipuirina-Indianer (Rio Purus, Brasilien). — E. Guillemin-Tarayre, Le Grand Temple de Mexico. — A. van Gennep, Études d'ethnographie sud-américaine. — A. Barnett, Quelques observations sur le tissage des tissus péruviens. — A. propos des cushmas péruviennes. — H. Kanike, Die Phonetik der Karaisprache. — G. de Créqui-Montfort et P. Rivet, Linguistique bolivienne. — La langue Mobima. — Fasc. 2, 1919: M. de Villiers du Terrage et P. Rivet, Les Indiens du Texas et les expéditions françaises de 1790 et 1721 à la „Baie Saint-Bernard". — E. Sapir, Southern Paiute and Nahuatl; a study in Uto-Aztecan. — P. Radin, The Relationship of Huave and Mixe. — E. Guillemin-Tarayre, Les Temples de l'Anahuac (Conclusion). — H. Hocheraux, Les Indiens Tunebos et Pedrazas.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Vol. XLIV, 1914: Balfour, Frictional Fire Making with a flexible Sawingthong. — Bates Dalry, A Few Notes on some South-Western Australian Dialects. — Knowles, The Antiquity of Man in Ireland, being an account of the older Series of Irish Flint Implements. — Berry, Robertson and Büchner, The Craniometry of the Tasmanian Aboriginal. — Best Elsdon, Ceremonial Performances pertaining to Birth, as performed by the Maori of New Zealand in Past Times. — Ivens Rev., Native Stories from Ulawa. — H. Basedow, Aboriginal Rock Carvings of great Antiquity in South Australia. (With Plates I.-XVII.) — W. Crooke, The Stability of Caste and Tribal Groups in India. — W. J. Perry, The Orientation of the Dead in Indonesia. — P. Godin, Lois de Croissance. — J. Abercromby, The Prehistoric Pottery of the Canary Islands and its Makers. (With Plates XXVI.-XXXV.) — Roy Sarat Chandra, Magic and Witchcraft on the Chota-Nagpur Plateau. — A Study in the Philosophy of Primitive Life. — Fr. Zeltner, Les Touareg du Sud. (With Plates XXXVI.-XXXVII.) — Reginald Smith, Flint Finds in connection with Sand. — Murray, Hasan and the Princess. — S. Hazzledine, The Experimental Investigation of Flint Fracture and its application to problems of human Implements. (With Plates XXXVIII.-XL.) — Vol. XLV, 1915: A. Keith, The Bronze Age Invaders of Britain. — Tremfarn, Bori Reliefs and Ceremonies. (With Plates I.-II.) — Chinnery and Beaver, Notes on the Initiation Ceremonies of the Koko, Papua. — E. B. Collins and Reginald Smith, Stone Implements from South African Gravels. — Fox and Drew, Beliefs and Tales of San Cristoval, Solomon Islands. (Part I and II.) — Rivers, Descent and Ceremonial in Ambrim. — Charles Dandas, The Organization and Laws of some Bantu Tribes. (With Plates X.-XIII.) — Margaret Murray, Royal Marriages and Matrilineal Descent. — A. Werner, The Bantu Coast Tribes of the East Africa Protectorate. (With Plates XIV.-XV.) — Brown, The Tongbrön Festival, Burma. (With Plates XVI.-XVII.) — Vol. XLVI, 1916: A. Keith, On Certain Factors concerned in the Evolution of Human Races. — Harold Peake, Racial Elements concerned in the First Siege of Troy. (With Maps.) — Talbot P. Amaury, Notes on the Anthropometry of some Central Sudan Tribes. (With Plates VI.-IX.) — Skinner, Evolution in Maori Art. I. (With Plate X.) — E. S. Conway, Some Votive Offerings to the Venetic Goddess Rehtia. (With Plate XI.) — G. Frazier, The Huxley Lecture for 1916: Ancient Stories of a Great Flood. — Roth, Studies in Primitive Looms. (With Plate XII.) — Skinner, Evolution in Maori Art II. (With Plates XIII.-XVIII.) — Gunnar Landtman, The Magic of the Kiwai Papuans in Warfare. — A. C. Haddon, The Kabiri or Girara District, Fly River, Papua. (With Plates XIX.-XX.) — Mallinowski, The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands. — Battray, The Iron Workers of Akpafu. (With Plates XXI.-XXIV.) — Vol. XLVII, 1917: A. Keith, How can the Institute best serve the Needs of Anthropology? — Pandit Vishwanath, Ancient Royal Hindu Marriage Customs. — Dornan, The Tati Bushmen (Masarwas) and their Language. — Roth, Studies in Primitive Looms. Part II. (With Plate I.) — Evans, Notes on Some Beliefs and Customs of the „Orang Dusun" of British North Borneo. (With Plate II.) — Thomas, Some Ibo Burial Customs. (With Plates III.-IV.) — Selligman, The Physical Characters of the Arabs. (With Plates VII.-IX.) — Ray, The People and Language of Lifu Loyalty Islands. (With Plates XII.-XIV.) — Roth, Studies in Primitive Looms. Part III. — Skene, Arab and Swahili Dances and Ceremonies. — Durham, Some South Slav Customs as shown in Serbian Ballads and by Serbian Authors. — Lewis, The Menhirs of Madagascar. — Vol. XLVIII, 1918: Read, Primitive Art and its Modern Developments. (With Plate I.) — F. B. Barton, Tattooing in South-Eastern New Guinea. (With Plates II.-XV.) — Giuffreda, A Sketch of the Anthropology of Italy. — Roth, Studies in Primitive Looms. Part IV. (Conclusion.) — Read, No Paternity. — Fleure and Winstanley, Anthropology and Our Older Histories. — Evans, Some Sakai Beliefs and Customs. — Skinner, The Twohanded Clubs of the Maoris. (With Plate XVI.) — Brown, Notes on the Social Organization of Australian Tribes. — K. M. Panikkar, Some Aspects of Nayar Life. — Vol. XLIX, 1919: Read, Anthropology and War. — E. Chinnery, The Application of Anthropological Methods to Tribal Development in New Guinea. — Hocart, Early Fijians. (With Plates I and II.) — J. H. Drilberg, Rain-making among the Lango. — Fox, Social Organization in San Cristoval,

Solomon Islands. — Compton, String Figures from New Caledonia and the Loyalty Islands. — Crooke, Nudity in India in Custom and Ritual. — Hocart, Notes on Rotuman Grammar. — Migeod, Some Observations on the Physical Characters of the Mende Nation. (With Plate V.) — P. Chinnery, Stone-work and Goldfields in British New Guinea. (With Plate VI.) — Strong, Some Personal Experiences in British New Guinea. — Brewster, Circumcision in Noikoro, Noemalu and Mboumbadno. — Ray, The languages of Northern Papua. — S. Hazledine, A Stone Axa Factory at Graiglywyd, Penmaenmawr. — Vol. L, 1920: Fleure, Some Early Neanthropic Types in Europe and their Modern Representatives. — Hutton, Leopard Men in the Naga Hills. — Thomas, Ashanti and Baule Gold Weights. — Haddon, The Outriggers of Indonesian Canoes. — Sellgman, Bird-Chariots and Socketed Celts in Europe and China. — Parsons, The Colour Index of the British Isles. — Buxton, The Anthropology of Cyprus.

Journal of the Royal Asiatic Society. 1914. July-October.

A. C. Moule, Documents relating to the Mission of the Minorians to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. — Mahamahopadhyaya Satish Chandra Vidyabhusana, Uddyotakara, a Contemporary of Dharmakirti. — Oliver Wardrop, Laws of King George V. of Georgia, surnamed „The Brilliant“. — A. Berriedale Keith, The Vedic Calendar. — F. F. Fargiter, The Inscription of the Manikiale Stone. — L. A. Waddell, The so-called „Mahapadana“ Suttanto and the Date of the Pali Canon. — K. A. C. Creswell, The History and Evolution of the Dome in Persia. — Lionel Giles, Tun Huang Lu: Notes on the District of Tun-huang. — G. C. Binsteed, Life in a Khalkha Steppe Lamasery. — L. P. Tessitori, On some Grammatical Forms occurring in the old Baiwari of Tulasi Dasa. — H. F. Aedroz, An Embassy from Bagdad to the Emperor Basil II. — F. Hultsch, The Date of Asoka. — Sylvain Levi, Central Asian Studies. — A. H. Sayre, Hittite Vocabularies from Boghaz Keui. — J. H. Marshall, The Date of Kanishka.

Man.

Vol. XVII, 1917: G. W. Murray, Marriage Ceremonial of the Barabra. — A. T. Bryant, The Zulu Cult of the Dead. — E. Torday, The Zulu Cult of the Dead. — F. W. H. Migeod, Antiquity of Man in West Africa. — H. Balfour, Ceremonial Paddle of the Kalibari of Southern Nigeria. — N. W. Thomas, Secret Societies in West Africa. — F. W. Migeod, A Mende Dance. — B. Z. Sellgman, The Relationship Systems of the Nandi, Masai and Thonga. — A. Hrdlicka, Transpacific Migrations. — A. C. Breton, Relationship in Ancient Guatemala. — D. Macritchie, A Red Indian Coiffure. — H. Balfour, Some Types of Native Hoes, Naga Hills. — J. Reid Moir, The Evolution of the Rostro Carinate Implement from the Primitive Kentian Plateau Implements. — A. W. Cardinali, Stone Implements from Ashanti. — E. W. P. Crinney, Further Notes on the Use of the Wooden Kipi Trumpet and Conch Shell by the Natives of Papua. — A. C. Breton, Central American Dance Scenes. — Scoresby Routledge, The Northern Bantu. — E. Clews Parsons, The Antelope Clan in Keresan Custom and Myth. — N. W. Thomas, Notes on Kukuruku. — A. G. Hunter, Memorial of the Indians of Tepetlaotzot to the King of Spain. — F. R. Barton, The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands. — C. G. Sellgman, Canoe Prow Ornaments from Netherlands, New Guinea. — A. C. Haddon, Notes on Wooden Trumpets in New Guinea. — Sidney H. Ray, The People of Greenwich Atoll, Western Pacific Ocean. — On a so-called Malayta Vocabulary. — C. G. Sellgman, A Bongo Funerary Figure. — Rev. A. Shaw, Jieng (Dinka) Songs. — Vol. XVIII, 1918: E. Torday, Outrigger Canoes in the Congo. — B. Z. Sellgman, A Linguistic Fragment from Western Kordofan. — C. Grossland, Notes on the East African Outrigger Canoe. — A. C. Haddon, The Outrigger Canoe of East Africa. — E. C. E. Long, The Maya and Christian Eras. — F. Johnson, M. B., Some Bedouin Customs. — K. N. Evans, The Raja and the Panper; A Borneo Folk-Tale. — A Brass Drum from Borneo. — B. Malinowski, Fishing in the Trobriand Islands. — T. F. Greeseman, Moari-Burial-Chests. — A. C. Breton, The Letter „A“ in Pokomehi. — N. W. Thomas, Stories (Abstract) from the Awka Neighbourhood. — K. M. Panikkar, Religion and Magic among the Nayars. — N. W. Thomas, Agricultural Rites. — J. W. P. Murray and S. H. Bay, The People and Language between the Fly and Strickland Rivers, Papua. — A. C. Haddon, The Agiba Cult of the Kerewa Culture. — Ph. E. Means, Pre-Columbian Peruvian Chronology and Cultures. — A. C. Breton, Peruvian Tapestries at Toronto.

Manila, Ethnological Publications. Vol. V.

Otto Scheerer, The Batan Dialect as a member of the Philippine Group of Languages. — Everett Conant, „F“ and „V“ in Philippine Languages. — Clayton Clapp, A Vocabulary of the Igorot Language as spoken by the Bontok Igorots. — P. Waltermann, A Vocabulary of Bontoc Stems and their Derivatives. — Winslow Elliott, A Vocabulary and Phrase Book of the Lanao Moro Dialect. — Vanoverbergh, A Grammar of Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

Mededeelingen Tijdschrift voor Zendingen-Wetenschap. 64e Deel.

1. stuk: A. Kruyt en J. Kruyt, Een reis door het Westelijk deel van Midden-Celebes. — H. J. Stokking, Gebruiken bij de naamgeving op Talaot. — 2. stuk: A. Kruyt en J. Kruyt, Een reis door het Westelijk deel van Midden-Celebes. — F. R. Merkel, Des Philosophen G. W. Leibnitz erste Berührungen mit der Mission. — C. W. Nortier, De Organisatie der Gemeenten op Oost-Java. — M. v. d. Klift de Howewe, Mekongga. (Kolaka). — 3. stuk: A. Kruyt en J. Kruyt, Een reis door het Westelijk deel van Midden-Celebes. (Slot). — H. v. d. Klift II. Mekongga (Kolaka). (Slot). — H. Krayer van Aalst, Een paar volksverhalen van Timor. — J. H. Neumann, Een mensch als „Perillihil“.

Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Bd. 32. 1919.

Detzner, Kreuz- und Querzüge im Kaiser Wilhelmsland (Deutsch-Neu Guinea) während des Weltkrieges Februar 1914 bis November 1918. — V. Frankenberger, Vom Sambesi zum Okavango durch das deutsche Hukwefeld. (Juni bis August 1911.)

Orientalistische Literaturzeitung. (J. C. Hinrichs, Leipzig.) 23. Jahrgang. 1920.

Nr. 1-2: B. Meißner, Eine altbabylonische (?) Gruppenplastik. — A. Poebel, Zu *kalu-ga-dannum*. — W. Schwenger, Beiträge zur babylonischen Wirtschaftsgeschichte. — F. Volbach, Die Cheironomie im alten Ägypten. — Nr. 3-4: V. E. Büchner, Yauna takabara. — W. Caspari, Die Personalfrage als Kern der ältesten israelitischen Staatsgründungspläne. — A. Ungnad, Ein verkannter Imperativ der Form *fi ut*. — Zur Anordnung der Königslisten von Assur. — Nr. 5-6: W. Caspari, Die Personalfrage als Kern der Ältesten israelitischen Staatsgründungspläne. (Schluß.)

Petersmann's Mitteilungen.

Juli-August, 1919: M. C. Engell, Neubesiedlung von Scoresby-Sund (Ostgrönland). — Limpricht, Reise im westlichen Szetschwan 1914: 1. Auf dem Tibeterweg von Tatsienlu nach Dege. — September-Oktober: R. Sieger, Politische Geographie. — F. Lehmann, Siebenbürgens letzter Wisent. — Limpricht, Reise im westlichen Szetschwan 1914. 1. Auf dem Tibeterweg von Tatsienlu nach Dege. — November-Dezember: Limpricht, Reise im westlichen Szetschwan 1914. (Schluß.) 2. Von Dege nach Batang. 3. Auf dem Chinesenwege von Batang über Litang nach Tatsienlu. — Dieterich, Der Norden von Portugiesisch-Ostafrika. Beitrag zur Kenntnis des nördlichen Mosambik. 1. Land und Leute. 2. Die Unterlagen der Routenkarten. — Heft 4-5, 1920: K. Weule, Zusammenhänge und Konvergenz. Ein Wort zu F. v. Luschan's Glaubensbekenntnis. I. Ethnologie und Konvergenz. II. Ethnographie und Kulturkreislehre. — Juli-August: Wagner, Alexander Supan †. — K. Weule, Zusammenhänge und Konvergenz. Ein Wort zu F. v. Luschan's Glaubensbekenntnis. (Schluß.) II. Ethnographie und Kulturkreislehre. III. Ethnologie und Entwicklungspsychologie. — September: B. Ankermann, Die Lehre von Konvergenzen und die kulturgeschichtliche Methode in der Ethnologie.

Prähistorische Zeitschrift. XI. u. XII. Bd. 1919, 1920.

A. Paddberg, Steinbeile aus einem neuen portugiesischen Kromlech. — F. Behn, Beiträge zur Urgeschichte des Hauses. — Prähistorische Festungstore.

Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile.

Tom. I, No. 2 y 3, 1917: A. Oyarzun, La sangre en las creencias y costumbres de los antiguos araucanos. — M. Gusinde, Medicina e higiene de los antiguos araucanos. — No. 4 y 5: M. Uhle, Los Aborígenes de Arica. — M. Gusinde, Medicina e higiene de los antiguos araucanos. (Continuación.) — Tom. II, No. 1, 1920: M. Gusinde, Expedición a la Tierra del Fuego. — P. Blavenlido de Estella, Isla de Pascua.

Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch Indië.

1914: R. D. M. Verbeeks, Inventaris der Hindoe-oudheden op den grondslag. — N. J. Krom, Oudheden van Java samengesteld op het Oudheidkundig Bureau. (Eerste Deel). — 1915: R. D. M. Verbeeks, Inventaris der Hindoe-oudheden op den grondslag. — F. D. K. Bosch, Oudheden van Java samengesteld op het Oudheidkundig Bureau. (Tweede Deel.)

Sarawak Museum Journal. Vol. II. 5/7.

Moulton, An Account of the Various Expeditions to Mt. Kinabalu, Brit. North Borneo. — Barry Gifford, A Dayak Song. — B. Newington, „Ulid Puoad“ and „Pasang Salang“. Customs observed at Death among the Bisayas of Sarawak. — D. Adams, Note on a Penggang „Melegong“. — Moulton, Measurements of some Dusuns.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. Tweede Reeks. DL XXXVI. 1919

Nr. 4: J. P. Kleinweg de Zwaan, Indische Instituten. — J. van Boon, Enkele bladzijden uit de geschiedenis van de „Survey of India“ in verband met de kartografie van Nederlandsch-Indië. — Nr. 5 F. C. Wieders, Onbekende Nederlandsche ontdekkingsochten (met 8 kaarten). — A. Cabaton, Les Hollandais au Cambodge et au Laos au XVII. siècle. — W. O. J. Nieuwenkamp, Mijn derde bezoek aan den Batoer op Bali (met 1 kaartje en 2 teekeningen).

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. 1915.

Deel LVI: C. M. Pleyte, Tanggerangsche Volkstaal. — S. van Ronkel, Het Maleische woord *thindai* verklaard? — Maleisch labai een Moslimsch-Indische term. — H. B. Stapel, Het Manggeraische volk. — N. J. Krom, Gedateerde inscripties van Nederlandsch-Indië (eerste aanvulling). — Poerbatjaraka, De naam van den Nagarakrtagama. N. J. Krom, — Sapta prabhu. S. van Ronkel, — Het verhaal van den ondankbare. — Kaba Sabajan Aloehi. — N. J. Krom, Epigraphische Aanteekeningen. IV. Het heiligdom te Palah. V. De Ciwabuddha-tempel. VI. De Vorsten van Kediri, 1088-1144. (Met een kaartje.)

VII. Tada en Gajanada. — C. M. Pleyte, Een Pseudo-Padjadjaransche Kroniek. Derde bijdrage tot de kennis van het oude Soenda, met medewerking van Raden Ngabei Poerbatjaraka. — S. van Ronkel, Het heiligdoem te Oelekan. — Oude Minangkabause maandnamen. — Nadere gegevens omtrent het Hasan-Hoesain feest. — N. J. Krom, De Wisnu van Belahab. Bijscript bij de foto. — Deel LVII: G. K. B. Agerbeek, Gebruiken en gewoonten in de afdeeling Zuid-Nali. De Balier van zijn geboorte tot aan zijn dood. — N. J. Krom, Prapanca op een inscriptie? — K. Gjellerup, De legende van de vernietiging door tooverij van de corpronkelijke bevolking van het schiereiland Sarmi op de Noordkust van Nieuw-Guinea en de herbevolking van dit schiereiland. (Met kaartje en twee platen.) — C. M. Pleyte, Twee Pantoens van den Goenoeng Koembang, een bijdrage tot de kennis van het Soendasch in Tégál. — F. D. K. Bosch, Eene Onderscheiding van staande en zittende Buddha-figuren op de Reliefs van de Borobudur en elders. — J. A. van Staveren, De Rokka's van Midden Flores, met afbeeldingen. — C. M. Pleyte, De koperen plaat van Tjipamingkis. — J. Kats, Dowl Cri. — C. M. Pleyte, De graftempel van Kagenengan. Mededeeling van P. V. van Stein-Callenfels. — Maharaja Cri Jayabhupoti, Sunda's oudst bekende vorst. A. D. 1080. Met twee afbeeldingen. Vijfde bijdrage tot de kennis van het oude Soenda. — Zwangerschap, Geboorte en Kindermoord bij de Papoeas in en om de Humboldtbaai. Aanteekeningen van J. A. Wastervall, Gezaghhebber B. B. te Hollandia. — De eerste Ronggeng. — Hoeseln Djajadimngat, Vier Atjésche Si Meusenkin-verstellungen. — C. M. Pleyte, Twee Pantoens van den Goenoeng Koembang. Een bijdrage tot de kennis van het Soendasch in Tégál. — Viktor Zimmermann, Een en ander over het tweede huwelijk van Pakoeboewana X. — N. J. Krom, Ever de dateering van eenige Kawi-geschriften. — Epigraphische aantekeningen Nos. XI—XII. — Ever de dateering van eenige Kawi-geschriften. (Noot.) — Deel LVIII: Adv. Jacobsen, Simaloesse sprookjes, overleveringen, raadsels en spelen. — P. V. van Stein-Callenfels, Oudheidkundige Aantekeningen, Bureng. — N. J. Krom, Epigraphische Aantekeningen XIII. — J. Jongelans, Dievenbijgeloof of Midden-Javan door Raden Prawoto, Assistent-Wedono van Kali-Angkrik (Residentie Kedoe). — Zwangerschap, Geboorte, Kindermoord en Huwelijk bij de Papoeas in en om de Tanah Merah-baai. Aantekeningen van J. A. Wastervall, Gezagn. B. B. te Hollandia. — Een en ander over Semangka. (Met een kaart.) — F. D. K. Bosch, Bladvulling. Een Oud-Chieesche methode om abklatschen te vervaardigen. — B. Schrieke, Javanen als zee- en handelsvolk. — N. Poerbatjaraka, Historische gegevens uit het Smaradahan. — F. D. K. Bosch, Naschrift. (Met een tekening.) — J. L. A. Brandes en F. D. K. Bosch, Fragmenten eener vertaling aan den Ngarakretágama.

Verhandelingen van het Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Deel LXI.

Agerneek, Beknopt Nederlandsch-Sasakisch Woordenboek 1914. — A. Mathijssen, Eenige fabels en volkslegenden van de Onderafdeeling Beloe op het eiland Timor. Met een aanhangsel door Dr. N. Adriani, 1915. — O. L. Helfrich, Nadere aanvullingen en verbeteringen op de Bijdragen tot de kennis van het Midden Maleisch. (Besemahsch en Serawasch dialect.) — Lampongsche dwerghertverhalen, 1915. — P. van Genderen Stort, Nederlandsch-Tidoengsch-Tinggalan Dajnsche Woordenlijst 1916. — D. K. Wieleng, Vergleichende Woordenlijst der verschillende dialecten op het eiland Soemba en eenige Soembaesche Spreekwijzen, 1917.

Wörter und Sachen. 1914—1915.

Bd. VI/2: R. Riegler, Tiernamen für Rausch. Nachtrag zu span.-port. cabra saltante „irrlucht“. — Beiheft III: Gustave Huber, Les appellations du traineau et de ses parties dans les dialectes de la Suisse romaine.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. F. A. Brockhaus. Leipzig. Bd. 74.

Heft 1: M. Heepe, Probleme der Bantusprachforschung in geschichtlichem Überblick. — P. Leander, Einige hebräische Lautgesetze, chronologisch geordnet. — E. Hultsch, Die Karikavali des Visvanatha. — E. Ebeling, Religiöse Texte aus Assur. — J. Scheffelowitz, Die Stellung der Suparna- und Valakhiya-Hymnen im Rigveda. — H. Bauer, Gedankenlose Negationen und Fragewörter im Semitischen. — C. Brockelmann, Turkologische Studien. — B. Landsberger, Der altassyrische Kalender. — Heft 2—3: Meinhof, Zu M. Heepe's Aufsatz über Probleme der Bantusprachforschung. — Heft 4: Ungnad, Das Personalpronomen der dritten Person in der bethitischen Satzverbindung. — Heepe, Zu Meinhof's Ausführungen.

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. 1920.

Bd. IX, Heft 4, Jänner: J. J. Heß, Geographische Benennungen und Pflanzennamen in der nördlichen Bishári-Sprache. — C. Meinhof, Sprachstudien im ägyptischen Sudan. — H. Schäfer, Nachrichten und Verbesserungen zu „Nubische Texte“. — Bd. X, Heft 1, März: F. C. Mayntzhusen, Die Sprache der Guayaki. — O. Dempwolff, Ein Kulturbild aus Neuguinea. — M. Heepe, Die Trommelsprache der Jaunde in Kamerun. — Heft 2, Juni: C. F. Wuras, An outline of the Bushman Language. — P. Heese, Die Sango-Sprache. — F. Sterbeck, Fulsprichwörter aus Adamaua, Nordkamerun. — M. Heepe, Weitere Jaundetexte. — Heft 3, September: J. Augustiny, Erlebnisse eines Kamajungen. — M. v. Tihing, Adjektivendungen im Somali.

Zeitschrift für Ethnologie. 51. Jahrgang. 1919.

Heft I: E. Haebler, Die geflochtenen Hängematten der Naturvölker Südamerikas. — Blermann, Gleitboote der Kingsmill-Insulaner. — Rose Malachowski, Über das Sitzen bei den alten Völkern. — Heft II/III: Lehmann-Haupt, Die babylonische Zeiteinheit von 216 Minuten, ihre Beziehungen und ihre Verbreitung. — G. Teßmann, Die Urkulturen der Menschheit und ihre Entwicklung, erläutert an den Stämmen Kameruns. — J. Bayer, Der Kulturverlauf im Steinzeitalter. Nach den Ergebnissen prähistorischer Forschungen im Orient. — Heft VI, VI: B. F. Nopce, Zur Genese der primitiven Pfugtypen.

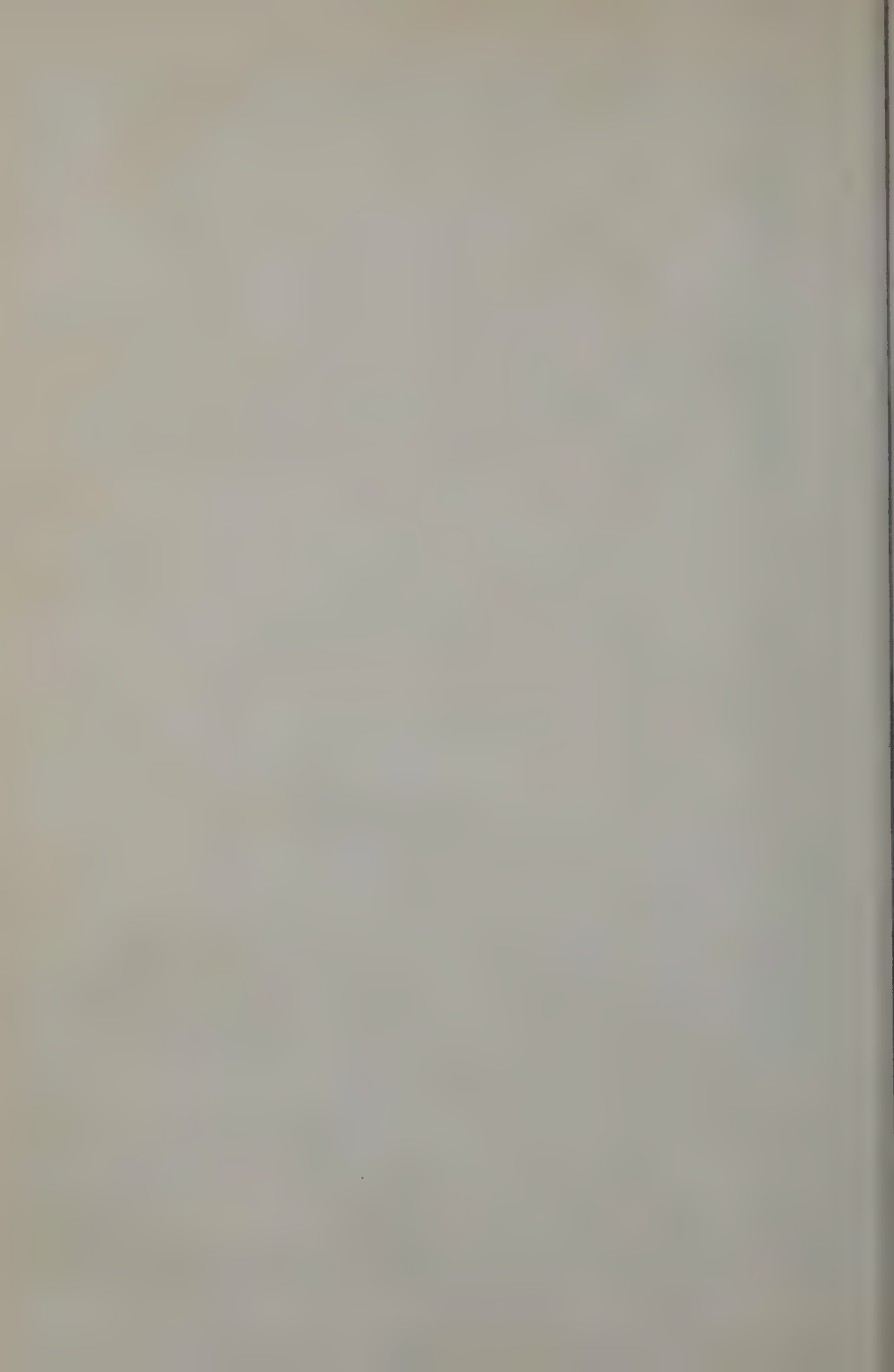
Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.

36 Bd., I. und II. Heft, 1919: A. Ungnad, Altbabylonische Briefe aus dem Museum zu Philadelphia, übersetzt und umschrieben. — III. Heft, 1920: A. Ungnad, Altbabylonische Briefe aus dem Museum zu Philadelphia. — R. Thurnwald, Soziale Organisation und Verwandtschaftsnamen bei Primitiven. — J. Kohler, Über die malaischen Adats. — L. Adam, Ein neuer Beitrag zur Totemismusforschung. — 37. Bd., III. Heft, 1920: J. Loewenthal, Tabu-Riten im altmexikanischen Strafrecht. — Ein altmexikanisches Gottesurteil. — 38. Bd., III. Heft, 1920: R. Thurnwald, Die Gemeinde der Bânaro. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Familie und Staat. — J. Kohler, Aus dem asanidischen Recht.









Das Grab der Afrikaner.

(Mit einer Karte.)

(Diese Arbeit wurde der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Doktor-Dissertation vorgelegt.)

Von Dr. P. M. KÜSTERS, O. S. B., St. Ottilien.

1. Einführung.

Das Leben der sogenannten Naturvölker weist vier Brennpunkte auf: Geburt, Eintritt der Mannbarkeit, Ehe und Tod. Ein feierlicher Kranz von Zeremonien umgibt diese Tage, und das ganze geistige Leben des Stammes kommt in ihren Feiern zum Ausdruck. Ein genaues Erfassen dieser Gebräuche ist für die Völkerkunde eine Notwendigkeit. Bis jetzt liegt aber noch für keines dieser vier Hauptfeste eine umfassende Beschreibung und Erklärung vor, die beiden Werke von PLOSS-BARTELS und PLOSS-RENTZ über das Weib und das Kind sind nur Materialsammlungen, die weder kritisch genau gesiebt sind, noch auch eine innere Durchdringung des Stoffes verraten. Das Begräbnis hat in einzelnen Monographien eine Bearbeitung gefunden. Die älteste Darstellung ist das Werk des Franzosen CLAUDE GUICHARD: „Funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs et d'autres nations, tant anciennes que modernes.“ Lyon 1581. Auf ihm baut MURET ein Jahrhundert später seine Untersuchung „Cérémonies funèbres de toutes les nations“, Paris 1675, auf. Beide Werke bringen eine gute Übersicht über die Kenntnisse aus dem klassischen Altertum und einzelne Daten aus der Entdeckungsgeschichte. Die Zeit der Entwicklungstheorie schenkte uns die Bearbeitungen einzelner Probleme. RICHARD ANDREE untersucht den Kannibalismus (1878) und findet an BERGMANN (1893) einen getreuen Gefolgsmann, der sich nur selten von den Spuren des Meisters losringen kann. STEINMETZ versucht das Problem des Kannibalismus zu ergründen in seiner Studie: „Der Endokannibalismus“ (1896). In all diesen Arbeiten wird versucht, das Verbreitungsgebiet des Kannibalismus über die ganze Erde festzulegen, und STEINMETZ will auch die innere Entwicklung des Begräbnisses selber aus dieser Abart erklären. Von den übrigen Grabsitten hat nur noch die Hockerbestattung Beachtung gefunden, der ANDREE eine Studie gewidmet hat.

Soll wirklich eine Genesis des Begräbnisses vor unserem Auge erstehen, so ist es notwendig, sämtliche Begräbnisarten auf ihre Verbreitung, auf ihr Alter und auf ihre innere Motivierung hin zu untersuchen. Jeder Erdteil muß als solcher gründlich durchforscht sein; dann lassen sich aus der Verbreitung der einzelnen Arten Schlüsse auf den inneren Zusammenhang der Völker ziehen. Eine Vergleichung der Resultate der verschiedenen Erdteile wiederum ermöglicht die Aufdeckung von Verwandtschaftsgraden bei ihren Völkern. Erst das Gesamtergebnis aller Untersuchungen erlaubt eine wirklich sichere Schlussfolgerung auf die Entstehung des Begräbnisses selber.

Ich habe nun meine Arbeit auf Afrika beschränkt und habe sie weiterhin beschränkt auf die äußere Form des Begräbnisses. Als Vorläufer habe ich die Arbeit von C. SEYFFERT betrachtet, der im Bäßler Archiv das Thema behandelt: „Totengebräuche und Todesvorstellungen bei den zentralafrikanischen Pygmäen, den Buschmännern und Hottentotten.“ Ich begnüge mich in meiner Arbeit damit, die äußere Form der Bestattung, das Grab, zu untersuchen. Ich will zunächst einmal die äußere Zusammengehörigkeit feststellen, gewissermaßen das Skelett der Begräbnissitte geben, um später die den Tod und das Begräbnis umrankenden Vorstellungen einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Auch so ermöglicht die Arbeit einen doppelten Überblick über die Gebräuche Afrikas und läßt einen doppelten Schluß zu. Der Kulturzusammenhang der Völker tritt zutage und der historische Entwicklungsgang des afrikanischen Grabes wird offenbar. Es ist die Aufgabe der Einzeluntersuchungen anderer Erdteile festzustellen, ob und wie weit die Entwicklung in Afrika Allgemeingültigkeit besitzt. Die äußere Anordnung des Stoffes folgt dem wahrscheinlichen Gang der Entwicklung des Grabes.

Einer angenehmen Pflicht komme ich nach, wenn ich Herrn Professor WEULE für die zahlreichen Literaturhinweise und die stets rege Teilnahme meinen herzlichen Dank ausspreche.

Leipzig, 10. Juni 1920.

Verzeichnis der Zeitschriften und der dafür angewendeten Abkürzungen.

- Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. *Anthrop.*
 Archiv für Anthropologie. München. *Arch. f. Anthrop.*
 Das Ausland. Eine Wochenschrift für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker, mit besonderer Berücksichtigung auf verwandte Erscheinungen in Deutschland. *Ausld.*
 Aus allen Weltteilen. Illustriertes Familienblatt für Länder- und Völkerkunde. *A. all. Weltt.*
 L'Anthropologie. Matériaux pour l'histoire de l'homme. Revue d'Anthropologie et Revue d'Ethnographie réunies. *L'Anthropologie.*
 The anthropological Review. Societas Anthropologicae Londinensis. *Anthrop. Rev.*
 Bäßler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde. *Bäßler Arch.*
 Bulletin de la Société de Géographie. Paris. *Bull. Soc. Géogr.*
 Bulletin de la Société d'Anthropologie. Paris. *Bull. Soc. d'Anthrop.*
 Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. *Bull. Mém. Soc. d'Anthrop.*
 Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. *Corrbl. Ges. Anthr. Ethn. Urg.*
 Deutsches Kolonialblatt. Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reiches. Herausgegeben in der Kolonialabteilung des Auswärtigen Amtes. *D. K. B.*
 Deutsche Kolonialzeitung. Organ des Deutschen Kolonialvereines. *D. K. Z.*
 Ethnologisches Notizblatt. Herausgegeben von der Direktion des Königl. Museums für Völkerkunde Berlin. *Ethn. Notizbl.*
 La Géographie. Bulletin de la Société de Géographie. Paris.
 Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde. *Glob.*
 Internationales Archiv für Anthropologie. Leiden. *Int. Arch. Anthrop.*
 Jahresbericht des Vereines für Erdkunde. Metz.
 Jahresbericht der geographisch-ethnographischen Gesellschaft. Zürich.
 Journal of the Royal geographical Society. London. *J. R. Geogr. Soc.*
 The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. *J. A. I.*
 Le Congo illustré.
 Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris.
 Le Mouvement géographique. *Le Mouv. géogr.*

Zeitschrift für Ethnologie. Berlin. Z. f. E.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Diolas	Familienvater in der Hütte begraben	63	261
Mandingo	In der Hütte oder unter dem Lieblingsbaum . . .	182	248
	Allgemein in der Hütte	112	173 (236)
	Reiche	17	292
Mandingo-Fula	Kinder in der Hütte der Eltern, Reiche im Palaverhaus	260	302
Guineaküste	Alle, mit Ausnahme der Selbstmörder. Aus Liebe zu den Toten	173	13, 24
	König	231	57
	Alle	214	107
	„	33	108
	Vornehme, provisorisch, bis zum feierlichen Begräbnis	25	272
Liberia	Häuptlinge, provisorisch (temporarily)	131	1058
Sansandingstaaten	Im Haus oder neben dem Dorfplatz	236	75
Kita	Familienvater, Vornehme	236	161
Bambara	Bedeutende Häuptlinge	23	346 (236)
	Familienvater	63	261
Bosso-Serekoi	Fürst	89	21
Bobo	Verheiratete Männer und Frauen, wo überhaupt die Bestattung in der Hütte gebräuchlich ist . . .	89	304
	„	149	139
Borgu	Männer in oder bei der Hütte	209	661
Lobi	In oder vor der Hütte bei normalem Tod	235	402—405
Fulbe	Allgemein	184	502
	„	236	162
	Alle, mit Ausnahme der Sklaven	188	140
Afo	Allgemein	62	64
Haussah	„	200	182
Akraneger	„	3	182
	„	31	28
	Alle, damit der Geist des Toten die Familie segne und in ihr bald wiedergeboren werde	237	51
	Alle	238	229
Arder	„	56	482
Vollatal	Ein Fürstengrab wird beschrieben, jedoch ist keine Einschränkung gemacht	89	19
	„	26	213—214
Agoué	Alle, im Sterbezimmer, unter der Schlafstätte . .	203	210
Ashanti	Gewöhnlich alle Toten im Hause begraben . . .	27	377
	Allgemein	127	84
	„	2	141
	„	75	238—247
	Teilweise in der Hütte	54	459
	Allgemein	22	217
	„ in der eigenen oder in des Vaters Hütte	141	190
Togo	Allgemein	97	29—30
	„ eine andere Begräbnisart gilt als Schande	227	74
	Alle, die eines natürlichen Todes sterben	99	593
Ewe	„	63	261
	Familienväter	262	420
	Alle, nicht in der Hütte begraben werden, ist die größte Schande	114	59
	Alle, ausgenommen Schuldner		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Ewo	Alle	116	153
	"	219	22
	Frau in der Hütte des Vaters	19	45—48
	Alle, ausgenommen diejenigen, die an einer Seuche, durch Blutrache oder eines plötzlichen Todes gestorben sind	19	45—48
Hostamm	Hausvater, wenn nicht eines bösen Todes gestorben	84	78
	Männer, die gut gestorben sind	228	256
	Im Hause oder im Gehöft	140	114
Ewo	Alle, die eines guten Todes sterben und Kinder hinter der Hütte begraben	229	236
Foneger	Alle, die eines guten Todes sterben	261	302—303
Adeliland	Leute, „ „ „ „ „ „	49	60
Sklavenküste	Alle	28	422
Dahome	Könige	33	111
Yoruba	Alle Erwachsenen in der Hütte; „infants are buried in the housewalls, not in the piazza, because they are supposed, to have been killed by evil influences“	34	220
	Alle	9	66
Jekri	Häuptling im Haus, doch keine Beschränkung . .	155	108
Bonny	Reiche Leute unter der Schwelle	144	121
Croßflußneger	Früher im Hause, jetzt hinter dem Hause. Man glaubt, daß die Toten den Angehörigen beistehen	159	194
	Häuptlinge, angesehene Männer und Frauen . .	183	205—206, 236
	Familienhaupt. Grab vor dem Bett. Man glaubt, daß der Tode die Gespräche der Lebenden noch verstehe	37	245
Kamerun	Männer, doch nicht beschränkt	186	17
	Bei manchen Stämmen im Haus	224	24
Bakundu	Allgemein	32	233
	Ein Grab in der Hütte, eines außerhalb, so daß niemand das rechte Grab kennt	216	256
Bakwiri	Mann, doch nicht beschränkt darauf	213	247
	Allgemein	29	125
	Bestattung eines Häuptlings in der Hütte, doch nicht darauf beschränkt	147	111
Balung	Alle, damit sie warm liegen, unter der Feuerstelle	51	201
	"	50	250
Bato	" damit sie warm liegen, unter der Feuerstelle	51	201
	"	50	250
Dualla	"	50	250
	"	191a	97
Bakossi	"	29	125
	"	263	145
Jenssoki	" Hauseigentümer in der Hütte	29	200
	"	31	28
Grasland, Kamerun	"	126	441
Molundu	Teilweise in der Hütte. Kinder neben ihr . . .	143	269
M'Baka	Alle, mit Ausnahme des Häuptlings, der inmitten des Dorfes unter einer Miniaturhütte begraben wird	193	53
	Alle, außer den Sklaven	130	396

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Wafipa	Säuglinge in der Hütte eingescharrt, meist . . .	150	159—162
Wagisa	Häuptling	157	113
Yao	„	157	113
	Das Ahnenopfer findet in der Hütte statt, vor einem Erdhügel, der in der Mitte der Hütte den Platz des Grabes anzeigt	118	92
Waboni	„Ihre Toten begraben sie unmittelbar im Lager, und zwar an der Stelle, wo die Schlafstelle des Verstorbenen stand“	242	309
Kiziba	König	197	121
Kindiga	Kleine Kinder	196	22
Massei	„	57	25
	„	132	850
Wapare	Alle	12	239
	„	239	312
Wa-Giriama	Kleine Kinder bis zu vier Tagen	11	23
Wadschagga	Alle, mit Ausnahme der kleinen Kinder	256	49
	„ Erwachsenen	73	225
	„ Verheirateten	251	252
Wawangwa	Alle verheirateten Männer in der Hütte, Frauen und alle verheirateten Männer in der Veranda der Hütte. Der Tote soll nicht aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden	71	33—34
	Selbstmörder und gewaltsam Getötete werden im Kraal, nicht in der Hütte selbst begraben . . .	71	34
Suk	Kleine Kinder	132	850
Turkana	„	132	850
Kavirondo	Häuptling	132	748
	Männer und Frauen. Kinder dagegen in der Nähe der Hüttentür ihrer Mutter	132	749
	Allgemein. Sie glauben, daß der Tote hören kann, und sie wünschen, daß er ihre Gespräche vernimmt	169	54
	Alle	177	63
Wageia	Häuptlinge und Vornehme. Hütte verlassen . . .	254	230
Wakamba	„ Hausbesitzer. Frauen vor der Tür . . .	98	351
Karagwe	Kinder	146	45
	Häuptling. Die Hütte wird dann verbrannt	146	45
	Früher allgemein	202	72
Waheia	Es kommt vor, daß die Toten in der Hütte begraben werden	254	167
Bahima	Männer, die Hütte über dem Grabe verbrannt . .	254	74
	„ wird dann verlassen	55	93
	Häuptlinge in der Wohnhütte begraben	132	632
Barundi	Familienvater, Hütte verlassen. Andere vor der Hütte begraben	13	223
Nkole	Kinder und Häuptlinge. Bei letzteren wird die Hütte verbrannt	146	45
Lendu (Pygmäen)	Alle	132	554
Mbuba	„	132	554
Bahuku	„	132	554
Bambira	„	132	554
Bambaa	„	132	554

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Yaunde	Allgemein vor der Hütte	176	59
Mokwa	„ im Gehöft	89	21
Haussah	„ „ in der Provinz Samfara . .	235	402—405
Landouma	Alle in der Nähe der Hütte oder im Gebüsch . .	53	69
Mundang	Männer im Gehöft, „denn es ist ganz logisch, daß die Männer, die in der Nachkommenschaft des Gehöftes wiedergeboren werden sollen, im Gehöfte, die Frauen aber, die hineingekommen sind, draußen begraben werden, damit ihre Seelen in jene Gehöfte zurückkehren, aus denen sie stammen und in deren Umgrenzung sie als Kinder wiedergeboren werden sollen“	89	130
Banaheiden	Alle im Gehöft	172	74
Molundu	„Kleine Kinder werden neben der Hütte begraben, was nach dem Glauben der Eingebornen Unfruchtbarkeit verhindert“	143	269
Pangwe	Meist in der Pflanzung, doch auch im Gehöft, um die Toten in der Nähe zu haben	102	379
Babenga	Kindergrab hinter der Hütte mit einem Schutzdach bedeckt	198	283
Unterer Kongo (San Salvador)	Kinder immer bei der Hütte der Mutter begraben, sonst würde die Mutter nie mehr froh werden und keine Kinder mehr gebären	252	422
Mayombe	Häuptling im Dorfe begraben. Strohdach über dem Grab	179	282
Bondjo	Alle nahe der Hütte beigesetzt	40	346
Bayanzi	„ an der Hüttenwand beigesetzt	110	14
Bapoto	„ in oder bei der Hütte begraben	109	33
Bangala	Nach OVERBERGH allgemein nahe der Hütte begraben, nach WEEKS in der Hütte, nach DEMEUSE nur der Häuptling in seiner Hütte beerdigt . . .	181	243—246
	Alle dicht neben der Hütte	255	940
	„ hinter der Hütte	245	127
Bushongo	Grab ist 1—2 m von der Hütte entfernt. Kopf der Leiche ist der Hütte zugekehrt. Manchmal Hütte über dem Grab	190	261
Kuku	Grab nahe dem Hause mit Schutzdach darüber . .	165	311
Pambia	Grab gegenüber den Hütten	128	316
Wakussu	Meist ca. 50 m hinter der Hütte	125	64
Modje	Gewöhnliche Leute nahe der Hütte begraben . .	180	358
Mangbetu	Allgemein vor oder hinter der Hütte begraben. Nur der Mwami in der Hütte. Dach über dem Grab	59	201—203
Warega	Am Sterbeplatz oder nahe der Hütte begraben. Nur Zauberer werden weit fort beerdigt	36	387
Herero	Alle im Kraal	236	335
Ondonga	„Die heiligen Werften sind mit einem lebenden Palissadenzaun umgeben. Sie sind von einzelnen alten Leuten bewohnt. Betreten sie andere, so soll dies den Tod zur Folge haben. Dagegen sind sie Zufluchtsstätten für Verbrecher.“ Es handelt sich wahrscheinlich um Häuptlingsgräber	259	197
Ovambo	Die Werft des toten Häuptlings gilt als Asyl. Anscheinend ist in ihr der Häuptling begraben . .	210	312

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Wangoni	Häuptlinge im Kraal	92	149
	Hochgestellte im Kraal, sonst nahe der Wohnung, mitten im Dorfe	258	191—194
Wagogo	Teils im Garten, teils nahe den Weilern	46	313
Wa-Yao	Häuptling vor seiner Hütte	8	240
Lukuledigebiet	Grab nahe der Hütte	208	375
	„ „ „ „	207	12
Makua	Grab auch dicht neben dem Hause. Oft Schutzdach	154	124
	Angesehene vor dem Hause, immer Schutzdach	257	100
Waniaturu	Alle Beerdigungen im Hofe	222	42
Wasandawe	Grab in der Nähe der Häuser oder im Hofe	61	140
Wandorobbo	Tote selten im Kraal begraben. „Sie tun dies dann aus Pietät, damit der Tote noch die Gespräche seiner Angehörigen hören und den Duft ihrer Mahlzeiten genießen kann“	254	409
	Reiche im Kraal aus dem gleichen Grunde	167	245
Sansibar	Viele Häuser haben die Gräber im Hofe oder in kleinen Einfriedungen bei den Häusern	101	113
Wa-Nyika	(zerfallen in die Unterstämme: Girilama, Kauma, Chonyi, Jibana, Kamba, Ribe, Rabai, Duruma und Digo) Angesehene Leute in der Kaya, dem Orte der Ahnenverehrung begraben, gewöhn- liches Volk nahe den Hütten oder Dörfern	121	145
Wa-Girilama	Kinder in der Hütte, alle anderen nicht weit vom Sterbehaus	11	23
Barundi	Hausvater in der Hütte, die anderen vor derselben	13	223
	Allgemein im Hofe	168	114
Bugoyo	Alle an Krankheit oder Altersschwäche zu Hause Gestorbenen in der Nähe der Wohnung	55	231
Wagela	Kinder vor der Türe der Hütte ihrer Mutter	254	230
Bakulia	Alle in der Nähe der Hütte	254	314
Wakamba	Verheiratete Männer und Frauen in der Einfriedung der Hütte. Unverheiratete und Kinder ausgesetzt	58	491
	Mann in der Hütte, Frau gegenüber der Tür	98	351
Taveta	Alle neben der Hütte	12	254
Aruscha	„ „ „ „	12	254
Kahe	„ „ „ „	12	254
Wadschagga	„ im Hof der Hütte	103	197
Kitul	Der Dorfälteste im Kraal, sein Weib innerhalb der Dorfumzäunung gerade vor dem Tor begraben	70	521—522
	Der verheiratete Mann im Kraal oder, wenn er keinen besitzt, nahe der Hütte begraben	72	59
Bakerewe	Grab im Hof, nahe der Hütte	124	297
Kavirondo	Kind vor der Tür, aber noch unter dem Dach begraben; „die erste Person, die in einem Hause stirbt, wird innerhalb, die zweite außerhalb begraben“	244	434—435
	Kinder unter der Dachtraufe begraben, Frauen, die Kinder geboren haben, unter der Veranda bei- gesetzt, Unfruchtbare in einiger Entfernung von der Hütte	230	361
Wawangwa	Selbstmörder und Leute, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind, werden im Kraal, nicht in der Hütte selbst beerdigt	71	34

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Nandi	Sehr alte Männer und Frauen und Kinder, die noch keine Zähne haben, werden im Dunghaufen beim Viehkraal beigesetzt	120	72
	Häuptlinge im Kraal. Düngerhaufen auf das Grab geschichtet	132	880
Bahima	Gewöhnliche Leute im Dunghaufen des Kraals . .	204	102
Banyoro	(Am Mwutan Nzige) Alle Erwachsenen im Hofe, kleine Kinder im Garten beim Haus	80	91
	Alle in der Nähe des Hauses	41	53
	„ im Hof der Hütte	83	30
	„ „ „ „	80	91
Baganda	„ „ „ „	80	91
	„ „ „ „	76	185
	„ vor der Hütte	145	465
	Familienhaupt und Hauptfrau in der Hütte, alle anderen im Garten vor der Hüttentür	132	693
A-Kamba	Häuptlinge in den Dörfern begraben	119	66
Luri	Alle in nächster Nähe der Häuser	80	155
	„ „ „ „	77	7
	Männer neben der Tür außerhalb der Hütte . . .	132	779
Niineger	(A-Luru, Acholi, Lango, Umiro, Latuka) Männer immer neben der Tür außerhalb der Hütte begraben	132	779
Latuka	„Wer eines natürlichen Todes stirbt, wird ein paar Schritt von seiner Wohnung... eingescharrt“ .	6	344
	„Stirbt jemand eines natürlichen Todes, so wird er (sie) wenige Fuß von seiner eigenen Tür in dem kleinen Hofe beerdigt, der jede Wohnung umgibt“	10	186
Buri	Grabstätten in den Höfen durch Pfosten bezeichnet und mit Tierhörnern geschmückt	83	53
	Jedes Familienglied im Hofe begraben	10	87
	Die Pfosten mit den Tierhörnern in den Höfen sind keine Grabzierden, sondern Ahnenaltäre . . .	283	162
	Männer neben der Tür außerhalb der Hütte . . .	132	779
	Grab vor der Hütte zum Schutz gegen Hyänen .	188	251
Berri	Kleine Kinder rechts außerhalb der Hüttentür begraben	80	229
Magungo	Nahe der Wohnung alle begraben	80	46
Mudi	Unmittelbar vor der Hütte ist das Grab	88	378
Ndoggo	Grab unmittelbar vor der Hütte, darüber eine Tonlage und Strohdach	95	98
Kederu	Gräber nahe den Hütten	79	263
Djur	Gräber neben den Wohnhütten mit Tonlage . .	218	232
Nuer	Tote werden an der äußeren Tukulwand begraben	161	350
Dinka	Grab vor der Hütte zum Schutz gegen Hyänen .	188	246
Burun	Alter Mann lebendig im Kraal begraben	7	263
Oromo	Grab nahe der Wohnung	24	328
	Je näher die Verwandtschaft, desto näher ist das Grab der Wohnung	187	206—209
Galla	Grab nahe der Hütte	44	367—370
	„ „ „ „ oder vor der Tür	187	133—135
Imerina	Könige immer, manchmal auch andere Leute im Garten des Hauses begraben	223	229

III. Über dem Grabe wird eine Hütte errichtet.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr. S.	
Westküste Afrikas	Bei bedeutenden Toten Hütte über dem Grab . .	195	84
Guineaküste	Selbstmörder, die nicht in der Hütte begraben werden, erhalten ein Strohdach über dem Grab	173	29
Guinea	„Oben auf das Grab wird eine kleine Hütte gesetzt, von Stroh gemacht“, in die man den Hausrat tut „Die Grabstätte ist wie ein mittelmäßiges Haus groß, dahin wird der Tote gesetzt“	123 4	172 35
Woloffen	„Auch wird das oberste Dach seines Hauses über ihn gestülpt“ über das Grab	56	355
Serer	Gräber auf gemeinsamem Friedhofe sind überdeckt vom Dach der Wohnhütte des Toten „Die Serer bauen eine Hütte ähnlich den Häuten der Lebenden in der Erde selber, setzen ein Bett hinein, auf das sie die Leiche legen; das Dach der Hütte ragt allein über dem Erdboden hervor und hat, mit Erde bedeckt, die Form eines Hügels“	23 104	100 126
Liberia	Mitunter ein Dach über dem Grab	217	743
Ashanti	Hauptlingsgrab hat ein Dach, darunter liegen die Opferrgaben	48	149
Ewo	„Leute, die infolge eines Tierbisses gestorben sind, werden auf dem Lande Atsiamanya unter den Blutmenschen begraben.“ Aber in einer Hütte „Wer im Kriege gefallen ist, wird nicht nach Hause getragen. Man trägt einen solchen Toten in den Busch, errichtet dort eine Hütte aus Palmenästen und legt den Toten hinein“	228 229	286 240
Dahomey	Das Grabmal der Könige ist in einem großen Höhlengewölbe	74	326
Nigergebiet	Häuptlinge wurden in einer großen Grabbkammer beigesetzt, über der ein großer Hügel errichtet wurde. Ein Kanal blieb aber offen, um dem Toten Nahrungsmittel geben zu können. Diese Gräber gehen durch das ganze Gebiet von Ancanaka, nordwestlich von Zinder, nach den großen Südfällen des Niger, der oberen Elfenbeinküste, den Kong, nach Sikasso und bis zum Senegal. Es umfaßt das Gebiet der: Wakores, Sarraokes, Sonninkes, Markas	64	81
Banjangi	Über dem Grabe eine kleine Hütte, oder man spannt darüber einen kleinen Fetzen Zeug aus, darunter kommen die Habseligkeiten des Toten . . .	232	42—43
Arnani	Über dem Grab in Gewölbeform ein Haus . . .	184	499
Tengelin	" " " " " " " "	184	499
Falli	" " " " " " " "	184	499
Dekka	Grab in der Erde, darüber Hütte	184	500
Loangküste	„Wenn jemand an der Loangküste stirbt, wird eine kleine Hütte über seinem Grabe errichtet“ . .	90	169
Mayombe	Strohdach über dem Hauptlingsgrab, um das Unwetter abzuwehren Die Häuptlinge ruhen unter einer „veritable chapelle funéraire“	179 178	282 181

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Kongokatarakte	Bei bedeutenden Persönlichkeiten baut man eine Art Schuppen über das Grab, selten ein Haus. Bei ganz großen Häuptlingen aber baut man ein ganzes Wohnhaus über das Grab	258	147
Bakongo	Bauen ein Dach über das Grab. Das Ganze wird mit einem Pfahlzaun umschlossen	178	181
Hayanzi	Häuptlingsgrab, „dasselbe bestand aus einem gelben Lehmkegel, über welchem ein Schutzdach errichtet war“	14	171
Bushongo	Eine Hütte über dem Häuptlingsgrab	245	130
Kuku	Einzelne errichten eine Hütte, die bisweilen die Masse eines ordentlichen Wohnhauses erhält. Speisen und Getränke für den Toten werden hineingestellt. Das Haus soll den Schatten des Toten beruhigen	190	261
Babenga	Auf einem Kindergrab fand er ein kleines Hüttchen	198	283
Warumbi	Ein Dach auf vier Pfählen auf dem Grabe errichtet, darunter die Gebrauchsgegenstände des Toten gelegt	159	624
Bambala	Über dem Häuptlingsgrab stand eine große Hütte. Bei einem gewöhnlichen Mann wird eine halbzylinderförmige Hütte über dem Grabe errichtet, 2-20 m lang und 75 cm hoch	245	127
Bahuna	Eine kleine, ca. 30 cm hohe Hütte über dem Grabe enthält die Topfscherben und etwas Nahrung .	247 a	200
Bayaka	Ein kleines Strohdach steht auf dem Grab. Darunter stehen die zerschlagenen Töpfe	245 a	50
Wambundu	Der Grabhügel ist durch ein Dach geschützt . .	178	182
Banfoemou	Häuptling in der Hütte begraben, bei anderen wird eine Lehmhütte über dem Grab errichtet . . .	178	182
Bangala	Das Häuptlingsgrab hat ein Schutzdach	234	28
	Oft steht ein Schutzdach über dem Grab, unter demselben der zerbrochene Hausrat des Toten	252	453
Ababua	Auf dem Grab wird ein kleiner Schuppen errichtet, der die Leiche vor Regen schützen soll. Nach DE CALONNE wird dieses Schutzdach nur mitunter gebaut	108	319
Pambia	Über dem Grabe wird ein Schutzdach gebaut . .	165	311
Wakusa	2—3 Fuß hohe, aus Grasmatten errichtete Hütten bezeichnen die Gräber	128	316
M'Baka	Über dem Häuptlingsgrab, inmitten des Dorfes angelegt, steht eine kleine Hütte, darin hängen die von ihm gebrauchten Kalebassen	193	53
Magbwanda	Ein kleiner Schuppen soll jedes Grab vor Regen schützen	125	92
Medje	Wird der Tote nicht in der Hütte begraben, so bauen sie einen Schuppen über das Grab . .	125	69
Baluba	Kleines Kegeldach ist über dem Grab	234	18
Yakoje	Das Grab trägt ein Dach und eine Plattform. Auf letzterer bringt man die Opfergaben dar . . .	234	38
Tofoko	Blätterdach über dem Grabhügel	247	196
Bakuba	Fürsten in einer Gruft beigesetzt, die mit einem runden hohen Strohdach bedeckt ist. Eine Tür		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	führt hinein. Das Grab bleibt bis zum Tode des Nachfolgers offen	164	232
Mangbetu	Über das Grab baut man eine Hütte	180	356
	In die Hütte über dem Grabe stellt man Körbchen mit Speisen und Wassergefäßen. Oft wird auch ein eiserner Ring oder eine Axt auf das Grab gelegt. Die Hütte über dem Königsgrab ist umfriedet	42	161—162
Warega	Ein Blätterdach, kleines Hüttchen, dient zur Aufnahme der Opfergaben für den Toten auf dem Grab	59	203
Niam-Niam	Über dem Grabe „errichtet man eine Hütte, welche sich durch nichts von den Behausungen der Lebenden unterscheidet, und, vernachlässigt und vereinsamt, ebenso rasch dem Untergang durch Steppenbrand und Fäulnis preisgegeben ist wie diese“	218	38
Loanda	Man baut im Garten oder in der Nähe eine Hütte und legt dort einstweilen die Leiche nieder. Über das eigentliche Begräbnis sagt Verfasser nichts	69	59
Bango-Bango	Der Grabhügel wird von einem Dach beschirmt .	86	237
Dondo bis Malange	Die Grabhügel trugen Strohdach	30	231
Baronpa	Ein Geisteskranker erhielt eine Hütte über dem Grab, damit die Sonne, deren Strahlen er zu Lebzeiten nicht hatte tragen können, ihn nicht nach dem Tode quälen möchte	137	962
Marolse-Mabunda	Für jedes angesehene verstorbene Mitglied der königlichen Familie wird ein Mausoleum errichtet .	122	45
Britisch-Zentralafrika	Grab mit Grasdach bedeckt, bei Häuptlingen steht eine umfriedete Hütte auf dem Grab, das Dach ist mit zerrissenem Kaliko bedeckt, zerbrochene Töpfe und Körbe liegen auf dem Grabhügel .	233	314
Ajawa	Errichten ein Schutzdach über dem Grab	171	470
Wangoni	Rundes Dach über das Grab gebaut	105	45
	Runde Grasdächer auf Pfählen über den Gräbern. Bei Häuptlingen und Reichen wird ein Tuch auf das Dach gelegt	253	135
Makua	„Ganz allgemein wird, wenigstens bei den Angeseheneren, noch eine Hütte über dem Hügel erbaut. In einzelnen Fällen geschieht dies sofort, in anderen erst später“	257	100
Wa-Yao	Häuptlingsgrab mit Mauer umgeben, die etwa 4 Fuß hoch und mit Türmen versehen ist. Es liegt arabischer Einfluß vor	8	240
Warambia	Häuptlingsgrab hat kleine Hütte	92	498
Wabena	Ovale Hütte über dem Grabe des Häuptlingssohnes Häuptlingsgrab. „Über dem Grab wird ein kleines Häuschen gebaut, das immer wieder erneuert wird, wenn es baufällig geworden ist“	111	28
		194a	205
Wantali	Grasdach über dem Grabe, vom Verfasser nicht selber beobachtet	92	329
Wakisi	Über dem aus Lehm gestampften Grabhügel steht auf Pfählen ein Strohdach in kegelförmiger Ge-		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	stalt, das meist bis auf die Erde reicht. Es erreicht Mannshöhe	92	422
Wasagara	Häuptlingsgrab trägt Hütte	90	165
Wanyamwesi	Über dem Häuptlingsgrab eine kleine, runde Hütte, die zum Schutze gegen wilde Tiere von einem Palissadenzaun umgeben ist	160	35
	Ebenso bei Königen, Häuptlingen und Umananguas	249	57
Wabungu	Zuweilen auf Pfählen kegelförmige Schutzdächer über den Gräbern. Das Grab des Häuptlings wird besonders heilig gehalten. Noch nach 50 Jahren fand GLAUNING die Hütte erhalten vor	92	497
Sango	Über dem Häuptlingsgrab eine Hütte	113	141
Wagogo	" " " " in Form der Tembe errichtet. Hatte man den Verstorbenen sehr lieb, so wird das Grab im Hof der Hütte angelegt	45	48
Wakhutu	Gewöhnlich kleine Schutzdächer über den Gräbern zur Aufnahme der Opferspisen	243	146
Rufidjigebiet	Alle Leichen unter einem gemeinsamen Dach außerhalb des Ortes bestattet. Verfasser vermutet arabischen Einfluß, da die Araber alle Toten unter einem Dach bestatteten wegen des Steinmangels	16	141
Wazaramo	Um das Grab herum macht man häufig eine Einfriedung von grob behauenen Balken, die wie die Wände eines Hauses aufgestellt sind, und über denen man ein Dach anbringt, das aber die Wände nicht berühren darf	240	228
	Überdachte Gräber, allgemein	241	103
Karague	Über der Königsleiche errichtete man eine Hütte, „steckte 5 Mädchen und 50 Kühe hinein und verschloß dann die Tür, so daß sie alle später verhungerten“	226	246
	Jeder verstorbene Sultan erhält eine Hütte, „die man sich als Aufenthaltsort seines Geistes denkt“	202	72
Bukeba	Über dem Sultansgrab ein Haus	138	39
Wasiba	Über dem Häuptlingsgrab eine Hütte	117	54
Baganda	Eine kleine Hütte neben dem Grabe gebaut, in der die Trauernden einen Monat zubringen	132	693
	Königsleiche in eine Hütte gebracht, die nach der Beisetzung zerstört wird	206	44
	Die Grabstätte des Königs wird mit einem Palissadenzaun umgeben. Ein zweiter Zaun umschließt die Wohnungen der Grabwachen	205	129
	Über das Grab der gewöhnlichen Leute baut man ein Dach aus Bananenblättern, ca. 1 Fuß hoch, 4 Fuß breit und 6 Fuß lang	206	47
Wakintu	Königsgräber bei Mengo. „Wenn man aus der Ferne kommt, glaubt man Pyramiden vor sich zu sehen, indes stellen die Bauten große Kegel dar, welche nach der Waganda Art aus Holz gemacht sind.“ Es sind große Hütten, welche die Geräte des Toten bergen und seine Leiche bedecken	189	400

Bayanzi und Wabuma über die Mandja, Bangala und Bapoto hin bis zu den Medje und Bahololo am Tanganika. Südlich des Kongo kennen wir es bei den Kassaistämmen.

In Südafrika ist es keine allgemeine Sitte. Die Kaffernstämme lassen nur die zufällig in der Wohnung Verstorbenen dort liegen, sorgen aber dafür, daß der Tod nur sehr selten den Kranken in der Hütte ereilt; sobald sie eine Todesgefahr sehen, wird der Kranke in die Wildnis hinausgeschleppt, und dort wartet man den Ausgang ab. Auf diese Weise hält man die Hütte rein und sichert sich sein Haus, denn ein Todesfall in der Wohnung zwingt die Überlebenden, dieselbe zu räumen. DECLE hat das Hüttengrab noch gefunden bei den Senga, Chinyai, Tuwala und Goa. Vielleicht daß es sich hier mit derselben Einschränkung findet wie im Blantyregebiet, wo nur die Männer in der Hütte bestattet werden.

Erst im Norden Deutsch-Ostafrikas begegnet uns das Hüttengrab wieder als allgemeine Sitte bei einzelnen kleineren Stämmen, so bei den Wawangwa, Wadschagga, Waheia, Lendu und ihren Nachbarn, bei den Bari, und im Paticodistrikt. Es handelt sich hier offenbar um ältere Bevölkerungsschichten, die durch die hamitischen Wanderungen abgedrängt sind und ihr altes Volkstum in der Abgeschiedenheit bewahrt haben.

Das Hüttengrab ist also wesentlich der großen Wanderstraße gefolgt, die aus dem Bahr el Ghasalgebiet ansetzend bis zur Westküste Afrikas vorgezogen ist.

Sehr oft hat sich das eigentliche Hüttengrab als soziale Auszeichnung da erhalten, wo es in seiner Allgemeinheit geschwunden ist. Der Häuptling, oft auch der Adel und nicht selten der Familienvater genießen die Ehre des Hüttengrabes noch bei Stämmen, die sonst zu einer anderen Bestattungsform übergegangen sind. So ist das Hüttengrab zum Vorrecht der Fürsten und Reichen geworden bei den westlichsten Stämmen Afrikas, den Serer, Fouladou, bei den Bambara, den Bosso-Sorokoi, Stämmen, in deren unmittelbarer Nachbarschaft das eigentliche Hüttengrab noch allgemein in Gebrauch ist. Südlich des Kongo sind es fast ausschließlich die Häuptlinge, denen die Ehre des Grabes in der Wohnung zuteil wird, und zwar sowohl im Kongobecken selber, als auch bei den Herero, Betschuanen, Baduna und im Mashonalande.

In den Bahimastaaten ist es nahezu allgemein verbreitet und scheint von hier aus durch die Wanderungen südlich bis zu den Wangoni, Wanika und Yao getragen worden zu sein.

Das eigentliche Hüttengrab mußte bald zur Plage werden. Schon der Verwesungsprozeß, der bei der mangelhaften Bestattung den Überlebenden nicht verschonte, muß viel dazu beigetragen haben, diese Bestattungsform aufzugeben. Auch ist die Ansteckungsgefahr den Eingebornen sicher nicht entgangen, und die Furcht übte einen gewaltigen Druck zu Ungunsten des Hüttengrabes aus. Wie weit die späteren religiösen Motive der Angst vor dem Geiste des Toten und seinen Zauberverken mitgewirkt haben an der Umgestaltung des Begräbnisses, läßt sich sehr schwer feststellen, da wir in den Quellen eine zu ungenaue Motivierung finden; sicherlich ist aber das Motiv der Totenfurcht nicht gering zu bewerten.

Die zweite Form des Hüttengrabes, daß nämlich das Grab im nächsten Bereich der Wohnung angelegt wird, ist hygienisch entschieden vorzuziehen. Doch kann sie kaum auf Furcht zurückgeführt werden, da eben dann der Geist doch in unmittelbarer Nähe verbleiben würde. Es scheint eher, daß mit der zunehmenden sozialen Entwicklung, besonders auch der Entwicklung des Erbrechtes, die Hütte als ein vererbbarer Besitz betrachtet wurde, der nicht dem Eigentümer verbleiben mußte. Die zweite Form findet sich zum Teil neben der ersten, so besonders in Westafrika bei den Mandingo, Malinke, in den Sansandingstaaten, bei den Yoruba, im Bergland von Kamerun und bei einigen nördlichen Kongostämmen. Vor allem aber hat sie ihre Heimat im Süden des Kontinentes bei den Herero, den Zulu- und Kaffernstämmen und von da über das Blantyregebiet hinauf bis zu den Turu und Sandawe. Heimisch ist sie auch in allen Bahimastaaten, bei den Nilnegern und im Osthorn.

Auch hier tritt schon eine gewisse Bevorzugung der Häuptlinge und Angesehenen des Volkes ein, die jedoch bei weitem nicht den Umfang erreicht wie beim eigentlichen Hüttengrab.

Sehr oft parallel dieser Sitte, oft auch vereinzelt für sich, geht die Gewohnheit, eine Hütte über das Grab zu bauen. Es handelt sich hier offenbar um einen Ersatz des eigentlichen Hüttengrabes, denn der Zweck der kleinen Hütte ist es, einmal den Toten zu schützen vor Wind und Wetter, dann aber die Gebrauchsgegenstände des Toten, etwas von seinem Hausrat und die ihm dargebrachten Opfer aufzunehmen. Bei Häuptlingen wird die Grabhütte zur vollständigen Wohnung nach Einrichtung und Größe, bei den anderen wird sie oft zur Miniaturhütte oder gar zu einem kleinen Blätterdach, einem armseligen Ersatz des verlorenen Wohnhauses.

In Westafrika ist diese Sitte allgemein kaum verbreitet, nur bei den Serer und Woloffen finden wir sie bezeugt. In Liberia ist sie nicht selten. Als eigentliche Sitte können wir das Grab über der Hütte ansprechen bei den Stämmen des nördlichen Kamerun, dann bei einer Reihe der Kongostämme, wo es so eigentlich den Typus des Hüttengrabes vertritt. Dem Süden ist es unbekannt. Im Osten tritt es auf bei den Wangoni, Wantali, Wakissi, Wabungu, Wakhutu, Wazaramo und im Rufidjgebiet; doch ist die Vermutung v. BEHRs wohl nicht unbegründet, der hier arabischen Einfluß annimmt. Im Norden des deutsch-ostafrikanischen Gebietes haben es allgemein die Baganda und Banyoro. Auf Madagaskar kennen es allgemein die Oststämme, Betsimisarakas, Tanalas und Antanosy, während es in Imerina für den Häuptling und den Adel bis zum vierten Grade reserviert ist.

Auch hier finden wir eine Bevorzugung der Personen nach ihrem Stande. Einmal wird diese dritte Form des Hüttengrabes als eine besondere Auszeichnung gegenüber der ersten Form gebraucht. Statt den Toten einfach in das alte Haus zu legen, baut man ein neues für ihn. Das geschieht für den König von Ashanti und Dahome, für die Fürsten der Stämme des Nigergebietes, der Wakore, Sarrakole, Soninke, Marka. Dann aber wird auch nur mehr dem Häuptling allein oder den Angesehenen eine Hütte über dem Grabe errichtet, während die gewöhnlichen Gräber ohne Schutzdach bleiben. Das findet sich bei einigen Stämmen des Kongo, den Mbaka, Mayombe, Bayanzi,

Bushongo und Bakuba, und im Osten Afrikas bei den Makua, Yao, Wabena, Wasagara, Wanyamwesi, Wahehe, Sango, in Karague, Bukoba, Kiziba, bei den Wakintu, den alten Fürsten Ugandas, bei den Luri, und bei den Galla.

Gilt in all diesen Fällen das Hüttengrab als eine Ehre und ein Vorzug, so scheint es aus reiner Bequemlichkeit für Kinder angewendet zu werden. So werden bei den Wafipa, Massai, Wa-Giriama, in Kindiga, Suk und Turkana die Kinder einfach in der Hütte der Mutter begraben, wenn sie noch ganz klein sind, noch keine Zähne haben. Oder sollte auch hier ein Motiv versteckt sein, wie wir es von den Mundang und vom unteren Kongo kennen, daß die Mutter fürchtet, unfruchtbar zu werden, wenn das Kind nicht bei der Wohnung bleibt? Daß sogar Stämme, die sonst nur die Aussetzung der Toten kennen, Kinder in der Hütte der Mutter beerdigen, dürfte kaum ohne einen tieferen Grund erfolgen.

Ganz anders ist es zu bewerten, wenn man die Kinder vom Hüttengrab in seiner eigentlichen Form ausschließt und sie nur in der Nähe der Hütte beisetzt, wie dies aus Togo, dem Kamerungebiet und von den Wageia bekannt ist. Die Kinder besitzen eben noch kein Haus, haben daher auch im Tode kein Recht auf eine Hütte.

Außer den rein äußeren sozialen Motiven, die eine hervorragende Rolle spielen, werden aber, wenn auch leider sehr selten, andere Gründe mitgeteilt, die uns einen Blick in die Psyche des Negers tun lassen.

Wenn in Togo, wo man die Hütte nach dem Begräbnis weiter bewohnt, alle jene von dem ehrlichen Begräbnis, dem Begräbnis in der Hütte, ausgeschlossen sind, die an Seuchen sterben, so kann man das auf scharfe Beobachtung zurückführen. Aber ihnen werden gleichgestellt alle jene, die durch Tierbiß, durch den Bluträcher, im Felde oder eines plötzlichen Todes sterben. Es liegt also auch hier die Vorstellung einer Verunreinigung der Hütte vor, wenn man die natürlichen Ursachen als die zeitlich ersten ansehen will. Daß wir von den Bahololo wissen, daß auch sie die Opfer einer Seuche nicht in der Hütte bestatten, und daß die Wawangwa Selbstmörder ausschließen, dürfte darauf hindeuten, daß diese Vorstellungen auch noch bei anderen Stämmen zu finden sind.

Wenn man den Toten im Hause bestattet, so erhofft man von ihm bei den Akranegern und Yoruba, daß er sich einmal dankbar erweise und die Familie segne, dann aber möchte man auf jeden Fall seine Wiedergeburt in der Familie sicherstellen. Daß der Glaube an ein Wiedergeborenwerden sehr weit verbreitet ist, hat LEO FROBENIUS gezeigt; daß er vielleicht auch viel zur Festigung der Sitte des Hüttengraves beigetragen hat, ist wahrscheinlich.

Daß mit dem Tode die gesellschaftlichen Bande nicht so ohne weiteres zerrissen sind, bezeugt einmal die Sitte der Balung und Bafo, die den Toten deshalb unter der Feuerstelle seiner Hütte begraben, damit er warm liege. Die Pangwe geben als Motiv für das Hüttengrab an, daß sie den Toten in der Nähe haben wollen. Rührende Pietät spricht aus der Begründung der Wawangwa, Kavirondo und Wandorobbo, die glauben, der Tote höre die Gespräche der Lebenden und freue sich daran, auch genieße er den Duft der Mahlzeiten.

Eine allgemeine Begründung des Hüttengrabes findet sich nicht. Sie ist wohl zu suchen auf dem Gebiete des Eigentumsrechtes. So wie man dem Toten seine Werkzeuge, seine Waffen und seinen Schmuck, seinen persönlichen Besitz mitgab, wie man später ein ganzes Vermögen an Rindern, Kühen und Frauen ins Grab senkte, so gab man dem Toten auch seine Hütte, damit er im Jenseits nicht obdachlos sei. Bei dem innigen Zusammenhang zwischen Seele und Leib im Glauben der Afrikaner hatte die Seele das Verfügungsrecht über die Hütte, wenn der Leib in ihr bestattet war. Für diese Vermutung spricht die Tatsache, daß gerade die ältesten, seßhaften Völker des schwarzen Kontinentes das Hüttengrab kennen, daß die eigentliche Form des Grabes in der Hütte vor allem in dem alten Völkergewirr Westafrikas gewahrt ist. Der Süden sah weniger in der Wohnung als im Viehkraal seinen Besitz, darum die große Vorliebe selbst der Häuptlinge für ein Grab inmitten ihrer Herden. Das Kongobecken bevorzugt die dritte Form; als Ackerbauer an die Scholle gebunden, mußten sie vor allem die üblen Folgen des häufigen Wohnungswechsels oder der Ansteckung kennen lernen. Bei ihnen war auch die Phantasie am ehesten frei, und wie sie in religiöser Beziehung sich erfinderisch betätigten, dürften sie wohl auch die Erfinder der Hütte über dem Grab, als eines Ersatzes für das Wohnhaus, gewesen sein.

1. ALBERTI: Die Kaffern auf der Südseite von Afrika, nach ihren Sitten und Gebräuchen aus eigener Ansicht beschrieben. Gotha 1815.
2. ALLEN THOMSON: A narrative of the expedition sent by Her Majesties government to the River Niger. London 1848, 1898.
3. Allgemeine Geschichte der neuesten Reisen und Entdeckungen zu Wasser und zu Lande. Leipzig 1790.
4. Amphitheatrum, Neu eröffnetes, worinnen aus dem ganzen Afrika alle Nationen nach ihrem Habit, in sauberen Figuren repräsentieret. Erfurt 1723.
5. ANDERSON CH.: Lake Ngami. London 1856.
6. Aus SAMUEL WHITE BAKER's Reisen in die Region der Nilquellen. Glob. 1866, 2, X, 305 ff., 340—345, 366—371.
7. Aus WILHELM LEJEAN's Reisen in Nubien und Abessinien. Glob. 1865, 2, VIII, 262—263.
8. Aus allen Erdteilen. Glob. 1887, 1, LI, 240.
9. D'AVEZAC: Notice sur le peuple et le pays des Yebous en Afrique. Paris 1845.
10. BAKER SAMUEL WHITE: Der Albert-Nyanza, das große Becken des Nil und die Erforschung der Nilquellen. Deutsch von MARTIN. Jena.
11. BARRET: Notes on the customs and beliefs of the Wa-Giriana. J. A. I. 1911, XLI, N. S., XIV, 20—39.
12. BAUMANN OSKAR: Usambara und seine Nachbargebiete. Berlin 1887—1891.
13. — Durch Massailand zur Nilquelle. Reisen und Forschungen der Massaiexpedition des deutschen Antisklavereikomitees in den Jahren 1891—1892. Berlin 1894.
14. — Beiträge zur Ethnographie des Kongo. Mitt. anthrop. Ges. Wien, N. F., VII, XVII, 1887, 160—181.
15. Bazoko, La tribu des. Le Congo III. I, 1892, 67.
16. BEHR H. FR.: v.: Am Rufidji. D. K. Z. V, 139—143.
17. BERENGER FERAUD: Les peuplades de la Sénégalie. Paris 1879.
18. BIEBER FRIEDR.: Das staatliche Leben der Kaffitscho. Glob. 1908, 1, XCIII, 165—169, 186—189.
19. BINETSCH: Beantwortung einiger Fragen über unser Ewevolk. Z. i. E. 1906, 34—70.
20. BINGER: Du Niger au Golf du Guinée. Par le pays de Kong et le Mossi. 2 Bde. Paris 1892.
21. — France noire.
22. BOHNER H.: Im Lande des Fetisch. Basel 1890.
23. BOILAT: Esquisses Sénégalaises. Paris 1853.

24. BORELLI JUL.: *Ethiopie meridionale. Journal d'un voyage au pays Amhara.* Paris 1890.
25. BOSGMANN WILHELM: *Reyse nach Guinea oder ausführliche Beschreibung dasiger Goldgruben, Elephantenzähne und Sklavenhandels, nebst derer Einwohner, Sitten, Religion, Regiment, Kriegen, Heyrathen und Begräbnissen, auch allen hieselbst befindlichen Tieren, so bishero in Europa unbekandt gewesen.* Hamburg 1708.
26. BOUCHE PIERRE: *Sept ans en Afrique occidentale.* Paris 1885.
27. BOWDICH T. EDWARD: *Mission der englisch-afrikanischen Kompagnie von Cape Coast Castle nach Ashantee. Aus dem Englischen von LEIDENFROST.* Weimar 1820.
28. BROHM WALTER: *Land und Leute an der Sklavenküste.* D. K. Z. 1884, I, 420—423.
29. BUCHHOLZ: *Reisen in Westafrika.* Leipzig 1880.
30. BUCHNER: *Die Buchner'sche Expedition, Reise von Dondo nach Malange.* Mitt. d. afrik. Ges. in Deutschland, I, 1878—1879, 231 ff.
31. — *Kamerun, Skizzen und Beobachtungen.* o. J.
32. BUFE: *Die Bakundu.* Arch. f. Anthrop. 1913, XL, N. F., XII, 228—239.
33. BURTON ROB.: *A mission to Gelele, King of Dahomey, with notices of the so-called Amazones, the grand customs, the yearly customs, the human sacrifices, the present state of the slave trade and the negroes place in nature.* Mem. ed. by his wife Isabel Burton. 2 Vols. London 1893.
34. — *Abeokuta and the Cameroon mountains.* London 1803.
35. BÜTTNER C. G.: *Bilder aus dem Togohinterlande.* M. a. d. D. Sch. 1893, VI, 237—254.
36. — *Die Herero und ihre Toten.* Ausld. 1884, LVII, 386—389.
37. CAILLIÉ RENÉ: *Journal d'un voyage à Timbouctou et à Jenné dans l'Afrique central.* 3 Bde. Paris 1830.
38. CAMPBELL J.: *Reisen in Südafrika.* Weimar 1823.
39. CAPELLO H. and IVENS: *From Benguela to the territory of Yacca.* London 1882.
40. CARLIER: *Notice sur les Bondjos.* Bull. Soc. Géogr., sér. VII, t. XX, 1899, 241—248.
41. CASALIS E.: *Les Bassoutos, ou 23 années de séjour et des observations au Sud de l'Afrique.* Paris 1860.
42. CASATI: *Zehn Jahre in Äquatoria und die Rückkehr mit Emin Pascha.* Übersetzt von Dr. REINHARDSTÖTTNER. Bamberg-München 1891.
43. CATAT's *Reisen im nördlichen Madagaskar.* Glob. 1894, 2, LXVI, 185—186.
44. CECCHI: *Fünf Jahre in Ostafrika. Reisen durch die südlichen Grenzländer der Abessinier von CeMa bis Kaffa.* Übersetzt von RUMBAUER. Leipzig 1888.
45. CLAUS HEINR.: *Die Wagogo. Ethnographische Skizze eines ostafrikanischen Bantustammes.* Bäßler Arch. 1911, Beiheft 2.
46. COLE HENRY: *Notes on the Wagogo.* J. A. I. 1902, XXXII, N. F., V, 305—338.
47. COLLE LE R. P.: *Les Baluba. Collection de Monogr. Ethnogr. X. Avec une préface de Cyr. VAN OVERBERGH.* 2 Bde. Bruxelles 1913.
48. CONNOLLY R. M.: *Social life in Fanti-Land.* J. A. I. 1897, XXVI, 128—153.
49. CONRADT: *Land und Leute des Adelistammes im Hinterlande der Togokolonie.* D. K. Z. 1895, XII, 51—60.
50. CONRAU G.: *Leichenfeierlichkeiten bei den Banjang am oberen Kalabar.* Glob. 1899, 1, LXXV, 344—351.
51. — *Beiträge über die Völker zwischen Mpundu und Bali.* M. a. d. D. Sch. 1898, XI, 194—204.
52. CONDON: *Contribution to the Ethnography of the Basoga-Batamba, Uganda-Protectorate.* Anthrop.
53. CORRE A.: *Les peuplades de Rio Nuñez.* Mém. Soc. d'Anthrop., sér. III, 2, 42—73. Paris 1888.
54. CRUICKSHANK BRODIE: *Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas.* Leipzig o. J.
55. CZEKANOWSKY JAN: *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907—1908.* Bd. VI, 1. Teil. Leipzig 1917.
56. DAPPER: *Umbständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika und denen dazugehörigen Königreichen und Landschaften.* Meurs 1670.
57. DECKEN, V. DER: *Reisen in Ostafrika.* 2 Bde. Leipzig 1869.
58. DECLÉ LIONEL: *Three years in Savage Africa.* London 1900.
59. DELHAISE-OVERBERGH: *Les Warega. Collection de Monogr. Ethnogr. V.* Bruxelles 1909.

60. DEORANDPRÉ: Reise nach der westlichen Küste von Afrika in den Jahren 1766—1787. Aus dem Französischen von SPRENGEL. Weimar 1801.
61. DEMPWOLFF: Die Sandawe. Abhandl. d. Hamburger Kolonialinst. XXXIV. Hamburg 1916.
62. DENHAM-CLAPPERTON: Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823 and 1824, by Major DENHAM, Captain CLAPPERTON and the late Doctor OUDNEY. London 1826.
63. DESPLAGNES LOUIS: Le Plateau Central Nigérien. Une mission archéologique et ethnographique au Soudan. Paris 1907.
64. — Une mission archéologique dans la vallée du Niger. La Géographie XIII, 1909, 81—90.
65. DIER P.: Unter den Schwarzen. Steyl 1901.
66. DIETERLE J. CH.: Sklaverei, Pfandwesen und Schuldverhältnisse unter den Negern Westafrikas. Mitt. geogr. Ges. Jena 1888.
- 66a. — Gebräuche beim Sterben eines Königs in den Tschiländern der Goldküste. Ausd. 1883, LVI, 754—757.
67. DOHNE JAKOB LUDWIG: Das Kafferland und seine Bewohner. Berlin 1843.
68. DOUVILLE J. B.: Reise nach dem Kongo und dem Innern des nördlichen Afrika. Paris 1832.
69. — Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique équinoxiale, fait dans les années 1828, 1829, 1830, t. 3. Paris 1832.
70. DUNDAS CH.: History of Kitul. J. A. I. 1913, XLIII, N. S., XVI, 480—549.
71. DUNDAS-KENNETH R.: The Wawangwa and other tribes of the Elgon district. J. A. I. 1913, XLIII, N. S., XVI, 19—75.
72. — Notes on the Tribes inhabiting the Baringo district. J. A. I. 1910, XL, N. S., XIII, 49—72.
73. EHLERS OTTO E.: Einiges über die Wadschaga. D. K. Z. 1889, VI, 224—226.
74. Ein Besuch beim König von Dahome. Glob. 1866, 2, X, 289—297, 321—331.
75. ELLIS: The Tshi speaking people of the Gold coast of West-Africa. London 1887.
76. EMIN BEY: Journal einer Reise von Mrali nach der Hauptstadt Unyoros. Pet. Mit. 1879, XXV, 179—187, 220—224, 388—397.
77. — Ein Ausflug nach Lur am westlichen Ufer des Mwutan Nzige. Pet. Mitt. 1881, XXVII, 1—10.
78. — Reisen im Osten des Bahr el Gebel. Pet. Mitt. 1882, XXVIII, 259—272, 321—329.
79. — Rundreise durch die Mudirie Rohl. Pet. Mitt. 1883, XXIX, 260—268, 323—340.
80. EMIN PASCHA: Eine Sammlung von Reisebriefen und Berichten Dr. EMIN PASCHA's aus den ehemals ägyptischen Äquatorialprovinzen und deren Grenzländern. Herausgegeben von Dr. SCHWEINFURTH und Dr. RATZEL. Mit Unterstützung von Dr. ROBERT FELKIN und Dr. GUSTAV HARTLAUB. Leipzig 1888.
81. ENDEMANN: Die Sothoneger. Z. f. E. 1874, 16—66.
82. FAUROT, Dr. L.: Notes sur les tumuli sur le territoire de l'Obock. Rev. d'Eth. 1886, V, 492—498.
83. FELKIN F.: Uganda und der ägyptische Sudan.
84. FIES H.: Der Hostamm in Togo. Glob. 1905, I, LXXXVII, 13—17, 72—78.
85. FISCH, Dr. RUD.: Die Dagbamba. Eine ethnographische Skizze. Bäßler Arch. 1913, III, 132—164.
86. FOA EDOUARD: Résultats scientifiques des voyages en Afrique publiés sous les auspices du Museum National d'histoire naturelle, Paris 1908.
87. FRITSCH GUSTAV: Die Eingebornen Südafrikas. Breslau 1872.
88. FROBENIUS H.: Die Heidenvölker des ägyptischen Sudan. Berlin 1893.
89. FROBENIUS LEO: Und Afrika sprach. Erweiterte Ausgabe, 3 Bde. Berlin 1909—1912.
90. — Die Masken und Geheimbünde Afrikas. Halle 1898.
91. FROMM P.: Ufipa. Land und Leute. Mitt. a. d. D. Sch. 1912, XXV, 79—101.
92. FÜLLEBORN, Dr. FR.: Das deutsche Nyassa-Rovumagebiet. Land und Leute. Bd. IX. Berlin 1906.
93. GALLIENI: Voyage au Soudan français. (Haut Niger et pays du Segou.) Paris 1885.
94. GAUD FERN.: Les Mandja. Collection de Monogr. Ethnogr. VIII. Bruxelles 1911.
95. GEYER: Durch Sand, Sumpf und Wald. München-Regensburg o. J. (1916).
96. GOTTSCHLING, Rev. E.: The Bawenda. J. A. I. 1905, XXXV, N. S., VIII, 365—386.
97. GRADE, Dr. P.: Volkstümliche Gebräuche und Gesetze in Togoland. A. all. Weltt. XX, 1—6, 29—35.

98. GREGORY: The great rift valley. Being the narrative of a journey to the mount Kenia and Lake Baringo. London 1896.
99. GRUNDEMANN: Das Ewegebiet in Westafrika. Ausld. 1868, XLI, 566—569, 590—594.
100. GRÜTZNER: Über die Gebräuche der Basutho. Z. f. E. 1877, 77—87.
101. GUILLAIN M.: Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale. Paris 1856.
102. GÜNTHER-TESSMANN: Die Pangwe. 2 Bde. Berlin 1913.
103. GUTMANN B.: Die Frau bei den Wadschagga. Glob. 1907, 2, XCII, 1—4, 29—32, 49—50.
104. G. V.: L'Afrique, ou Histoire, Mœurs, Usages et coutumes des Africains. 4 Bde., T. 2. Le Senegal. Paris 1814.
105. HÄFLIGER, P. JOH.: Land und Leute von Ungoni. Mbl. St. Ott. 1901, 14—17, 43—48.
106. HALL: Great Zimbabwe. London.
107. HAHN JOS.: Die Ovaherero. Z. Ges. f. Erdk. 1869, IV, 226—258.
108. HALKIN JOS.: Les Ababua. Collection de Monogr. Ethnogr. VII. Bruxelles 1911.
109. D'HANIS: Le district d'Upoto et la fondation du camp de l'Aruvimi. Bruxelles o. J.
110. HANSENS: Les Bayanzl. Mœurs et coutumes. Le Mouv. géogr. 1884, I, 6, 14.
111. HARTMANN, P. MAUR.: Reise des apostolischen Präfekten in das Innere von Sansibar. Mbl. St. Ott.
112. HECQUARD: Voyages sur la côté et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale. Paris 1855.
113. HEESE: Sitte und Brauch der Sango. Arch. f. Anthropol. 1913, XL.
114. HENRICI, Dr. E.: Das deutsche Togogebiet und meine Afrikareise. Leipzig 1888.
115. HENRY, J. l'abbé: L'âme d'un peuple africain. Les Bambara. Münster 1910.
116. HEROLD: Bericht, betreffend religiöse Anschauungen und Gebräuche der deutschen Ewener. M. a. d. D. Sch. 1892, V, 141—160.
117. HERRMANN: Die Wasiba und ihr Land. M. a. d. D. Sch. 1894, VII, 43—59.
118. HETHERWICK AL.: Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa. J. A. I. 1902, XXXII. N. S., V, 89—95.
119. HOBLEY: The A-Kamba and other east african tribes. Cambridge 1910.
120. HOLLIS A. C.: The Nandi. Their language and folklore. Oxford 1909.
121. — A note of the grave of the Wa-Nyika. Man 1909, IX, 145.
122. HOLUB: Eine Kulturskizze des Marotse-Mabundareiches. Wien 1897.
123. HULSIUS: Siebende Schiffarth in das goldreiche Königreich Guinea, in Africa gelegen, so sonst den Goldgestad von Mina genannt wird. Frankfurt a. M. 1606.
124. HUREL: Religion et vie domestique des Bakerewe. Anthropol. 1911.
125. HUTEREAU A.: Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge. Ann. Mus. Congo Belge, sér. III. t. I, fasc. I.
126. HUTTER FR.: Wanderungen und Forschungen im nördlichen Hinterlande von Kamerun. Braunschweig 1902.
127. HUTTON W.: Nouveau voyage dans l'intérieur de l'Afrique, ou relation de l'ambassade anglaise envoyée, en 1820, au royaume d'Ashantee. Paris 1823.
128. JAMSON JAMES: Forschungen und Erlebnisse im dunkelsten Afrika. Geschichte der Nachhut der EMIN PASCHA-Entsatzexpedition. Übersetzt von OPPERT. Hamburg 1891.
129. JOEST, Dr. W.: Bei den Baralong. Ausld. 1884, LVII, 461—465.
130. JOHNSTON H. H.: Der Kongo. Leipzig 1884.
131. — Liberia. London 1906.
132. — The Uganda Protectorate. London 1904.
133. JOUSSEAUME, Dr.: Reflexions anthropologiques à propos des tumulus et silex taillés des Çomalis et des Danakils. L'Anthropologie 1895, VI, 393—413.
134. IRLE sen.: Die Religion der Herero. Arch. f. Anthropol. 1917, XLIII. N. F., XV, 337—367.
135. JULY ANTONY: Funéraires, tombeaux et honneurs rendus aux morts à Madagascar. L'Anthropologie 1894, V, 385—401.
136. JUNOD HENRY: The life of a South-African tribe. Neuchatel 1912.
137. — Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle. Anthropol. 1910, V.
138. KALBEN, v.: Über die Rechtsverhältnisse der Eingebornen in der Umgebung von Bukoba. M. a. d. D. Sch. 1896, IX, 38—40.

139. KITCHING A. L.: On the Backwaters of the Nile. London-Leipzig 1912.
140. KLOSE H.: Togo unter deutscher Flagge. Berlin 1899.
141. — Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo. Glob. 1902, 1, LXXXI, 187—194.
142. KNIGHT-BRUCE: Memories of Mashonaland. London 1895.
143. KOCH KARL: Die Stämme des Bezirks Molundu in sprachlicher, geschichtlicher und völkerkundlicher Beziehung. Baßler Arch. 1913, III, 257—312.
144. KÖLER: Einige Notizen über Bonny an der Küste von Guinea, seine Sprache und seine Bewohner. Göttingen 1848.
145. KOCH ROBERT: Anthropologische Beobachtungen gelegentlich einer Expedition an den Victoria Nyanza. Z. f. E. 1910, 449—468.
146. KOLLMANN PAUL: Der Nordwesten unserer ostafrikanischen Kolonie. Berlin 1898.
147. KURZ: Einiges über die Sitten und Gebräuche der Bakwili. D. K. Z. 1893, 110—112.
148. LANDER R.: Reise zur Erforschung des Niger. Aus dem Englischen. 3 Bde. Leipzig 1855.
149. — Record of Captain CLAPPERTONS last expedition to Afrika. 2 Vol. London 1830.
150. LECHAPTOIS: Aux rives du Tanganika. Algier 1913.
151. LEGRAND RENÉ: Le Fouladou. La Géographie 1912, XXVI, 2, 241—253.
152. LEMAIRE P.: Dans la région des cataracts. Le Mouv. géogr. 1892, IX, 53—54.
153. LICHTENSTEIN HEINRICH: Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1803—1806. Berlin 1811.
154. LIEDER: Reise von der Mpambabay am Nyassasee nach Kißwere. M. a. d. D. Sch. 1897, X, 95—142.
155. LING-ROTH: Notes on the Jekris, Sobos and Ijos of the Warridistrict. J. A. I. 1899, XXVIII, N. S., I, 104—126.
156. MACDONALD: Africana, or the heart of heathen Africa. London 1882.
157. — East-Central-African customs. J. A. I. 1893, XXII, 99—122.
158. — Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African tribes. J. A. I. 1890, XIX, 264—296; 1891, XX, 113—140.
159. MAES, Dr. JOS.: Les Warumbi. Anthropol. 1909, IV.
- 159a. MANSFELD, Dr. ALFRED: Urwalddokumente Sieben Jahre unter den Croßflußnegern. Berlin 1908.
160. MARKHAM C. R.: Description of Unyamwezi. Proc. Roy. geogr. Soc. 1877—1878, XXII, 28—36.
161. MARNO ERNST: Reisen im Gebiet des blauen und weißen Nil. Wien 1874.
162. — Aus E. MARNO's Reisewerk über die ägyptische Äquatorialprovinz und Kordofan. Glob. 1878, 1, XXXIII, 281—287.
163. MAQUARDESEN: Beobachtungen über die Heiden im nördlichen Adamaua. Glob. 1907, 2, XCII, 197—201.
164. MAGAR LADISLAUS: Erforschung von Innerafrika. Pet. Mitt. 1860, VI, 227—237.
165. MECKLENBURG ADOLF FRIEDR., Herzog v.: Vom Kongo zum Niger und Nil. 2 Bde. Leipzig 1912.
166. MERENSKY A.: Erinnerungen aus dem Missionsleben in Transvaal. Berlin 1899.
167. MERKER: Die Massai. Berlin 1904.
168. MEYER HANS: Die Barundi. Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika. Leipzig 1916.
169. MILLIKIN A. S.: Burial Customs of the Wa-Kavirondo in the Kisimu province. Man 1906, VI, 54—55.
170. MOFFAT ROB.: Missionary labours and scenes in southern Africa. London 1842.
171. MOGGRIDGE L. F.: The Nyassaland tribes, their customs and their poison ordeal. J. A. I. 1902, XXXII, N. S., V, 467—472.
172. MOHN D.: Das deutsche Tschadseegebiet. M. a. d. städt. Mus. f. Völk. Leipzig.
173. MONRAD H.: Gemälde von der Küste von Guinea. Weimar 1824.
174. MONTEIRO ROSE: Delagoa-Bay, its natives and natural history. London 1891.
175. NAUHAUS K. TH.: Familienleben, Heiratsgebräuche und Erbrecht der Kaffern. Z. f. E. 1882, 198—212.
176. NECKES: Vier Jahre im Kameruner Hinterland. Limburg 1912.
177. NORTHCOE G. A. S.: The Nilotic Kavirondo. J. A. I. 1907, XXXVII, N. S., X, 58—66.
178. Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée de Congo. Bruxelles 1902—1906, L. II, t. I. Les Arts-Religion, 145—316.

179. OVERBERGH CYR., VAN: Les Mayombe. Collection de Monogr. Ethnogr. II. Bruxelles 1907.
180. — Les Mangbetu. Collection de Monogr. Ethnogr. IV. Bruxelles 1909.
181. — Les Bangala. Collection de Monogr. Ethnogr. I. Bruxelles 1907.
182. PARK MUNGO: Neueste und letzte Reise ins Innere von Afrika. Hamburg 1807.
183. PARTRIDGE CH.: Cross River Natives. London 1905.
184. PASSAROE SIEFR.: Adamaoua. Berlin 1895.
185. — Die Mambukuschu. Glob. 1905, 1, LXXXVII, 229—234, 295—301.
186. PAULI, Dr.: Kamerun. Pet. Mitt. 1885, XXXI, 13—21.
187. PAULITSCHKE, Dr. PHIL.: Ethnographie Nordostafrikas. 2 Bde. Berlin 1893 und 1896.
188. — Die Sudanländer. Freiburg 1885.
189. PETERS C.: Die deutsche EMUN PASCHA-Expedition. Oldenburg-München-Leipzig 1891.
190. PLAS JOS., VAN DEN: Les Kuku. Collection de Monogr. Ethnogr. VI. Bruxelles 1910.
191. PLEHN, Dr.: Die Kamerunküste. Berlin 1898.
- 191a. — Über einige auf Krankheit und Tod bezügliche Vorstellungen der Duallaneger. M. a. d. D. Sch. 1894, VII, 89—99.
192. PLOSS-RENZ: Das Kind in Sitte und Brauch der Völker. Leipzig 1911.
193. POUTRIN: Notes ethnographiques sur les populations M'Baka du Congo Français. L'Anthropologie 1910, XXI, 35—54.
194. PRAOER M.: Die Völkerstämme im deutschen Gebiet am Nyassasee, ihre Sitten und Gebräuche. D. K. Z. 1896, XIII, N. F., IX, 186—188.
- 194a. PRIEBUSCH MART., Miss.: Die Stellung des Häuptlings bei den Wabena. Glob. 1910, 2, XCVIII, 205—206.
195. RAOVAGLI: D'alcune missioni fatte delle Padri della Compagnia di Gesu nell'India Orientale, cioè nelle Provincie di Goa, e Coccino e nell'Africa in Capo Verde. Rom 1615.
196. RECHE: Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas. Hamburg 1914.
197. REHSE H.: Kiziba, Land und Leute. Stuttgart 1910.
198. REONAUT, Dr. M.: Les Babenga. L'Anthropologie 1911, XXII, 261—288.
199. Reise eines französischen Offiziers durch die barbarischen Staaten Marokko, Tunis, Algier und Tripolis. O. O. o. J.
200. Reise nach Guinea und Amerika. Bibliothek der neuesten Reisebeschreibungen. Weimar 1790.
201. RICHTER: Mitteilungen über die Wangoni. Glob. 1907, 2, XCII, 147.
202. — Einige weitere Notizen über den Bezirk Bukoba. M. a. d. D. Sch. 1900, XIII, 61—75.
203. RÖMER FERD.: Nachrichten von der Küste von Guinea. Kopenhagen-Leipzig 1769.
204. ROSCOE, Rev. J.: The Bahima, a cow-tribe of Enkole in the Uganda Protectorate. J. A. I. 1907, XXXVII, N. S., X, 93—118.
205. — Notes on the manners and customs of the Baganda. J. A. I. 1901, XXXI, N. S., IV, 117—130.
206. — Further notes on the manners and customs of the Baganda. J. A. I. 1902, XXXII, N. S., V, 25—80.
207. RUEDEL, P. ANTON: Negerleben. Mbl. St. Ott. 1900, 110—114.
208. — Wer Gott sucht, findet ihn. Mbl. St. Ott. 1897, 367—378.
209. RUELLE, Dr. E.: Notes anthropologiques, ethnographiques et sociologiques sur quelques populations noires du 12^e territoire militaire de l'Afrique occidentale française. L'Anthropologie 1904, XV, 519—561, 657—703.
210. SCHINZ, Dr. HANS: Deutsch-Südwestafrika. Oldenburg und Leipzig 1891.
211. SCHLÖMANN: Die Malepa in Transvaal. Z. f. E. 1894, 64—70.
212. SCHMITZ ROB.: Les Bahololo. Collection de Monogr. Ethnogr. IX. Bruxelles 1912.
213. SCHOLZE J.: Das Bakwiri-volk. D. K. Z. 1901, XVIII, 245—47.
214. Schreiben eines holländischen Offiziers aus dem Fort Bella Mina über die Sitten und Gebräuche der Einwohner dieser Küste. Aus: Sammlung merkwürdiger Reisen in das Innere von Afrika. Leipzig 1790.
215. SCHÜTT OTTO: Reisen in das südwestliche Becken des Kongo. Berlin 1881.
216. SCHWARZ B.: Kamerun. Leipzig 1888.
217. — Einiges über das interne Leben der Eingebornen Liberias. D. K. Z. 1887, IV, 737—745.
218. SCHWEINFURTH, Dr. G.: Im Herzen von Afrika. 2 Bde. Leipzig 1874.

219. SEIDEL H.: Krankheit, Tod und Begräbnis bei den Togonegern. Glob. 1897, 2, LXXII, 21—25.
220. SERPA PINTO: How I crossed Africa. 2 Bde. London 1893.
221. SERNAN, Dr. RUD.: Zululand und die Zulu. D. K. Z. 1885, II, 318, 395, 424, 455, 488 ff.
222. SICK EBERH., v.: Die Waniaturu. Bäßler Arch. 1916, V, 1—62.
223. SIBREE JAMES: The great african Island, chapters of Madagascar. London 1880.
224. SKOLASTER: Kulturbilder aus Kamerun. Limburg 1910.
225. SPEKE JOHN HANNINGS: Les sources du Nil. Paris 1864.
226. — Die Entdeckung der Nilquellen. Leipzig 1864.
227. SPIESS KARL: Beiträge zur Kenntnis der Religion und der Kulturformen in Südtoگو. Bäßler Arch. 1912, II, 55—76.
228. SPIEHT JAK.: Die Ewestämme. Berlin 1906.
229. — Die Religion der Eweer. Leipzig 1911.
230. STAM: The religious conceptions of the Kavirondo. Anthropol. 1910, V.
231. Staat von Guinea und Kongo in Afrika. O. O. o. J.
232. STACHEWSKY: Die Banjangi. Bäßler Arch., Beiheft 8. Berlin 1917.
233. STANNUS H. S.: Notes on some tribes of British Central Africa. J. A. I. 1910, XL, N. S., XIII, 285—335.
234. STARR FRED.: The Congo natives. Chicago 1912.
235. STAUDINGER P.: Totengebräuche bei den Haussah. Z. f. E. 1896, 402—405.
236. STEINMETZ: Die Rechtsverhältnisse unter den Eingebornen in Afrika und Ozeanien. Berlin 1903.
237. STEINER PAUL: Land und Leute von Akra. D. K. Z. 1885, II.
238. — Der Einfluß der Religion auf das bürgerliche Leben der Akraneger. Glob. 1894, 1, LXV, 297—299.
239. STORCH, Leutnant: Sitten, Gebräuche und Rechtspflege bei den Bewohnern Usambaras und Pares. M. a. d. D. Sch. 1895, VIII, 310—328.
240. STUHLMEIN, Dr. FR.: Forschungsreisen in Uzaramo. M. a. d. D. Sch. 1894, VII, 225—232.
241. — Handwerk und Industrie in Deutsch-Ostafrika. Hamburg 1914.
242. Südafrika, Neueste deutsche Forschungen in, von K. MAUCH, H. HAHN und R. BRENNER. Pet. Mitt. 1867, XIII, 281—311.
243. THOMSON JOS.: Expedition nach den Seen von Zentralafrika in den Jahren 1878 bis 1880 im Auftrag der Königlich Britischen Geographischen Gesellschaft. Aus dem Englischen. Jena 1882.
244. — Durch Masailand. Forschungsreise in Ostafrika zu den Schneebergen und wilden Stämmen zwischen dem Kilimandjaro und Victoria Nyanza in den Jahren 1882 und 1884. Aus dem Englischen von FREEDEN. Leipzig 1885.
245. TORDEY E. and JOYCE F. A.: Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuples apparentés. Les Bushongo. Ann. d. Mus. Cong. B., sér. III, t. II, fasc. I.
- 245a. — — Notes on the ethnography of the Bayaka. J. A. I. 1906, XXXVI, N. S., IX, 39—59.
246. — — Notes on the ethnography of the Bambala. J. A. I. 1905, XXXV, N. S., VIII, 398—426.
247. — Der Tofoke. Mitt. anthrop. Ges. Wien, 3. Folge, XI, XLI, 1910/1911, 189—202.
- 247a. — and JOYCE F. A.: Notes on the ethnography of the Bakuana. J. A. I. 1906, XXXII, N. S., IX, 272—301.
248. Uganda, Ein königliches Begräbnis in. Glob. 1883, 2, XLIV, 237—238.
249. Unyamwezi. König Mirambos Reich. Glob. 1878, 1, XXXIII, 54—57.
250. VEREYKEN M.: La région des cataracts. Le Congo III. 1895, IV, 130—131, 137—138, 145—148.
251. VOLKENS, Prof. Dr. GEORG: Der Kilimandscharo. Darstellung der allgemeinen Ergebnisse eines fünfzehnmonatlichen Aufenthaltes im Dschaggaland. Berlin 1897.
252. WEEKS: Anthropological notes on the Bangala of the Upper Congo river. J. A. I. 1910, XL, N. S., XIII, 360—427.
253. WEHRMEISTER, P. CYRILL: Vor dem Sturm. St. Ott. 1906.
254. WEISS MAX: Die Volksstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1910.
255. WESTMARCK: Menschenfresser am Kongo. Ausld. 1886, LIX, 939—940.
256. WIDENMANN, Dr. A.: Die Kilimandjarobevölkerung. Anthropologisches und Ethnographisches aus dem Dschaggalande. Ergänzungsheft 129 zu Pet. Mitt. 1899.

257. WEULE KARL: Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas. Ergänzungsheft I zu den M. a. d. D. Sch. Berlin 1908.
258. WIESE: Beiträge zur Geschichte der Zulu im Norden des Sambesi. Z. f. E. 1900, 181—201.
259. WINKLER: Das deutsch-südwestafrikanisch-portugiesische Grenzgebiet. D. K. B. 1902, XIII, 196—197.
260. WINTERBOTTOM: Nachrichten von der Sierra-Leone-Küste und ihren Bewohnern. Nebst einer Schilderung der dortigen britischen Kolonie. Aus dem Englischen von EHLMANN. Weimar 1805.
261. WOLF, P. FRANZ: Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger in Togo. Anthropol. 1912.
262. ZÜNDEL: Land und Volk der Eweer auf der Sklavenküste in Westafrika. Z. d. G. f. E. B. 1877, 401—421.
263. ZIEMANN: Zur Bevölkerungs- und Viehfrage in Kamerun. M. a. d. D. Sch. 1904, XVII, 138—174.

3. Das Nischengrab.

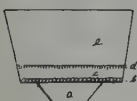
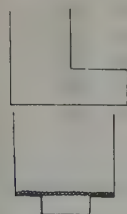
Das Nischengrab ist ein Grab im Erdboden. Man will jedoch den Toten nicht direkt mit der Erde in Berührung bringen und legt die Leiche daher entweder in eine seitliche Nische des Grabes oder aber man baut ein Schutzdach über der Leiche, so daß dieses die herabfallende Erde auffängt. Ich werde in der Aufführung des Materials die seitliche Nische mit I, das Schutzdach über der Leiche mit II bezeichnen.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Serer	„Ils les ensevelissent dans des cases en paille, qu'ils recouvrent d'une épaisse couche de coquilles“ zum Schutz gegen wilde Tiere (II)	8	18
Siéna	„Ce dernier (le cadavre) est déposé au fond d'une fosse, on le recouvre d'une dalle de façon à ce que la terre ne soit pas en contact avec lui“, dann häuft man Erde darauf (II)	12	4
Guineaküste	„On entrecroise des morceaux de bois sur le corps, afin que la terre ne le gêne pas“ (II)	39	229
Mandingo-Soninke	„On y descend ensuite le cadavre au-dessus duquel on place de petits morceaux de bois qui supportent une couche de paille, destinée à empêcher la poussière de tomber sur le cadavre.“ Darauf Erde (II)	31	173
Soninke	„Une fosse... a été creusée et au fond sur l'une des côtés a été ménagée une logette oblongue dans laquelle sera déposé le mort.“ Diese Nische wird mit Steinen und Brettern geschlossen (I)	9	35
Mandingo-Fula	„Auch bedecken sie denselben (Toten) von obenher mit zwei Brettern, damit er nicht unmittelbar von der Erde berührt werden kann“ (II)	76	302
Peuhl	„On dresse de petites traverses de bois, que l'on recouvre d'une natte, afin que la terre rejetée sur la fosse n'écrase pas le cadavre“ (II)	49	235
Bambara	An der einen Längsseite des Grabes wird eine Nische ausgehöhlt, in die der Leichnam in Schlafstellung gelegt wird. Aussätzige, Ausgestoßene und vom Fetisch Erschlagene erhalten kein Nischengrab (I) Wie vorstehend. Die Nische wird mit Stangen, über die man frische Blätter und etwas Stroh vom Dach der Hütte deckt, gegen die einfallende Erde geschützt (I)	31a	214
		79	230

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Dagbamba	Seitennische zur Aufnahme der Leiche (I)	17	155
Bobu	„La fosse est fermée à l'aide de madriers, de planches grossières et enfin de terre“ (II)	70	232
Kagoro	Das Grab hat Flaschenform. Der enge Hals wird mit Bohlen oder einem flachen Stein geschlossen (II)	72	166
Songhai	„In der östlichen Wand desselben (Grabes) ist eine Nische angebracht, geräumig genug, den Toten mit Zubehör aufzunehmen“ (I)	48	276
	Ebenso: Ausld. 1874, XLVII, 907		
	„ Pet. Mitt. 1874, XX, 330.		
	„ Z. Ges. f. Erdk. 1873, VIII, 343.		
	Es handelt sich um die Bua, Songhai, Njillem und Sokoro.		
Laobe	Sie haben ein L-förmiges Grab. Über dem Toten wird ein Zweigdach errichtet, das mit Stroh gedeckt ist (I)	78	30—46
Gara (Südstämme)	„On ferme la fosse par un plafond de pierres ou de briques, de façon que le corps reste non recouvert de terre dans une espèce de chambre sur laquelle on élève un tumulus“ (II)	13	256
Bogu	Wie vorstehend (II)	13	256
Poulo-Foutaneskri-Habbes	„ „	13	256
Korongol	„ „	13	256
Gara-Habes	Seitliche Nische wie bei den Fulbe. In der Sperrwand der Nische wird ein Loch ausgespart, damit die Seele heraus kann (I)	13	557
Fulbe	„Cette fosse... est excavée vers la base à l'angle droit sur l'un des côtés de façon, à former latéralement une chambre sépulcrale, dans laquelle on renferme le corps séparé des terres, dont on comble la fosse, par un mur de pierres ou de bois“ (I)	13	257
	„Auf den Boden derselben (Gräber) wird eine Schicht Holz gelegt, auf dieselbe kommt der Leichnam. Eine zweite Holzschicht bildet die Decke, auf welche dann Erde gehäuft wird“ (II)	51	502
	Wie vorstehend (II)	68	162
Tamberma	„Die Form des Grabes ist die einer tiefen Grube, von der unten ein Seitenstollen abgeleitet ist“ (I) . .	20	342
Lakka	Das Grab besteht „aus einem tiefen Schacht und einer nach Osten gerichteten Grabkammer“ (I)	20	175 III
Baja	Das Grab „ist ein mehr oder weniger tiefer Schacht, von dem eine Kammer nach Osten zu angelegt ist (I)	20	187 III
Bokko	„In einem Grabe, das erst als Schacht in die Tiefe geführt und dann mit einer Kammer versehen ist“ (I)	20	213 III
Dakke	„Jedes Grab ist eine tiefe Grube, von deren Sohle ein Stollen nach Sonnenaufgang verläuft. In diesen Stollen lagert man den Leichnam“ (I)	20	256 III
		20	265
Tschamba	Wie vorstehend	20	282
Fo	Beim ehrlichen Begräbnis unterscheidet man zwei Arten. „Bei dem ersten Grab gräbt man zuerst ein enges Loch, das man dann unten nach allen Seiten erweitert, so daß es für einen Toten mit seiner Matte ausreicht. Das andere Grab fängt gleich oben schon		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	mit einem etwas größeren Loch an, dann verengt es sich, um sich unten wieder zu erweitern wie beim ersten Grab. Das untere weite Loch nennt man wohl Zimmer. In dieses Zimmer kommt der Tote zu liegen. ... Das untere weite Loch (also das Zimmer) darf beim Schließen des Grabes nicht mit Erde zugeworfen werden. Das Zimmer wird oben mit starken Hölzern abgedeckt, darauf kommt Erde" (II)	77	303
Igaras	Holzstücke und Matten werden über die Leiche gelegt, dann erst wird Erde aufgefüllt (II)	46	45
Guinea	Königsgrab; „decken das Grab zu mit gar vielen Hölzern oder Staffeln, die sie hart nebeneinander legen" (II)	32a	107
	Reiche Leute haben einen Sarg. Arme werden, wie bei den Moslem, in eine seitliche Nische gelegt (I)	3	108
Croßfluß	„Nachdem der Tote langsam in das Grab gelegt ist, wird eine Matte in der Weise darübergespannt, daß man sie an den vier Ecken vermittels durchgesteckter Pflöcke an den Seitenwänden des Grabes befestigt. Der Zweck dieser Überdachung ist, zu vermeiden, daß das Erdreich direkt auf die Leiche fällt. Man scheint darauf besonderen Wert zu legen, denn als einmal beim Zuschütten des Grabes, welches zwei Männer besorgten, sich ein Stück der ausgespannten Matte löste, wurde sofort mit weiterem Zuschütten aufgehört, bis die Matte wieder hochgesteckt war" (II)	44	201—202
Yaunde	Die Nische wird mit Bananenblättern ausgelegt und mit Baumrinde geschlossen	80	500
	Das Grab ist rund. „Am Boden desselben wird eine 1½ Fuß hohe Nische ausgehöhlt, welche mit Pisangblättern ausgelegt wird... Hierauf wird der Leichnam ohne Zeug und Schmucksachen in die Nische gebettet und dieselbe mit Rinde geschlossen" (I)	81	68—69
	Die seitliche Nische soll verhindern, „daß dem Toten Erde aufs Gesicht fällt (I)	66	26
Mabea	Die Nische im Grab wird mit Baumrinde abgesperrt	82	23
Komai	„Das Grab besteht aus einem 2 m tiefen Schacht, von dem sowohl nach Osten wie nach Westen ein Stück Stollen ausgeht." Die Leiche wird in den von West nach Ost laufenden Stollen gelegt, dieser wird mit einem Stein abgeschlossen (I)	20	206 III
Melundu	„Das Grab selbst wird senkrecht ausgehoben mit einem Seitenstollen zur Aufnahme der Leiche" (I) . . .	37	269
Bana	Auf den Toten legt man schwere Balken und schließt dann das Grab (II)	27	108
Tibbu	Sie haben keine seitliche Nische wie die Fezzaner .	47	301
Mandja	„...Au fond (du tombeau) ils pratiquent dans la paroi verticale une excavation, sorte de niche, profonde de 60 cm et haute de 80 cm. C'est là, que le défunt va dormir son dernier sommeil" (I)	22	307
Bondjo	Leiche mit Matten vor der Berührung mit der Erde geschützt (II)	6	346

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Bangala	Gewöhnliche Leute werden in ein einfaches, viereckiges Grab gelegt. Angesehene Personen erhalten ein Nischengrab. Man hat zwei Formen. „When the grave was dug deep enough a cutting was made at the side, to lay the corps in, so that the earth did not press on the body thus (I). A notch was cut in the earth, along the two sides about two feet from the bottom, and planks or sticks were laid across after the body was put in position, and the earth was thrown on the sticks" (II) . . .	73	452
Baleou	„...au-dessus du corps on dispose une cloison de branchages, afin d'éviter l'écrasement et l'étouffement du mort par le poids de la terre, dont la fosse est remplie" (II)	29	97
	Ebenso	30	317
Ababua	Die Leiche wird mit einem Flechtwerk überdeckt, damit die Erde sie nicht erdrückt (II)	30	319
Adio	Nischengrab wie nebenstehend a) Platz für die Leiche, b) Lage Holz, c) „ Blätter, d) „ Mörtel, Lehm oder Erde, e) „ Erde.	33	50
Medje	Seitlich wird eine Nische ausgehöhlt (I)	33	69
Tofoke	„Eine runde Grube von 2 m Durchmesser wird erst 2½ m tief gegraben; von dieser aus, beiläufig 65 cm von der Oberfläche, geht ein 5 m langer Stollen in wagrechter Richtung. In diesen Stollen wird die Leiche geschoben. An seinem Ende führt ein 30 cm im Durchmesser führender Schacht zur Oberfläche, und dieser dient der Seele des Verstorbenen als Ausweg." Dieser Schacht wird nicht zugeschüttet (I)	71	196
Bamboli	„A l'orifice du trou on entasse des rondins formant au-dessus du mort une sorte de pont, qu'on recouvre de terre" (II)	50	180
Ndolo	„Sur la surface de l'excavation ils juxtaposent des rondins de manière à former un plancher, sur lequel ils étalent natte sur natte. J'en ai compté douze." Darauf kommt erst die Erde (II)	40	288
Lunda	Königsleiche. Diese wird „mit einem Deckel aus den Zweigen der Bourndon-Palme bedeckt und darauf Erde geschüttet" (II)	54	30
Niam-Niam	„Man schüttet nicht direkt Erde auf den Begrabenen, sondern stellt vermittle eines Holzverschlages eine seitliche Kammer her, in deren Hohlraum die Leiche abgestellt wird, ohne von der Erde gedrückt zu werden, gerade wie es die Vorschriften des Islam erheischen." Bei Vornehmen (I)	63	38
	Wie vorstehend	7	367
	Die Nische wird durch einen Holzverschlag noch besonders gegen die einfallende Erde abgeschlossen (I)	23	310
Niam-Niam (Azande)	Wie 63	33	22



Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Bongo	Seitliche Nische, damit die Leiche nicht dem Druck der Erde ausgesetzt ist (I)	63	332
	Nische durch Holzverschlag abgesperrt (I)	64	41
	Wie 63	62	8
	„ 63	7	367
	„ 63	19	361
	„Les Mittus, les Madis, les Bongos construisent le cerceuil dans le tombeau même. Une pièce de bois d'environ quatre pieds de longueur est placée verticalement dans le trou; puis une espèce de niche est construite au moyen de rondins de façon à empêcher la terre, qui remplira la fosse de peser sur le corps“ (I)	50	179
Mittu, Miftu, Madi	Wie Bongo. 64, 41 (I).		
Makaraka	Wie Niam-Niam. 63, 38	19	410
Lutuka	Hauptlingsgrab. „Über demselben (Körper) wird mit Hölzern und Matten ein Dach hergestellt, damit die Erde den Körper nicht direkt berühre“ (II) . .	19	451
	Häuptling. Wie vorstehend	16	229
Berri	„ 63	15	266
Barabra	„Um den Toten vor den belastenden Erdmassen zu schützen, werden in geringem Abstand über demselben große Steine eingebettet und das Grab alsdann geschlossen“	59	338
Herero	„Das Grab wird... in der Weise gegraben, daß zunächst eine mannstiefe Grube, wie wir es zu tun pflegen, ausgegraben wird, dann wird auf dem Boden der Gruhe auf der einen Längsseite eine Nische ausgehöhlt, wie wenn man einen Stollen anfangen wollte. In diese Nische wird hierauf die Leiche gelegt, und dann wird dieselbe durch eine Wand von Stangen und Buschwerk abgeschlossen.“ Die Leiche soll mit der Erde nicht in Berührung kommen (I)	5	387
	Nische an der Nordseite, mit Holz zugestellt (I) . . .	25	129
	Im Boden wird in die Längsseite des Grabes eine Nische gegraben als Lagerstatt für den Toten. Diese wird mit Stäben, Steinplatten und Laubwerk verschlossen (I)	28	333
Hottentotten	Nische mit Stäben und Fellen abgesperrt (I)	18	335
	„ 63 Buschwerk verschlossen (I)	60	316
Namaqua	Wie Hottentotten. 18, 365.		
Kaffern	„They so arrange the grave as to prevent the earth from falling in the face, when it is filled“	65	428
	Wie vorstehend	43	106
Sulu, Pondo, Temba, Giaca	Der Leichnam des Häuptlings. „is deposited in a space hollowed out under the bank on one side“ (I) . .	41	275
Basuto	Das Grab wird mit einem flachen Stein geschlossen gerade über dem Kopf des Toten. Auf diesen wird erst die Erde gehäuft	14	262
	Senkrechter Schacht mit seitlicher Nische als Grab .	18	210
Betschuanen	Man gräbt zuerst einen senkrechten Schacht. Darauf „ils creuserent un second tombeau dans le paroi		
Baronga			

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	sud du premier, une excavation de forme ovoïde qui descendait environ 30 cm plus bas que la première et formait une cellule... Cette cellule qui constitue l'étage inférieure, c'est ce qu'on appelle la maison du mort (<i>yindlu ya mofi</i>). C'est là qu'on le déposera." Das andere Grab nennt man „la place publique du défunt (<i>hubo</i>)". Dorthin geht er nach der Meinung der Eingebornen, um sich zu erholen	36	957—958
Britisch-Zentralafrika	Einige Stämme höhnen zwar eine Nische in der Seitenwand des Grabes aus, legen aber nicht den Toten selbst hinein, sondern stellen Biertöpfe und lebende Tauben hinein	67	313
Lukuledi	Man legt Querhölzer über die Leiche, damit die Erde dem Toten nicht aufs Gesicht falle (II)	58	12
Yao	Seitliche Nische, die mit Pfählen und Rohrmatten geschlossen wird. Britisches Gebiet (I)	32	92
	Das Grab wird zuerst senkrecht wie bei uns gegraben. „Unten setzt es sich in einer schmaleren Vertiefung fort, die in der Mitte des Bodens für den menschlichen Leichnam noch besonders ausgehoben ist... Über den eigentlichen Leichenraum werden nach erfolgtem Hineinlegen Querstäbe gelegt, die man dick mit Gras überdeckt. Den Abschluß bildet eine derbe Matte aus Bambusgeflecht" (II)	75	62
	Ein Schuttdach aus Zweigen wird über der Leiche gebaut, damit die Erde dieselbe nicht berühre (II)	42	112—113
Wagisa	Wie vorstehend (II)	42	112—113
Blantyregebiet	Über dem Toten wird ein Schuttdach gebaut (II) . . .	42a	106
Wangoni, Matengo, Wapangwa	Seitliche Nische für die Aufnahme der Leiche gegraben (I)	25	51
	Wie vorstehend	26	45
	„Das Grab ist nur etwa 1'30 m tief, hat aber unten, unmittelbar über dem Boden eine Seitennische zur Aufnahme der Leiche, die man nicht dem Druck der lockeren Erde aussetzen will." Die Nische wird mit Stäben und Gras geschlossen (I)	75	130
	Senkrechter Schacht mit wagrechtem Stollen (I) . . .	56	147
Makua	„Ist die Leiche auf den Boden des Grabes niedergelegt, so wird sie dicht mit Holz- und Bambusstäben quer überdeckt, man legt diese Stäbe etwas schräg, so daß das eine Ende immer etwas tiefer liegt als das andere, damit entsteht eine Art Dach. Die Ähnlichkeit mit einem solchen wird noch dadurch vermehrt, daß man auf die Stabdecke eine Graslage schichtet" (II)	75	100
Konde	Grab mit Seitennische für die Leiche (I)	21	331
Wakinga	Häuptlingsgrab. „Diese Grube überdeckt man im Niveau des Erdbodens mit einer Lage von Zweigen, und auf die Zweige schüttet man dann Erde" (II) . .	21	445
Wahehe	Das Häuptlingsgrab hat eine Nische (I)	11	107
Wanyamwesi	„ „ „ „ „ (I)	4	25
Wasarumö	„Auch die Abkammerung der Leiche im Grabe erinnert an semitische Gebräuche"	69	229

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Wasaramo	„Oft wird am Grabe eine seitliche Nische angebracht und die Leiche dahinein gebettet. Durch ein Brett und Steine wird die Nische abgeschlossen und das Grab mit Erde gefüllt“	38	75
	„Ist man ungefähr einen Meter tief gekommen, so höhlt man von da aus an der Seite des Grabes eine Nische aus, in die der Leichnam geschoben wird. Diese Nische heißt <i>mwana wa ndani</i> (das Kind des Grabes, das innere Grab).“ Die Nische wird mit Zweig- und Flechtwerk, Palmenblättern oder einem Brett verschlossen, damit der Tote nicht in Berührung mit der Erde kommt	45	58
Wabondei	Seitliche Nische (I)	1	135
Waheia	Große Katikiro. „Über die Leiche kommen Hölzer in der Weise, daß eine Art Sarg entsteht und die Erde nicht direkt auf den Körper fallen kann. Auf die Hölzer kommt Gras, darauf Erde. Den Schluß bilden Steine“ (II)	57	72
	Seltennische, damit die Erde den Leichnam nicht berührt. Die Nische wird mit Matten geschlossen (I)	34	271
Wa-Ribo	Wie vorstehend	34	271
Kaffitscho	„Das Grab besteht aus einem 4—6 m tiefen Schacht und einem von ihm seitwärts gehenden Stollen“, in den die Leichen geschoben werden (I)	2	95
	Nische in der rechten Seitenwand des Grabes (I) . .	52	183
Oromo	Seitennische im Grabe	7	367
Galla und Guraguó	mit den Unterstämmen: Nole, Djarso, Ala, Itu, Ennia, Arussi. Seitennische mit Steinen abgeschlossen (I)	53	56
	Horizontal werden Hölzer über die Leiche gelegt, damit die Erde sie nicht berühre	55	440
Somal	mit den Unterstämmen: Ejssa, Gadaburssi, Habr-Aual, Girri, Bertirri, Bersub, Babilli, Ogaden. Seitliche Nische zur Aufnahme der Leiche (I)	53	34
	Seitliche Nische zur Aufnahme der Leiche (I)	53	73
Harar			

Das Nischengrab fällt räumlich fast immer zusammen mit dem Hüttengrab. Sehr oft ist das Nischengrab in der Hütte selber angelegt. Die beiden Formen des Nischengrabes, einmal die seitliche Nische, dann die durch Überdachung der Leiche im Grabe selbst erbaute Schutzvorrichtung, gehen teilweise bei dem gleichen Volke parallel, doch ist im ganzen die seitliche Nische bevorzugt. Sie dominiert im Bahr el Ghasalgebiet, bei den Südvölkern Afrikas und den stark von den Sulu beeinflussten Gebieten bis zu den Wahehe nördlich des Nyassasees, an der Ostküste Afrikas vom Osthorn bis zu den Wasaramo und bei den kleinen Stämmen Adamauas im Quellengebiet des Benue. In Westafrika überwiegt die zweite Form, ebenso im Uellegebiet und bei den Völkern am rechten Oberlaufe des Nil. Die zweite Form wird auch bei den von den Suluwanderungen aus ihren Gebieten verdrängten Makua und Yao geübt, während die Yao im britischen Gebiete die seitliche Nische anwenden.

Der Zweck der beiden Formen des Nischengrabes ist ganz allgemein der Schutz der Leiche vor der direkten Berührung mit der Erde. Der tiefere

Sinn dieses Brauches wird eigentlich nur vereinzelt angedeutet. Bei den Fongern heißt die Nische das Zimmer des Toten (77, 303). Bei den Baronga nennt man die Nische das Haus des Toten, den Grabschacht aber betrachtet man als den Dorfplatz, auf dem der Tote zu seiner Erholung verweilt (36, 957—958). Die Tofoke lassen dem Toten einen besonderen Ausgang aus dem Grabe frei. Bei den Gara-Habes wird in der Verschlusswand der Nische ein seitliches Loch ausgespart, damit die Seele ausgehen kann (13, 257).

Die Nische ist also mehr als ein Ort der Vergessenheit, sie ist eine Wohnstatt der Leiche, ein bequemer, ruhiger Aufenthaltsort, von dem aus sie nach ihrem Belieben ihrem Vergnügen nachgehen kann. In ihrer ganzen Klarheit kommt diese Idee beim altägyptischen Gräberbau zum Ausdruck. Hier hat jedes Grab seine schwere Steintüre, aus der die Seele heraus kann, das Grab ist die Wohnstatt der Seele geworden, ein Heim, ähnlich dem Hause, das sie zu Lebzeiten bewohnte. Die ganze Einrichtung des Hauses befand sich ja auch im Grabe, wenn nicht in voller Realität, so doch in den Abbildungen, die den Toten im Überfluß mit allem Notwendigen und Angenehmen versahen. In Ägypten ist die Idee des Nischengrabes zur vollen Entfaltung gekommen, der Keim tritt aber auch schon bei den Bantu und ihren Vorgängern zutage. Das Nischengrab ist anscheinend nichts anderes als eine Modifikation des Hüttengrabes, daher auch der innige Zusammenhang zwischen den beiden Begräbnisarten. Ausgegangen vom Hüttengrab führt dann das Nischengrab allmählich zur Herstellung des Sarges. Der Schluß, der den Ausgangspunkt des Nischengrabes beim Hüttengrabe sucht, wird besonders auch dadurch gerechtfertigt, daß genaue Beobachter die in die Augen fallende Ähnlichkeit zwischen dem Hausdach und dem Schutzdach über der Leiche anführen.

Wenn die Bambara den Aussätzigen, Ausgestoßenen und den vom Fetisch Erschlagenen ein Nischengrab verweigern, so paßt dies vollkommen zur Sitte der Eweer und ihrer Nachbarn, die im gleichen Falle das ehrliche Begräbnis in der Hütte nicht zugestehen. Zur Frage der Entstehung hat schon SCHWEINFURTH auf die Übereinstimmung der Afrikaner und der Anhänger des Islam bezüglich des Nischengrabes hingewiesen. Obschon er in einem von Arabern stark beeinflussten Gebiete seine Beobachtungen machte, spricht er doch schon die Vermutung aus, es möchte sich nicht um eine islamische, sondern um eine urafrikanische Sitte handeln. Die weite Verbreitung des Hüttengrabes gerade im Süden, in den vom Mohammedanismus kaum beeinflussten Gebieten bestätigt die Richtigkeit seiner Vermutung. Sicher ist das Nischengrab älter in Afrika als der Islam. Das schließt jedoch nicht aus, daß einzelne Gebiete, ich habe vor allem die Stämme der Ostküste im Auge, dennoch von den Arabern diese Bestattungsart übernommen haben.

Die ältesten Völker Afrikas kennen das Nischengrab nicht. Erst bei den Hottentotten wird es geübt. Es ist also, wenn auch alt, so doch nicht ursprünglich. Es hat eine andere Bestattungsart zur Voraussetzung. Und wahrscheinlich hat es auch eine gewisse Entwicklung des Seelenglaubens zur notwendigen Vorbedingung. Man sah im Toten doch schon mehr als den bewegungslosen Menschen; er führte nicht mehr das Leben, das er auf Erden

geführt hatte, sondern ein analoges Dasein. Das berechtigte die Überlebenden, ihm einen dem Wohnsitz der lebenden Menschen ähnlichen Aufenthaltsort zu geben, ihm statt der wirklichen Dinge, Abbilder derselben zu geben. Das ist aber eine Seelen- und Geistesverfassung, die von der Einfachheit schon beträchtlich abweicht.

Die Frage zu lösen, wo in Afrika das Nischengrab entstanden sei oder von wo aus es nach Afrika eingeführt sei, ist nach dem bisher vorliegenden Material unmöglich. Die Tatsache, daß die Nische kein Eigentum der ureingesessenen Völker ist, macht die Untersuchung noch schwieriger. Als sicher glaube ich nur sagen zu können, daß für beide Formen das Hüttengrab der Vorläufer gewesen ist.

1. BAUMANN OSKAR: Usambara und seine Nachbargebiete (Hüttengrab).
2. BIEBER FRIEDR.: Das Familienleben der Kaffitscho. Glob. 1902, 2, XCVI, 69—73, 93—96.
3. BURTON ROB.: A mission to Gelele, King of Dahomey (Hüttengrab).
4. — The lake regions of Central Africa (Aussetzung).
5. BÖTTNER C. G.: Die Herero und ihre Toten (Hüttengrab).
6. CARRIER: Notice sur les Bondjos (Hüttengrab).
7. CECCHI: Fünf Jahre in Ostafrika (Hüttengrab).
8. CORRE A.: Les Sérères du Joal et de Portudal. Rev. d'Eth. 1883, 2, 1—20.
9. DANIEL FERN.: Etudes sur les Soninkés ou Sarrakolais. Anthropol. 1910, V.
10. DAPPER: Umständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
11. DEMPWOLFF: Beiträge zur Volksbeschreibung der Hehe. Bäßler Arch. 1914.
12. DELAFOSSE MAURICE: Le peuple Sièna ou Senoufou. R. E. E. S. Paris 1908, I, 16—32, 79—92, 151—159; 1909, II, 1—21, 242—275, 448—457, 483—486.
13. DESPLAGNES: Le plateau central Nigérien (Hüttengrab).
14. ELLENBERGER: History of the Basuto (Aussetzung).
15. EMIN BEY: Reisen im Osten des Bahr el Djebel (Hüttengrab).
16. EMIN PASCHA: Sammlung von Reisebriefen (Hüttengrab).
17. FISCH, Dr. RUD.: Die Dagbamba (Hüttengrab).
18. FRITSCH GUST.: Die Eingebornen Südafrikas (Hüttengrab).
19. FROBENIUS H.: Die Heiden neger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
20. FROBENIUS LEO: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
21. FÜLLEBORN, Dr. FR.: Das deutsche Nyassa-Rovumagebiet (Hüttengrab).
22. GAUD FERN.: Les Mandja (Hüttengrab).
23. GEYER: Durch Sand, Sumpf und Wald (Hüttengrab).
24. GOLBERRY: Reise durch das westliche Afrika (lebendig begraben).
25. HÄFLIGER, P. JOH.: Totengebräuche der Wapangwa (Hockergrab).
26. — Land und Leute von Ungoni (Hüttengrab).
27. HAGEN GÜNTHER, v.: Die Bana. Bäßler Arch. 1912, II, 77—116.
28. HAHN THEOPH.: Die Namahottentotten (Aussetzung).
29. HALKIN JOS.: Quelques peuplades de district de l'Uelle (Kannibalismus).
30. — Les Ababua (Hüttengrab).
31. HECQUARD: Voyages sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale (Hüttengrab).
- 31a. HENRY, J. l'abbé: L'âme d'un peuple africain. Les Bambarras (Hüttengrab).
32. HETHERWICK: Some animistic beliefs among the Yaos (Hüttengrab).
- 32a. HULSIUS: Siebende Schiffarth in das goldreiche Königreich Guinea (Hüttengrab).
33. HUTEREAU: Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge (Hüttengrab).
34. JOHNSTONE H. B.: Notes on the customs of the tribes occupying Mombasa subdistrict, British East-Africa. J. A. I. 1902, XXXII, N. S., V, 203—273.
35. IRLE: Die Herero (Hockergrab).
36. JUNOD: Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle (Hüttengrab).

37. KOCH KARL W. H.: Die Stämme des Bezirkes Molundu (Hüttengrab).
38. KRAUSS: Volksmedizinische Beobachtungen bei den Küstennegern Deutsch-Ostafrikas. CorrbI. Ges. Anthr. Ethn. Urg. 1918.
39. LAUMANN E.: La côte occidentale d'Afrique. Paris 1894.
40. LEMAIRE P.: Chez les Ndoles (Kannibalismus).
41. MACDONALD: Manners, customs and superstitions and religions of south African tribes (Hüttengrab).
42. — East Central African customs (Hüttengrab).
- 42a. — Africana, or the heart of heathen Africa. London 1882.
43. MACLEAN: A compendium of Cafir laws and customs (Aussetzung).
44. MANSFELD, Dr. ALFR.: Urwalddokumente (Hüttengrab).
45. MAYER, P. AMBROS, O. S. B.: Götterlehre und Kult der Bewohner südlich von Daressalaam. Manuskript. St. Ottilien, Oberbayern.
46. MOCKLER-FERRYMAN: Up the Niger (Kannibalismus).
47. NACHTIGAL, Dr. G.: Eine ethnographische Skizze. Die Tibbu. Z. Ges. Erdk. 1870, V, 289—316.
48. — Reise nach Baghirmi (lebendig begraben).
49. NOIROT ERNEST: A travers le Fouta Djallon et le Bambouc (Steingrab).
50. Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée de Congo (Hüttengrab).
51. PASSARGE SIEGFR.: Adamaua (Hüttengrab).
52. PAULITSCHKE, Dr. PH.: Forschungsreise nach den Somal- und Gallaländern. Leipzig 1888.
53. — Beiträge zur Ethnographie und Anthropologie der Somal, Galla und Harari (Hockergrab).
54. POGGE PAUL: Das Reich und der Hof des Muata Jamwo (Hockergrab).
55. PONCINS EDM., DE: Voyage au Choa (Steingrab).
56. RICHTER: Mitteilungen über die Wangoni (Hüttengrab).
57. — Einige weitere Notizen über den Bezirk Bukoba (Hüttengrab).
58. RUEDEL, P. ANTON: Negerleben (Hüttengrab).
59. RUETE SAID.: Der Totenkult der Barabra. Glob. 1899, 2, 338—339.
60. SCHULTZE LEONHARD: Aus Namaland und Kalahari (Hockergrab).
61. SCHWEINFURTH G.: Begagräber (Steingrab).
62. — Artes Africanæ (Kannibalismus).
63. — Im Herzen von Afrika (Hüttengrab).
64. — Völklerskizzen aus dem Gebiet des Bahr el Ghasal (Kannibalismus).
65. SHAW: The story of my mission in South Africa (Aussetzung).
66. SKOLASTER: Kulturbilder aus Kamerun (Hüttengrab).
67. STANNUS H. S.: Notes on some tribes of British Central Africa (Hüttengrab).
68. STEINMETZ, Dr.: Rechtsverhältnisse (Hüttengrab).
69. STUHLMANN: Forschungsreisen in Usaramo (Hüttengrab).
70. TAUTAIN: Quelques renseignements sur les Bobo. Rev. d'Eth. 1887, VI, 228—233.
71. TORDAY E.: Der Tofoke (Hüttengrab).
72. TREMEARNE A. I. N.: Notes on the Kagoro and other nigerian head hunters. J. A. I. 1912, XLII, N. S., XV, 136—199.
73. WEEKS: Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river (Hüttengrab).
74. WEHRMEISTER, P. CYRILL: Vor dem Sturm (Hüttengrab).
75. WEULE K.: Wissenschaftliche Ergebnisse (Hüttengrab).
76. WINTERBOTTOM: Nachrichten von der Sierra Leone (Hüttengrab).
77. WOLF: Beitrag zur Ethnographie der Foneger (Hüttengrab).
78. ZELTNER FRIEDR., DE: Mission au Sahel Soudanais. Paris 1911.
79. — Notes sur la sociologie soudanais. L'Anthropologie 1907, VIII, 217—233.
80. ZENKER: Aus dem Yaundeland. Beerdigungszeremonien und Trauerfestlichkeiten beim Tode eines Häuptlings. D. K. B. 1892, III, 497—500.
81. — Yaunde. M. a. d. D. Sch. 1895, VIII, 36—70.
82. — Die Mabea. Ethn. Notizbl. 1904, III, Heft 3, 1—24.

4. Das Hockergrab.

Im Jahre 1907 veröffentlichte RICH. ANDREE im Archiv für Anthropologie seine Studie: „Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung“. Zahlreiche Anregungen aus der Literatur aller Länder hat er hier vereinigt zu einem Gesamtbilde dieser Bestattungsform, die über die ganze Erde reicht. Für Afrika stellt er als Gebiete das alte Ägypten, die Bantu- und Hottentottenzone fest, während Nordwestafrika ausfällt. Das Hockergrab besteht darin, daß man die Leiche in eine sitzende Stellung bringt, die Knie an den Leib angezogen und das Kinn auf den Knien ruhend. Welche Bedeutung eigentlich diese Sitte hat, ist auch nach ANDREE'S Ausführungen noch nicht klar; die alten Vermutungen, es handle sich um einen Glauben an die Wiederkehr nach dem Tode, an eine Wiedergeburt, weshalb man dem Körper die Lage des Kindes im Mutterleibe gebe, sind bald abgelehnt, bald wieder, wie von PASSARGE, als gar nicht unwahrscheinlich bezeichnet worden. Man hat Raumersparnis beim Grabe, die Ruhelage des Körpers, schließlich eine Feßlung des Toten, damit er kein Unheil nach dem Tode anrichten könne, als Motive aufgefunden, jedoch noch immer ist es unmöglich, ein klares Bild der Ideen zu geben, die dieser Begräbnisart zugrunde liegen. Ich will zunächst wieder das Material folgen lassen, um an seiner Hand die wahrscheinlichste Erklärung zu geben.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Berber	Bei El Goleah Gräber mit Leichen gefunden, die auf der Seite mit angezogenen Knien lagen. Sie gehen in eine vorislamische Zeit zurück	183	95
Ewe	Der Tote wird in sitzender Stellung begraben	80	114
Benin	Der Körper wird in gekrümmter Haltung begraben	6	65
Nupe	Der Tote wird in sitzender Stellung begraben	104	500
Borgu	Der Leib wird in sitzender Haltung, Hände und Füße mit Stricken fest geschnürt, begraben	84	189
Yebus	Wie vorstehend	6	65
Edeeyah	Der Körper wird auf die Seite gelegt, mit angezogenen Knien in sitzender Haltung	1	201
Bosso-Sorokoi	„Die Leiche (des Fürsten) wird mittlerweile durch Hochziehen der Knie und Festbinden der Arme in eine möglichst raumsparende Stellung gebracht“	47	22
Banyang	„Sie biegen zu diesem Zwecke die Leiche derart zusammen, daß die Knie das Kinn berühren und binden sie so mit Rotang fest zusammen. Die Arme werden ebenfalls so gebogen, daß die Hände das Gesicht berühren. Dann wird die Leiche mit Zeug umwickelt und in ein tiefes, rundes Loch von etwa 50—60 cm Durchmesser versenkt“	26	250
Tangale	Sitzende Stellung	104	499
Namdjé	„wobei die Hände bei ausgestreckten Armen mit der Fläche gegeneinander gepreßt zwischen die Knie gebracht werden. In dieser Position sind sie fest mit Stoffbändern umwickelt und dann in feuchte Rinderhaut gepackt“	47	214
Arnani	Sitzend, mit gespreizten Beinen, die Hände im Schoß begraben	104	499
Tengelin	Wie vorstehend	104	499
Falli	„	104	499

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Falli	In Hockerstellung mit Baumwollstoff umwunden	47	238
Mattafall	Tote mit gespreizten Beinen, die Hände im Schoß, sitzend begraben	104	500
Mundang	„Die Leiche wird in hockender Stellung zusammengepreßt, so daß die Hände zwischen den Beinen nach unten hängen und der Kopf auf den Knien liegt.“ Dann mit Stricken umwunden in einen Korb gepackt	47	158
	„Die Männer legt man auf die linke Seite, und zwar in hockender Stellung, die Hände flach am Kopf.“ Frauen ebenso, nur auf die rechte Seite gelegt	91	148
Baja	„Der Leichnam wird mit den Händen auf den Backen und mit hochgezogenen Knien in eine Matte fest eingeschnürt“	47	187
	Auch der Fürst wird in Hockerstellung gebracht	47	177
Dakka	Die Leiche wird mit breitem Baumwollband in zusammenge-drückter Stellung eingewickelt	47	265
Tschamba	„Darnach preßt man die Leichen in der Weise zusammen, daß die Knie hoch heraufgeschoben werden, daß die linke Hand unter der linken Wange, die rechte oben auf der rechten Wange liegt.“ Die Leiche wird dann mit einheimischem Baumwollstoff umschnürt	47	282
Kusseri	In den sagenhaften Riesengräbern sollen die Toten in hockender Stellung begraben sein	44	802
Sostamm	Sitzende Haltung der Toten	82	51
	König in Ngala in sitzender Stellung begraben	97	70
Tuareg	Die alten Tumuli waren wahrscheinlich Hocker	23	144
Fang	Sitzende Stellung	11	95
Angoy	Mumie in Hockerstellung	8	83
	„Man zerbricht dem Toten Arme und Schienbeine und legt sie dergestalt übereinander, daß er zu sitzen scheint“	138	83
Kongo	Der König wird sitzend in einer großen Grube beigesetzt	28	563
Hakobezirk	König. „Befestigte man die Arme des Leichnams dergestalt am Körper, daß an jede Seite des Kopfes eine Hand zu liegen kam, mit dem Daumen unter dem Kinn und dem kleinen Finger dicht unter dem Auge... Die Beine wurden krumm gebogen, bis die Ferse den Hintern berührte“	67	323
Bayanzi	Bei reichen Leuten werden die Knie möglichst hoch heraufgezogen und in dieser Haltung festgebunden	61	14
	Häuptling in sitzender Stellung	72	227
	Reiche Leute wie 61	99	177
Wambundu	Wie vorstehend	99	177
Babenga	Stellung der Leiche im Grabe: „Le membre supérieur droit étendu le long du corps, le membre supérieur gauche en flexion, la main gauche reposant sur l'abdomen. Les cuisses étaient en obduction, les jambes fléchies au maximum sous elles; les talons étaient ramenés sous le périnée et juxtaposés“	113	283
Mandja	Gebogene Haltung des Körpers, die Arme um die Knie geschlungen, die Beine unter den Körper gebogen	51	307
Bayaka	„Die Leichen der Vornehmen werden, nachdem ihnen die Knie an die Brust gedrückt sind, eingewickelt“ und dann begraben	55	168
	Ebenso	54	200
	Wie vorstehend	129	50

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Bakuba	Häuptling. Knie ans Kinn, Arme um die Beine gelegt und in Stoff eingehüllt	7	110
Baluba	Der Leib wird, wenn nötig mit Gewalt, in die hockende Stellung gebracht, die Arme um die Unterschenkel. Das Grab hat runde Form	25	405
Basonge-Meno	„Les corps sont enterrés couchés sur le côté droit, la joue droite reposant sur les deux mains et les genoux remontés vers le corps“	128	274
Bahuana	Alle, mit Ausnahme der vom Blitz Erschlagenen, in sitzender Stellung begraben	130	290
Bangendi	„Les femmes sont assises avec les jambes repliées latéralement sur elles mêmes, la tombe est circulaire“	128	130
Bushongo	„On dispose le corps, si c'est un homme, dans une position à demi assise, les jambes croisées et très écartées les mains joints sur l'abdomen; si c'est une femme, elle est placé à genoux le corps reposant sur les talons“	128	129
Basonge	Bevor die Leiche ins Grab gesenkt wird, fesselt man sie mit Tuchstreifen	101	298
Sakkara	Häuptling in sitzender Stellung begraben	88	115
Pambia	„Stirbt ein Pambia, so wird er in Hockerstellung begraben, die Beine und die Hände zusammengebunden, auf der Seite liegend und mit dem Gesicht nach Osten	91	311
Kuku	„Le mort était posé sur le côté droit, les deux mains ramenées sous la joue droite et les genoux fortement pliés à hauteur du bas-ventre... En somme, la position du défunt est celle d'un homme dans le sommeil“	108	259
Mangbetu	Angesehene und Häuptling in sitzender Stellung	102	359
Warega	Vornehme in sitzender Haltung	30	202
Bahololo	„Ils replient les jambes sur la poitrine les genoux touchant presque le menton“	116	219
Babali	Freie in Hockerstellung, Sklaven aufrechtstehend	99	180
Ndolo	Sitzende Haltung der Leiche	99	179
	„“	86	288
Pygmäen	Am oberen Uelle. Die Männer in sitzender Stellung begraben wie bei allen Nachbarstämmen	57	40
Balunda	Herrscher in sitzender Stellung	110	30
Jagga	Die Leiche wird ins Grab gesetzt, als wenn sie lebte . . .	111a	34
Angola	Man setzt den Toten auf einen Schemel aus Erde	111a	73
Bihé	Häuptling. „On plia les bras du défunt de manière à placer de chaque côté les mains, le pouce sous le menton, et le petit doigt à côté de l'œil... Les jambes furent recourbées jusqu'à ce que les talons vinssent toucher le derrière“	32	212
Buschmann	Leute, die eines guten Todes gestorben sind, werden begraben. „Die Leiche wird in Hockstellung, Hände kreuzweise auf die Schultern gelegt, zusammengeschürzt.“ Das Grab ist so klein und flach wie möglich	78	158
	„Man bindet die Toten zusammen, damit sie nicht herauskönnen und legt zu demselben Zwecke Steine aufs Grab.“ Hier verwirft er die Ansicht, die er in dem Artikel: „Die Buschmänner der Kalahari“ aufstellt, als bedeute der Hocker eine Auferstehung	103	258
	Rundes Grab, 1 m breit, 2 m tief. „In dieses Loch steigt der Buschmann hinab, nimmt den Leichnam in Empfang,		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	bringt ihn in hockende Stellung, die Arme über der Brust gekreuzt, die Hände auf die Schultern gelegt"	106	268
Buschmann	Rundes Grab	125	126
Herero	Leichen der Häuptlinge in sitzender Stellung	60	495
	„Dem Sterbenden wird wie bei den Bechuanen ein Tuch über den Kopf geworfen (auch soll man nach ANDERSSON die Wirbelsäule mit einem Stein zerbrechen), er wird in eine sitzende Stellung gebracht, mit Fellen umhüllt“ beigesetzt	45	236
	Die Leiche wird in ein frisch geschlachtetes Ochsenfell zu einem Knäuel zusammengebunden	18	287
	„Um einem Verstorbenen die Möglichkeit, als Otjiruro wieder zu erscheinen, zu nehmen, wurde ihm früher gleich nach dem Tode das Rückgrat durchgeschnitten, der Leichnam dann zu einem Knäuel zusammengebunden und in eine Rinds- haut eingehüllt. In dem Rückgrat soll, so glaubten die Alten, ein Wurm sitzen, der, wenn nicht durch Durch- hauen getötet, zum Otjiruro werden könnte“	13	323—324
	„Als dann wird dem Toten das Rückgrat gebrochen und der Kopf mit Riemen zwischen die Knie gebunden.“ In Felle gehüllt begraben	39	194
	„Dem Toten wird das Rückgrat mit Kirris oder Steinen zer- brochen, damit der Tote nicht wieder aufwachen, ent- wischen und den Stammesgliedern Unheil bringen könne. Die so behandelte Leiche wird dann in Ochsenfelle ge- wickelt“ und mit dem Gesicht nach Norden, der Heimat zu, begraben	43	201
	Rückgrat brechen, Kopf zwischen die Knie binden, in Felle einhüllen und begraben. Gesicht nach Norden	115	174
	Wie 13	75	129
	Das Rückgratbrechen soll einmal verhindern, daß der Tote selbst auferstehe, dann aber auch den Seelenwurm töten, der sonst bei der Verwesung aus dem Körper heraus- kommt und als Gespenst erscheinen kann. Doch ist das Rückgratbrechen kein allgemeiner Brauch	76	339
Ondonga	Der tote Häuptling wird in ein frisches Fell gebunden und in sitzender Stellung begraben	124	339
Damara	Hockende Stellung, das Kinn auf den Knien, die Leiche in eine Ochsenhaut gehüllt. Gesicht nach Norden	50	109
	Das Rückgrat wird mit einem Stein zerbrochen, manchmal schon, wenn der Tote noch lebt. Der Körper wird so zu- sammengebunden, daß der Kopf die Knie berührt. Die Leiche wird in eine Ochsenhaut gehüllt. Gesicht nach Norden	3	226
	Sitzende Haltung der Toten	22	341
Hottentotten	„... biegen die Beine, daß die Knie über dem Bauch und die Ellenbogen über die Knie und die Hände unter dem Kopf oder bei den Wangen zu liegen kommen“ wie die Kinder im Mutterleib. Dann binden sie ihn in seinen Karoß ein	81	578
	Die Leiche wird in eine Lage ähnlich der des Kindes im Mutterleibe gebracht, „d. h. diejenige, in welcher er einen möglichst geringen Raum einnimmt. Mit Rücksicht auf die notorische Faulheit der Eingebornen ist wohl die letztere Erwägung das Entscheidende“	45	335

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Hotjentotten	Die Leichen werden ganz eingewickelt	92	76
	SCHULTZE sah bereits eine Beerdigung in gestreckter Rückenlage, doch gaben ihm die Eingebornen die Hockerstellung als ursprüngliche Sitte an	117	316
	Wie Buschmann. 103, 258.		
Mambukuschu	Das Grab hat ungefähr 1 m Durchmesser. „Der Tote wird in sitzender Stellung hineingesetzt, die Arme über der Brust gekreuzt“	105	299
Kaffern	Sitzende Haltung im Grab	122	427
	Früher sitzende Stellung mit angebundenen Knien. Jetzt meist in liegender Stellung begraben	96	212
	Immer sitzende Stellung	88	106
Sulu	Häuptling in sitzender Stellung begraben	137	88
	Alle in sitzender Stellung begraben	159	570
	Die Leiche des Häuptlings Ketschwayo wurde in Hockerstellung in einen Sarg gelegt	70	189
Amazon	Bringt die Abbildung eines Hockergrabes. Die Leiche sitzt in Hockerstellung in einem mit Steinen ausgekleideten, runden Grabe	45	144
	Halb liegende, halb kauende Stellung der Leiche	45	116
	Bevor die Leiche kalt wird, bringt man sie mit Riemen in eine gekrümmte Lage, so daß die Knie das Kinn berühren. Die Hände sind auf der Brust gekreuzt	30	212
Basutho	Leiche wird in Hockerstellung gebracht. Arme und Beine werden angebunden, oft die Sehnen durchschnitten	40	42
	„Die Beine werden in kauender Stellung an den Leib gezogen und mit Grasseilen festgebunden, die Arme bis zu den Ellenbogen an den Leib gezogen, die Hände vors Gesicht gelegt. Der Kopf ruht auf den Knien. Ist der Leib schon steif geworden, so schneidet man die Sehnen durch.“ Der Tote wird mit dem Fellmantel umhüllt	35	261
	Dem Toten werden die Kniegelenke durchschnitten, die Arme vor der Brust gekreuzt, die Knie gegen das Kinn gezogen. Ist der Tote schon steif, so wird auch das Kreuz durchschnitten. Die Leiche wird mit Riemen gebunden und in eine Decke gewickelt	53	84—86
Betschuanen	Der Sterbende wird in Hockerstellung gebracht, die Knie ans Kinn gezogen und mit einem Fell umhüllt	96	307
	Leiche auf einen Sitz in das Grab gesetzt	19	188
	Wie Damara. 3, 226.		
	Sitzende Stellung	23	341
	Wie 96. Gesicht nach Norden gekehrt	45	210
	In hockender Stellung zusammengebunden	71	464
Matabele	Sitzende Lage	29	161
Zimbabwe	„	59	94—95
Baronga	Die Gliedmassen sind gebogen, die Arme gegen die Brust, die Beine gegen den Leib. Das Haupt ruht auf dem linken Arm, der rechte bleibt frei. Es ist dies die Schlafstellung der Baronga, doch ist sie insofern verschieden, als man mit ausgestreckten Beinen schläft. Man will dadurch die Verschiedenheit des Schlafes und des Todes ausdrücken	77	960—966
	Um ja die Hockerstellung möglich machen zu können, bindet man schon dem Sterbenden die Hände gegen die Brust		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	und die Knie an den Leib. Ist die Leiche steif geworden, so bricht man die Gebeine, um die Hockerstellung gewinnen zu können. Als Grund gaben die Eingebornen an, sie hätten so kleinere Gräber zu machen. Doch erscheint ihm dies nicht als die richtige Ursache, denn die Gräber werden im weichen Sand gemacht. Er meint, die Hockerstellung ist die gewöhnliche Haltung in der Hütte, und da man das Grab für eine Hütte im Boden ansieht, gibt man dem Toten hierfür auch die erforderliche Stellung .	77a	134
Bawenda	Die Leiche wird nötigenfalls mit Zerbrehen der Gliedmassen in eine sitzende Haltung gebracht	52	375
Wangoni	Der Tote wird mit angezogenen Knien begraben	58	51
	Hockende Stellung. Dem Toten werden die Tibien und Armknochen vorher zertrümmert	136	191—194
	Aufrecht sitzend, die Arme über dem Schoß gekreuzt, werden die Toten in einem runden Grabe beigesetzt	132	135, 146
	Das runde Grab läßt auf Hockerstellung schließen	49	149
Wapangwa	Wie vorstehend. 58, 51.		
Matengo	„ 58, 51.		
Konde	Sitzende Stellung. Ebenso Wakukwe und Awanzakinsa . . .	111	187
	„Die Leiche wird in Bananenblätter gehüllt, mit Stricken umwickelt“ begraben	93	295
Wäkingsa	Häuptlinge in sitzender Stellung	49	445
Wabungu	„Der flache, nur etwa 1 m große, runde Grabhügel deutet auf eine Bestattung der Leiche in kauender Stellung“ .	49	497
Wafipa	Die Leiche liegt auf der Seite mit angezogenen Knien . .	85	157—159
	Die Unterarme werden an die Oberarme, die Unterschenkel an die Oberschenkel gebunden	48	29
Wabende	Sitzende Stellung	85	159
Jao	Mit gebundenen Schenkeln begraben	87	103
	Häuptling. Knie ans Kinn gebunden	64	92
Makua	„ Sitzende Stellung	100	297
Sango	„ „	63	141
Wagogo	Die Beine der Leiche werden zusammengebogen	24	313
Mahenge	„Sie drücken die Leichname zu jener geduckten Stellung zusammen, welche sie bei ihren Lebzeiten so gerne einnehmen“	126	146
Wassandawe	Hockerstellung	19	193
	Helden in Hockerstellung begraben	31	141
Wanyamweel	Häuptling	16	26 II
	Rundes Grab, zirka 6 Fuß tief. Dahinein wird die Leiche des Häuptlings in gekrümmter Stellung, das Haupt zwischen den Knien getan; sie ruht auf einem kleinen Sitz . . .	131	57
	Häuptling. Kopf zwischen den Knien, die Hände vor den Augen, in einem runden Grabe beigesetzt	89	35
Kindiga	Alte Leute in Hockerstellung mit angezogenen Knien, das Haupt auf die Brust gesenkt, begraben	112	22
Wanyaturu	„Der Leiche gibt man die Stellung, als ob sie auf dem Bettgerüste schlief. Sie liegt mit angezogenen Knien auf der Seite in einer Art Hockerstellung“	112	63
	Die Hände unter dem Kinn flach zusammengelegt, die Knie angezogen, werden die Leichen begraben. Besonders den tapferen Krieger wird das Hockergrab zuteil	122a	42

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Iesansu	Die Leiche wird in der „Seitenlage, als ob sie schlief“ begraben	112	87
Massai	Erwachsene werden unter einen Baum in sitzender Stellung, so daß die Knie das Kinn berühren, gelegt	73	382
Wageia	Häuptling in sitzender Stellung begraben	134	231
Bakulia	Leiche in zusammengekauerter Haltung begraben	134	314
Barundi	„... während die Männer dem Toten die Augen zudrücken, ihm Arme und Beine einbiegen, (HOCKER) um ihm, resp. seinem Geist die Wiederkehr unmöglich zu machen.“ Das Begräbnis in Hockerstellung findet sich auch in den anderen Bahimastaaten, Ruanda, Ankole, Mpororo, Ufipa und bei den Massai und Galla. Der König der Barundi wird aber nicht in Hockerstellung begraben	94	143
Waguha	Häuptling in sitzender Stellung	69	143
Wasoguha	Krieger in Hockerstellung begraben. Der Tote wird umschnürt	65	403
Waparo	Arme und Beine werden mit Stricken an den Leib gebunden	9	239
Wadoe	Häuptling sitzend begraben (cf. Glob. 1863, 142)	16	124
Wassukuma	Alle Verstorbenen werden mit angezogenen Knien auf der Seite liegend bestattet, der Häuptling hockend, mit erhöhten Rechten	10	236
Wasumbwa	Häuptling auf einem Stuhl sitzend bestattet	10	236
Lendu	Sitzende Haltung der Leiche, die mit Rindentuch umhüllt wird. Ebenso bei den Banyoro, Mbuba, Bahuku, Bambaa, Bambira-stock	74	554
Bahima	Königsleiche. „The knees are brought up under the chin in the favorit sitting posture, the hands are crossed over the breast.“ Bei Kinderlosen wird die Leiche nicht in Hockerstellung gebracht, sondern sie wird mit ausgestreckten Beinen begraben	114	101—102
Mulera	„Die Leiche wird durch Zusammenbiegen der Arme und Beine in eine hockende Stellung gebracht“	27	231
Bakorewo	Die Beine werden angezogen, das Haupt ruht auf einem Arm	68	286
	Alle Könige in Hockerstellung begraben	12	338
Kavirondo	Häuptlinge in der Hütte in sitzender Stellung begraben . .	74	748
	Allen Leichen werden die Beine angezogen	74	749
	„The dead person is buried in a doubled up position . .	95	54
	Alle haben sitzende Haltung	123	360
Wawangwa	König in sitzender Stellung begraben	34	28
Kitui	„The body is laid in the grave with the legs bent backwards from the knees“	33	529
Kikuyu	Der Körper wird auf der rechten Seite liegend begraben „with its knees doubled up“	66	417
Taweta	„Nach dem Tode wird der Körper in sitzender Haltung beigesetzt, den linken Arm auf dem Knie ruhend und den Kopf auf die rechte Hand gestützt, wobei von den Frauen die entgegengesetzte Hand wie von den Männern gebraucht wird“	127	97
Wadschagga	Mit angezogenen Beinen begraben	135	49
	Die Knie werden zusammengebogen und in Hockerstellung die Leiche ins Grab gesenkt	56	197
Niam-Niam	Vornehme werden auf Bänken sitzend bestattet	118	38
	Allgemein neben Kannibalismus	107	272
Bongo	„Der Tote wird, unmittelbar nachdem er verendet, in eine kauende Stellung gebracht, seine Knie bückt man wie		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	bei einer peruanischen Mumie gewaltsam ans Kinn und umschnürt Kopf und Schenkel mit festen Binden. Dann hüllt man den solchergestalt auf ein Minimum vom Raumverdrängung reduzierten Körper in einen aus Häuten zusammengenähten Sack und setzt ihn in ein sehr tiefes Grab	118	332
Bongo	Wie vorstehend	120	8
	Ebenso: Glob. 1873, I, XXIII, 41. 1872, 2, XXII, 88. Z. Ges. f. Erdk. Berlin 1871, VI, 206. Hier meint SCHWEINFURTH, der Hocker drücke durch die Embryonalstellung den Unsterblichkeitsglauben aus	119	41
	Wie 118	46	361
	„118	99	178
Agahr	„Stirbt jemand, so wird er in kauender Stellung mit nach oben gezogenen Händen, die den Mund bedecken, in eine kreisförmige Grube gesetzt“	38	337
Mittu	Wie Bongo. 118.		
Madi	„118.		
	Tote mit angezogenen Knien und Armen, kauend beigesetzt. Leiche mit einem Fell bekleidet	46	378
Latuka	Häuptling in halbsitzender Stellung in der Hütte begraben .	46	451
Bari	Alle Toten in sitzender Stellung begraben	42	55
	„ „ „ „ „ „	14	87
	Das Grab ist viereckig. Der Tote steht auf den Fersen, die Arme auf die Schulter gebogen und festgebunden . . .	21	286
	Wie vorstehend	46	354
Makaraka	Vornehme in sitzender Haltung auf ihren Bänken beerdigt	46	110
Berri	Häuptling halbsitzend begraben	38	229
	„ „ „ „ „ „	36	266
Nuer	„Die Toten werden in sitzender Stellung begraben“ . . .	90	350
Dinka	Wie Agahr. 38, 337	37	332
	„Man krümmt dem Toten den Kopf zwischen die Knie, und so sitzend wird er eingegraben	107	246
	Wie 37, 332	46	344
Moru	Die Beerdigung erfolgt in kauender Haltung, das Kinn auf die von den Armen umgebenen, angezogenen Knie gestützt	38	313
	Wie Madi. 46, 376	46	381
Teso	Sitzende Haltung der Leiche	79	251
Badawin	Binden die Leiche in sitzende Haltung, um kein tiefes Grab schaufeln zu müssen. Runde Gräber	15	104
Galla	Halbsitzende Haltung des Toten	62	159
Obock	Unter den alten Tumuli fand er ein Skelett in Hockerstellung	41	495
Harar	„Die Leiche wird mit Gewalt in die hockende Stellung gebracht“	106	73

Die neueren Forschungen haben einmal das Gebiet des Hockergrabes erweitert. Nordwestafrika, das bei ANDREE noch nicht in Frage kommt, kannte sicher die Hockerbestattung einmal im Altertum, wie die vorislamischen Funde bei den Berbern und die der sagenhaften Riesenzeit angehörigen Gräber bei Kusseri beweisen, wie auch die vorislamischen Gräber der Tuareg; dann aber wird heute noch die Leiche in Hockerstellung gebracht bei den Ewe, am Unterlauf des Niger und bei den vielen versprengten kleinen Stämmen

Kameruns. Als allgemeine Volkssitte findet sich der Hocker im Flußgebiet des Kongo, im ganzen Gebiet südlich des Sambesi, in Ostafrika von der Südspitze des Nyassasees bis ins Osthorn und nlabwärts bis hin zu den Dinka.

Ein Vorrecht der Häuptlinge ist die Hockerbestattung geblieben im nördlichen Nigerbogen, bei einzelnen Stämmen des Kongo, bei den Ondonga und Damara, in einzelnen Bahimastaaten und bei manchen Völkern Deutsch-Ostafrikas.

Während man sich im allgemeinen darauf beschränkt, die Leiche mit mehr oder weniger Gewalt in die gewünschte Stellung zu bringen, gehen einzelne Stämme so weit, eher die Sehnen und Gelenke zu zerschneiden und die Knochen zu brechen, als eine unvollkommene Stellung zuzulassen. Mit Sicherheit bezeugt ist dies von den Herero, Basutho, Baronga, Bawenda und Angoni im englischen Gebiet, nicht unwahrscheinlich von den Bewohnern Angoys.

Bedeutend weiter verbreitet ist die Feßlung der Leiche. Die Bosso-Sorokoi, die Stämme des unteren Niger, die Völker Adamauas, im Kongobecken die Bayansi, Basonge, Pambia, alle Südvölker, die Konde, Wafipa, Wayao, Barundi, Wapare und Bongo umwickeln den Toten, nachdem er in die Hockerstellung gezwungen ist, mit Stricken und senken ihn dann erst ins Grab.

Drei Motive werden uns für die Hockerbestattung mitgeteilt. Einmal ist es die Raumersparnis, dann der Auferstehungsglaube und zuletzt der Wunsch, dem Toten die gebräuchliche Ruhestellung zu geben.

Raumersparnis wird angegeben bei den Bosso-Sorokoi, Hottentotten, Bongo, Badawin und mit einer starken Einschränkung bei den Baronga. Der Auferstehungsglaube findet Anwälte in PASSARGE bei den Buschmännern — in seinem späteren Buche „Südafrika“ gibt er diese Ansicht wieder auf —, in BRINCKER, FRANÇOIS und IRLE bei den Herero, in SCHWEINFURTH bei den Bongo. Hockerstellung als Schlafstellung wird berichtet von den Baronga, den Bewohnern Mahenges, den Wanyaturu, Bahima und aus Issansu.

Sehen wir von dem etwas unsicheren Zeugnis über die Pygmäen ab, bei denen vom Verfasser selbst auf die Sitte der umliegenden Völker hingewiesen wird, wohl, um eine Abhängigkeit als wahrscheinlich hinzustellen — wir kennen ja auch sonst nirgendwo bei Pygmäenstämmen den Hocker —, so haben wir die Buschmänner als die ältesten Repräsentanten dieser Bestattungsart anzusehen. Ihnen würden zeitlich die Stämme Westafrikas am nächsten stehen, dann folgen die Bantu und zuletzt die Hamiten im Osten und Westen. Bei einem Erklärungsversuch dieser Sitte haben wir also die Völker in dieser Reihe zu werten.

PETER KOLB und nach ihm SPARRMANN sahen in der äußeren Gleichartigkeit des Hockers und des Kindes im Mutterleibe tiefe, innere Zusammenhänge. Und seit ihrer Zeit ist dieses Bild der Völkerkunde geblieben. Die Berechtigung dieser Ideenverbindung sucht zum letztenmal PASSARGE in seinem Artikel: „Die Buschmänner der Kalahari“ (106, 269—270) zu erweisen. Nachdem er die Beseitigung der Leiche und die Furcht als die alleinigen Motive der Bestattung abgelehnt hat, geht er auf die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens ein. Von der Naturbeobachtung ausgehend, daß das Samenkorn

erst in die Erde gelegt werden muß, um zum Leben zu erwachen, glaubt er, haben die Eingebornen die Folgerung gezogen, daß auch der Mensch erst zur Erde bestattet werden muß, damit sein Geist auferstehen kann. Darum bestattet man Freunde; Feinden aber gönnt man kein Grab. „Ist solche Auffassung richtig, fährt er dann fort, dann ist auch die Erde der Schoß der Allmutter, in den der Mensch zurückkehrt, um von neuem geboren zu werden. Deshalb gibt man bei so vielen Völkern dem Toten die Stellung, die der Embryo im Mutterleib einnimmt, die Beine angezogen, die Arme über der Brust zusammengelegt. Ich weiß sehr wohl, daß namhafte Gelehrte über diesen Vergleich, der nicht neu ist, gespottet haben; man traue dem Wilden zu viel poetischen Sinn zu, heißt es. Sie banden den Leichnam zusammen, damit er einen geringeren Raum einnehme und die Grube kleiner sei. Bequemlichkeit sei also die Triebfeder solcher Beerdigungen. Der Pfeil fliegt aber auf die Spötter zurück. Geschieht alles nur aus Trägheit, warum unterzieht sich der Mensch überhaupt der großen Mühe, mit Händen und Stöcken eine 2 m tiefe Grube zu graben? Warum wirft er den Leichnam nicht in ein Gebüsch oder in ein Feuer? ...Ich persönlich möchte aber doch wohl annehmen, daß die Beerdigung ebenso wie späterhin die Verbrennung einen bestimmten Sinn hat, nämlich die Auferstehung des Geistes zu ermöglichen, und daß man deshalb der Leiche die embryonale Stellung gibt.“

Die Beweisführung PASSARGE's geht aus vom Standpunkte des überlegenen Kulturmenschen, der unsere kausale Denkweise auf die Naturvölker überträgt. Darum hat er wohl selber später sich von dieser Ansicht abgewendet. Es ist aber doch manches Wahre in seinen Ausführungen enthalten. Warum wird der Hocker nur da angewendet, wo auch eine Bestattung erfolgt? Die Buschmänner kennen recht wohl die Aussetzung; ihr verfallen alle, die einen schweren Tod gehabt haben, sie werden nicht in die Hockerstellung gebracht. Es muß also hier ein Beweggrund mitspielen, der nicht auf die Bequemlichkeit zurückzuführen ist. Gerade weil die Aussetzung bekannt und geübt wird, muß ein tieferer Grund vorliegen, warum man von ihr abweicht und nun dem Toten die Hockerstellung gibt. Bei den Buschmännern ist gerade aus der Bestattung und den dabei vorkommenden Gebräuchen von vielen Forschern auf den Glauben an ein Leben nach dem Tode geschlossen worden. An sich ist dieser Schluß berechtigt, doch darf dieser Begriff „Leben nach dem Tode“ nun nicht mit einem europäischen Inhalte ausgefüllt werden. Eben der Brauch, Feinde nicht zu bestatten, um sie zu vernichten, deutet darauf hin, daß Leib und Seele oder Lebensprinzip untrennbare Begriffe in der Auffassung der Eingebornen sind. Die Untersuchung ANKERMANN's über den Seelenglauben der Neger bestätigt ja diese Annahme. Es kann also die Seele nur weiterleben, wenn auch der Leib weiterlebt; die Existenz des Toten ist an das Weiterbestehen des Leibes geknüpft. Diesen Glauben zu erklären, hat bisher niemand unternommen; nach der Lage der Sache kann jede Erklärung auch nur eine Hypothese bleiben, weil uns kaum je unverfälschtes Material aus der Urzeit des Menschen zugänglich sein wird. Es liegt aber nahe, an eine Auswirkung des Naturgesetzes zu denken, eine Auswirkung, die dem Primitiven nie bewußt wurde. Ich denke hier vor allem an das Gesetz von der Konstanz der

Materie und der Kraft. Wir wissen seit einigen Jahrzehnten, daß dieses Gesetz wirklich besteht, wissen auch, daß es sich in allem unwillkürlichen Weltgeschehen ausgewirkt hat. Sollte es nicht auch auf den Naturmenschen gewirkt haben, stärker als auf den wenn auch noch so wenig Kultivierten, der immer schon durch eine Reihe menschlicher Satzungen gegen die Wirkungen des Naturrechtes unempfindlich gemacht ist? Der Naturmensch würde bei Annahme dieser Voraussetzung beim Anblick eines Toten nicht den Eindruck gehabt haben, daß er vor dem Ende einer Persönlichkeit steht, sondern nur, daß diese Persönlichkeit eine andere Daseinsform angenommen hat. Aus der aktiven Tätigkeit des Lebens ist er in die Passivität gegangen. Nehmen wir nun bei dem hohen Alter der Bestattung an der Feuerstelle und dann in der Hütte an, daß man den Toten dort beließ, dann ist es nicht unwahrscheinlich, daß man ihm die Lage gab, die er sonst mit Vorliebe in der Hütte einzunehmen pflegte. Die Hockerstellung als bevorzugte Ruhestellung der Neger ist aber so bekannt, daß es keines besonderen Beweises hiefür bedarf. Es ist dann auch verständlich, daß bei einigen Völkern der eigentliche Hocker zu einem Sitzen auf der Bank oder dem Schemel geworden ist, sobald eben Sitze in den Kulturbesitz aufgenommen wurden. Es würde demnach der Hocker zurückzuführen sein sowohl auf den Glauben an ein Fortleben — dies aber in dem obigen Sinne —, wie auf den Wunsch, dem Toten die Ruhestellung zu geben.

Wie kommt aber dann das Bequemlichkeitsmotiv in die Quellen? JUNOD, der es uns von den Baronga aus ihrem eigenen Mund übermittelt, bezweifelt die Echtheit der Aussage, da die Leute die Bestattung im weichen Sand vornehmen. Die größte Schwierigkeit besteht auch vor allem, wie PASSARGE ganz richtig sagt, darin, in die Tiefe zu graben. Es ist leichter, oberflächlich eine Mulde auszuheben, als einen tiefen runden Schacht anzulegen. Wäre Bequemlichkeit der treibende Faktor gewesen, dann hätte auch der Hocker sich nie entfalten können. Es dürfte sich hier, wie so oft in der Menschheitsgeschichte, um ein nachträgliches Argument handeln. Der Mensch hat eine Handlung gesetzt, ohne sich von vornherein klar zu werden, warum er sie vollbringt; auf Befragen gibt er dann die Antwort, die der augenblicklichen Verfassung entspringt. Boas hat dieses allgemein gültige Gesetz beweiskräftig belegt. Im Vergleich zur Bestattung in lang ausgestreckter Haltung ist allerdings das Hockergrab leichter und schneller angelegt, im Vergleich zu diesem war es freilich bequemer, und es möchte mir so scheinen als ob es gerade im Vergleich dazu als bequemer gewertet ist. Im Vergleich aber zu der neben dem Hocker bestehenden Aussetzung wäre die Hockerbestattung recht mühselig.

Was bedeutet aber die Feßlung der Leiche, die oft auf die gewaltsamste Weise mit Zerschlagen der Gebeine durchgeführt wird? Sie findet sich sowohl bei den Buschmännern und den Südstämmen als auch bei den alten Kamerunvölkern. Man kann zwei Möglichkeiten annehmen. Einmal will man die Leiche um jeden Preis in die vorgeschriebene Hockerstellung bringen, dann soll die Leiche gefesselt und unschädlich gemacht werden. Der letztere Gedanke ist häufig aufgenommen worden. Bei dem großen Einfluß, den die Geisterfurcht auf das Leben der Neger ausübt, hat sie sehr viel für sich. Die Buschmänner

binden nach PASSARGE deshalb die Toten, damit sie nicht aus den Gräbern heraus können. Bei den Herero ist es die Furcht vor dem Geist des Toten, der bei unversehrtem Leibe aus dem Grabe steigen und die Überlebenden schädigen könnte. Damit sind die Quellen über die Motivierung der Feßlung erschöpft. Nach den oben angegebenen Resultaten ANKERMANN's ist die Motivierung der Herero sicherlich nicht ursprünglich. Es bliebe demnach als erkennbar nur die Furcht, der Tote möchte das Grab verlassen. Es ist nun aber die Geisterfurcht bei weitem mehr entfaltet bei den zeitlich jüngeren Bantu. An sich müßte man daher vermuten, daß hier die Feßlung erst recht durchgeführt wäre. Ihr Fehlen ist einmal aus der nachlässigeren Art zu erklären, die Leiche wird nicht mehr ganz zusammengebogen, man begnügt sich mit einem Anziehen der Arme und Beine, dann wohl auch aus der weiteren Ausbildung des Geisterglaubens, der Körper und Seele doch nicht mehr in so engen Zusammenhang bringt, wie der primitivere Buschmann. Ob nicht auch das andere Motiv, die Hockerstellung möglichst genau geben zu können, eine Rolle gespielt hat, können wir bei dem mangelnden Material nur vermuten. Bei der strengen Herrschaft der äußeren Form in den alten menschlichen Gesellschaften ist jedenfalls bei der Bestattung die Form keine Nebensache gewesen.

Es würde sich also als Resultat der Untersuchung ergeben: Die Hockerbestattung geht zurück auf die Vorstellung der Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Dem Toten gibt man die im Leben bevorzugte Stellung des Hockers. Vielleicht Formalismus, sicher Furcht vor dem Toten riefen die Feßlung der Leiche hervor.

1. ALLEN THOMAS: A narrative of the expedition sent by her Majesties government to the River Niger. London 1848.
2. Amphitheatrum, Neu eröffnetes, mundi ... (Hüttengrab).
3. ANDERSON CH.: Lake Ngami (Hüttengrab).
4. ANDREE K.: Kulturgeographische Erläuterungen (Aussetzung).
5. ANDREE R.: Ethnologische Betrachtungen über die Hockerbestattung. Arch. f. Anthrop. 1907, XXXIV, N. F., VI, 282—307.
6. D'AVEZAC: Notice sur le peuple et le pays des Yébous (Hüttengrab).
7. Bakuba, La tribu des B., Le Mouv. géogr. 1893, X, 109—110.
8. BASTIAN: Die deutsche Loango-Expedition. Jena 1874—1875.
9. BAUMANN OSKAR: Usambara und seine Nachbargebiete (Hüttengrab).
10. — Durch Massailand zur Nilquelle (Hüttengrab).
11. BENNET ALBERT: Ethnographical notes on the Fang. J. A. I. 1899, XXIX, N. S., II, 66—98.
12. BIRGHAM F.: STANLEY's letzte Forschungsreise durch Afrika (Kannibalismus).
13. BRINCKER, P. H.: Beobachtungen über die Deisdämonie der Eingebornen Deutsch-Südwestafrikas (Aussetzung).
14. BUCHTA RICH.: Meine Reise nach den Nilquellseen (Aussetzung).
15. BURTON ROB.: First Footsteps in East Africa, or an exploration of Harar. London 1894.
16. — The lake regions of Central Africa (Aussetzung).
17. — Reisen zum Tanganika. Glob. 1863, II, 142.
18. BÜTTNER C. G.: Die Herero und ihre Toten (Hüttengrab).
19. CAMPBELL J.: Reisen in Südafrika (Hüttengrab).
20. CASALIS: Les Bassouto (Hüttengrab).
21. CASATI: Zehn Jahre in Äquatoria (Hüttengrab).
22. CHAPMAN: Travels in the interior of South Africa, comprising 15 years. 2 vol. London 1868.
23. CHAVANNE, Dr. JOS.: Die Sahara, oder von Oase zu Oase. Wien-Pest-Leipzig 1879.

24. COLE HENRY: Notes on the Wagogo (Hüttengrab).
25. COLLE, LE R. P.: Les Baluba (Hüttengrab).
26. CONRAU: Leichenfeierlichkeiten bei den Banjang (Hüttengrab).
27. CZEKANOWSKY: Wissenschaftliche Ergebnisse (Hüttengrab).
28. DAPPER: Umständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
29. DECLE LIONEL: Three years in Savage Africa (Hüttengrab).
30. DELHAISE-OVERBERGH: Les Warega (Hüttengrab).
31. DEMPWOLFF: Die Sandawe (Hüttengrab).
32. DOUVILLE: Voyage au Congo (Hüttengrab).
33. DUNDAS CH.: History of Kitul (Hüttengrab).
34. DUNDAS-KENNETH: The Wawangwa and other tribes of the Elgon district (Hüttengrab).
35. ELLENBERGER: History of the Basuto (Aussetzung).
36. EMIN BEY: Reisen im Osten des Bahr el Djebel (Hüttengrab).
37. — Rundreise durch die Mudirie Rohl (Hüttengrab).
38. EMIN PASCHA: Sammlung von Reisebriefen (Hüttengrab).
39. ESSER, Dr.: Sitten der Hereros. D. K. Z. 1897, XIV, 193—194.
40. ENDEMANN: Die Sothoneger (Hüttengrab).
41. FAUROT, Dr. L.: Notes sur les tumuli sur le territoire de l'Obock (Hüttengrab).
42. FELKIN F.: Uganda und der ägyptische Sudan (Hüttengrab).
43. FRANCOIS, H. v.: Nama und Damara (Kannibalismus).
44. FREYER: Ein Gräberfund bei Kusseri. D. K. B. 1906, XVII, 802—803.
45. FRITSCH, Dr. G.: Die Eingebornen Südafrikas (Hüttengrab).
46. FROBENIUS H.: Die Heideneger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
47. FROBENIUS LEO: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
48. FROMM P.: Ufipa, Land und Leute (Hüttengrab).
49. FÜLLEBORN, Dr. F.: Das deutsche Nyassa-Rovumagebiet (Hüttengrab).
50. GALTON FR.: Nachricht eines Forschers im tropischen Afrika. Leipzig 1854.
51. GAUD FERN.: Les Mandja (Hüttengrab).
52. GOTTSCHLING, Rev. E.: The Bawenda (Hüttengrab).
53. GRÖTZNER: Über die Gebräuche der Basutho (Hüttengrab).
54. GÖSSFELDT: Die Loango-Expedition (Aussetzung).
55. — Bericht über meine Reise an der Unanga. Z. Ges. Erdk. 1875, X, 161—181.
56. GUTMAN B.: Trauer- und Begräbnissitten der Wadschagga. Glob. 1906 (Aussetzung).
57. GUY-BORROWS: On the Natives of the upper Uelle district (Kannibalismus).
58. HÄFLIGER, P. JOH.: Totenbräuche der Wapangwa. Mbl. St. Ott. 1903—1904, 51—52.
59. HALL: Great Zimbabwe (Hüttengrab).
60. HAHN JOS.: Die Ovaherero (Hüttengrab).
61. HANSENS: Les Bayanzi (Hüttengrab).
62. HARTMANN ROB.: Der Weltteil Afrika. 1883.
63. HEESE: Sitte und Brauch der Sango (Hüttengrab).
64. HETHERWICK AL.: Some animistic beliefs among the Yaos (Hüttengrab).
65. HILDEBRANDT: Ethnographische Notizen über die Wakamba (Aussetzung).
66. HOBLEY C. W.: Further researches into Kikuyu and Kamba religions, beliefs and customs (Aussetzung).
67. HOFFMANN: Jahrbuch der Reisen. Berlin 1833.
68. HUREL: Religion et vie domestique des Bakerewe (Hüttengrab).
69. HUTLEY: Land und Leute in Uguha. Mitt. d. geogr. Ges. Jena I, 1882, 137—144.
70. JOEST: Um Afrika, o. O. 1885.
71. — Bei den Baralong. Ausld. 1884, LVII., 461—465.
72. JOHNSTON H. H.: Der Kongo (Hüttengrab).
73. — Der Kilimandjaro. Leipzig 1866.
74. — The Uganda Protectorate (Hüttengrab).
75. IRLE: Die Herero. Gütersloh 1906.
76. — Die Religion der Herero (Hüttengrab).
77. JUNOD: Deux enterrements à 20.000 ans d'intervalle (Hüttengrab).

- 77a. JUNOD: The life of a South African tribe. Neuchatel 1912.
78. KAUFMANN: Die Auin (Aussetzung).
79. KITCHING A. L.: On the Backwaters of the Nile (Hüttengrab).
80. KLOSE: Togo unter deutscher Flagge (Hüttengrab).
81. KOLB PETER: Caput bonae spei hodiernum etc. (Aussetzung).
82. KUSSERI: Das Riesengrab von KUSSERI. Glob. 1907, 1, XCI, 51.
83. LALIEUX: Le Sultanat de Bangasso (Kannibalismus).
84. LANDER: Record of Capt. CLAPPERTON's last expedition (Hüttengrab).
85. LECHAPTOIS: Aux rives du Tanganika (Hüttengrab).
86. LEMAIRE P.: Chez les Ndolos (Kannibalismus).
87. MACDONALD: Africana (Hüttengrab).
88. MACLEAN: A compendium of Cafir laws and customs (Aussetzung).
89. MARKHAM C. R.: Description of Nyamwezi (Hüttengrab).
90. MARNO ERNST: Reisen im Gebiet des blauen und weißen Nil (Hüttengrab).
91. MECKLENBURG ADOLF FRIEDR., Herzog v.: Vom Kongo zum Niger und Nil (Hüttengrab).
92. MERENSKY: Beiträge zur Kenntnis Afrikas (Kannibalismus).
93. — Das Kondevolk im deutschen Gebiet am Nyassa. Z. f. E. 1893, 244—248.
94. MEYER HANS: Die Barundi (Hüttengrab).
95. MILLIKIN: Burial customs of the Wa-Kavirondo (Hüttengrab).
96. MOFFAT ROB.: Missionary labours and scenes in Southern Africa (Hüttengrab).
97. NACHTIGAL, Dr. G.: Das Becken des Tsade und seine Bewohner. Z. Ges. Erdk. 1875, X, 110—117.
98. NAUHAUS K. TH.: Familienleben, Heiratsgebräuche und Erbrecht der Kaffern (Hüttengrab).
99. Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée de Congo (Hüttengrab).
100. O'NEILL H. E.: Die Makua in Ostafrika. Glob. 1882, 1, XLI, 295—298.
101. OVERBERGH, CYR. VAN: Les Basonge (Aussetzung).
102. — Les Mangbetu (Hüttengrab).
103. PASSARGE SIEGFR.: Südafrika. Eine Landes-, Volks- und Wirtschaftskunde. Leipzig 1909.
104. — Adamaua. (Hüttengrab).
105. — Die Mambukuschu (Hüttengrab).
106. — Die Buschmänner der Kalahari (Aussetzung).
107. PAULITSCHKE, Dr. PH.: Die Sudanländer (Hüttengrab).
108. — Beiträge zur Ethnographie der Somal, Galla und Harari. Leipzig 1888.
109. PLAS, VAN DEN: Les Kuku (Hüttengrab).
110. PODGE PAUL: Das Reich und der Hof des Muata Jamwo. Glob. 1877, 2, XXXII, 14—15, 28—31.
111. PRAGER M.: Die Völkerstämme im deutschen Gebiet am Nyassasee (Hüttengrab).
- 111a. RAVENSTEIN: The strange adventures of ANDREW BATTEL of heigh in Angola and joining regions. London 1901.
112. RECHE: Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes (Hüttengrab).
113. REGNAULT: Les Babenga (Hüttengrab).
114. ROSCOE, Rev. J.: The Bahima, a cow tribe of Enkole (Hüttengrab).
115. SCHINZ: Deutsch-Südwestafrika (Hüttengrab).
116. SCHMITZ: Les Bakololo (Hüttengrab).
117. SCHULTZE LEONH.: Aus Namaland und Kalahari. Jena 1907.
118. SCHWEINFURTH, Dr. G.: Im Herzen von Afrika (Hüttengrab).
119. — Völkenskizzen aus dem Gebiet des Bahr el Ghasal (Kannibalismus).
120. — Artes Africanæ (Kannibalismus).
121. — Streifzüge zwischen Tondj und Rohl im nordöstlichen Zentralafrika. Z. Ges. Erdk. 1871, VI, 193—234.
122. SHAW WILL.: The story of my mission in South Africa (Aussetzung).
- 122a. SICK EBERH., v.: Die Wanlaturu. Bäßler Arch. 1916, V, 1—62.
123. STAM: The religious conceptions of the Kavirondo (Hüttengrab).
124. STEINMETZ: Rechtsverhältnisse (Hüttengrab).
125. STOW: Native races of South Africa (Kannibalismus).

126. THOMSON Jos.: Expedition nach den Seen von Zentralafrika (Hüttengrab).
 127. — Durch Massailand (Aussetzung).
 128. TORDEY E. and JOYCE F. A.: Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuples apparentés. Les Bushongo (Hüttengrab).
 129. — — Les Bayaka. Le Mou. géogr. 1907, XXIV.
 130. — — Notes on the ethnography of the Bahuana. J. A. I. 1906, XXXVI, N. S., IX, 272—301.
 131. Unyamwezi: König Mrambo's Reich (Hüttengrab).
 132. WEHRMEISTER, P. CYR.: Vor dem Sturm (Hüttengrab).
 133. WEISGERBER, Dr.: Anthropologische Beobachtungen in Südalgerien. Glob. 1881, 1, XXXIX, 94—95.
 134. WEISS: Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrika (Hüttengrab).
 135. WIDENMANN: Die Kilimandjarobevölkerung (Hüttengrab).
 136. WIESE: Beiträge zur Geschichte der Zulu im Norden des Zambesi (Hüttengrab).
 137. WOOD W.: Statements respecting Dlingaan King (Aussetzung).
 138. ZUCHELLI: Reise nach dem Kongo und in die inneren Gegenden von Afrika. Aus dem Italienischen. Leipzig 1790.
 139. Zulu: Die Zulukafern. Ausld. 1867, XL, 569—570.

5. Die Aussetzung.

Die einfachste Form der Bestattung ist die Aussetzung. Man entledigt sich der Leiche einfach dadurch, daß man sie hinauswirft in die Wildnis oder in den nächsten Fluß und sie ihrem Geschick, den Raubtieren und Aasgeiern schutzlos preisgibt. In ihrem Wesen bedeutet die Aussetzung nichts anderes als die Ausstoßung aus dem sozialen Verband, dem der Tote bisher angehörte. Diese Bestattungsform ist die dritte große Art der Leichenbehandlung in Afrika. Neben dem Kannibalismus und dem Hüttengrab füllt sie den größten Teil des Kontinentes aus.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Liberia	Sklaven einfach ausgesetzt, oft	101	1056
	Aufständische Sklaven nach der Hinrichtung	9	143
Fernando-Po Guinea	Mörder mit der Leiche des Gemordeten	98	52
	Frauen, die während der Schwangerschaft sterben. Ihr Tod ist eine Schande für die Familie, da man glaubt, daß sie nicht gebären könne	149	787
Sklavenküste	Kinder unter 10 bis 12 Jahren oft einfach ausgesetzt. Sklaven ausgesetzt oder ins Meer geworfen, ebenso vom Blitz Erschlagene und Verbrecher	18	215
	Akraneger Frauen, die in der Zeit der Schwangerschaft, bei der Geburt oder in der ersten Woche nach der Geburt sterben	185	281
Grand-Bassam	Die anlässlich eines Hausbaues getöteten Menschen werden zum Teil verzehrt, der Rest wird ausgesetzt	82	75
Goldküste	Menschenopfer werden dargebracht: 1. Durch Aussetzen im Fluß. 2. Durch Aussetzen der Kinder in Körbchen	4	120
	Eine kranke Sklavin wird lebendig im Wald ausgesetzt, damit sie nicht das Haus verunreinige im Tode	47	50
Ashanti	Mitglieder der königlichen Familie dürfen nicht mit dem Schwerte hingerichtet werden. Hat einer ein schweres Verbrechen begangen, so wird er im Fluß ertränkt	97	289
	Menschenopfer durch Ertränken im Fluß	5	168
	Hingerichtete Verbrecher werden ausgesetzt	19	292
	Bei einflußreichen Leuten sucht man heimlich die Leiche zu bestatten.		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Bonduku	Ist jemand infolge dämonischer Einwirkung gestorben, so wird die Leiche in einer Matte ausgesetzt	16	166
Togo	Zwillinge werden in Kratyl ausgesetzt. Bei der zweiten Zwillingengeburt „sollen die Leute sogar nicht zurückschrecken, die unschuldigen Kinder einem Ameisenhaufen zu übergeben.“ Dadurch wird nach ihrer Ansicht einer weiteren Zwillingengeburt vorgebeugt	111	190
Yoruba	Schwerkranke werden ausgesetzt	118	221 II
	Menschenopfer durch Aussetzen im Fluß	90	69
	Verbrecher werden nicht begraben	68	96
Borgu	„ „ „ „	118	264
Ewe	Verbrecher und Schuldner, die nicht zahlen können und für die kein anderer zahlen will	110	273
Dahome	Menschenopfer nicht beerdigt	140	99
	„ „ „ „	117	144
	„ „ „ „	55	356
	„ „ „ „	18	377
	Verbrecher bleiben auf dem Markte hängen	52	219
	Enthauptete Verbrecher im Walde ausgesetzt	52	252
Unterer Niger	Zwillinge gelten als Schande und werden daher ausgesetzt	163	6
Benin	Menschenopfer beim Tode des Königs	142	416
Ibo	Zwillinge verkauft oder ausgesetzt	150	150
	Menschenopfer in den Fluß geworfen	160	48
	Wie vorstehend. Zwillinge werden in zwei Töpfe getan und dann ausgesetzt	160	49
	Zwillinge wie vorstehend	4	243
Lokodscha	Menschenopfer in den Fluß geworfen	45	289
	Wegen Zauberei Hingerichtete in den Fluß geworfen . .	104	27
Timmé	Die Könige, die hier selten eines natürlichen Todes sterben, werden in Bomboli, Youi und Marampa in den Fluß oder ins Dickicht geworfen als Fraß für die wilden Tiere	196	111
Ifoghas	Junge Leute werden an die Äste der Bäume gebunden	46	261
Haussah	Skavenleichen werden einfach hinausgeworfen	44	64
Sudan	Skaven werden einfach hinausgeworfen	60	242
Sahara	„ ließ man einfach krank oder tot liegen	147	251
Fezzan	„ die auf dem Marsch zu müde geworden waren, ließ man einfach liegen und sterben	138	228—229
Kalabar	Zwillinge, Kinder, die zuerst die Oberzähne erhalten, Albinos werden mit einem Stein um den Hals in den Fluß geworfen. Eines gilt als vom Teufel gezeugt	98	52
	Zwillinge ertränkt oder ausgesetzt	143	32—39
	„ in einem irdenen Gefäß ausgesetzt	150	146
Wuri	Alle Toten in den Fluß geworfen. Wohnen in Pfahlhäusern	22	903
Bakwiri	Wer wegen Zauberei hingerichtet ist, bleibt unbeerdigt	172a	298
Banjangi	Menschenopfer und Skaven ausgesetzt	171	44
Yaunde	Wer den Tod eines Menschen verursacht hat, wird ausgesetzt oder nur oberflächlich begraben	195	69
Ngaumdere	Skaven und hingerichtete Verbrecher	142a	
Batha	Alle Toten in offenen Gruben beigesezt	131	198
Mundang	Königsleiche ohne Kopf in den Fluß geworfen	67	147
Dukka	„ „ „ „ „ „ „ „	67	147
Bum	„ „ „ „ „ „ „ „	67	147

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Bandeng	Nach Angabe der Bali werden hier die Kriegsgefangenen entweder zu Tode gemartert oder sie werden, zu mehreren zusammengebunden, in einen Ameisenhaufen gelegt .	96	353
Jandjom	Werfen alle Leichen in eine Schlucht des Gebirges . . .	179	178
Bornu	Die Buduma in Jedina werfen die Leichen Fremder in den Fluß	145	168
Fang	Sklaven ausgesetzt	7	17
	„ in den Fluß geworfen	120	206
Pangwe	Zauberer wird zerstückelt und sein Gehirn ins Wasser geworfen	51	962
	Sklaven einfach ausgesetzt	26	85
Bakalai	Zauberer zerstückelt und in den Fluß geworfen	50	46
Aduma	Gewöhnliche Leute ausgesetzt im Gegensatz zum Häuptling	76	55
Ondoumbo	Leichen in einen Ameisenhaufen gelegt. Nach der Vernichtung des Fleisches wird das Skelett in eine Urne getan	76	66
Oberer Ogoué	Leichen allgemein ins Wasser geworfen mit Ausnahme derer, die vor dem Feind gefallen sind	38	233
Mboni-Fluß	Leichen in den Fluß geworfen	38	233
Loango	Mißgeburten im Meere ausgesetzt	150	163
Lutete	„Eine mit Gebeinen gefüllte Schlucht“ deutet er auf Menschenopfer	14	167
Wabuma	Sklaven werden einfach ausgesetzt	100	396
Bateko	„ „ „ „	100	396
Kongo	Am Inkissi. Diebe werden aufgehängt und nicht bestattet	99	33
Bajanzi	Sklaven	100	396
	„ die beim Tode geopfert wurden, ausgesetzt . .	172	183
Bakuti	Beim Tode geopferte Sklaven	172	183
Bayaka	Arme werden in eine Matte gewickelt am Aste eines Baumes befestigt	77	200
Bolobo	Bei der Beendigung eines Streites wird als Zeichen der Versöhnung ein Sklave geopfert, den man bis zum Hals begräbt, der Kopf ragt empor	186	66
Bangala	Aussetzung selten	187	451
	Sklaven, die Selbstmord begehen, werden in den Fluß geworfen, freie Männer nicht	187	455
Azande	Mit ihren Zweigstämmen: Abali, Adio, Abandia, Ambwaga, Awurn, Ezo, Embili. Zauberer werden entweder weitab begraben, ins Wasser geworfen oder ausgesetzt zum Fraß für die Raubtiere	95	22
Mongo	Sklaven begraben oder ausgesetzt	63	93
Mondombe	Nur Verbrecher werden nicht bestattet	109	334
	Ebenso	183	355
Basonge	Sklaven früher gefressen, jetzt ausgesetzt. Gewöhnliche Leute ebenfalls meist ausgesetzt. Die an Krankheit Gestorbenen ausgesetzt; die Getöteten verzehrt . . .	141	297—300
Chinge	Königsleiche erst im Haus verwesen gelassen, nach drei Jahren werden die Reste ausgesetzt	162	115
Kioko	Wie vorstehend	162	115
Minungo	„ „	162	115
	Ebenso	107	99
Bangalla	(Kassagebiet). Der Leib des Fürsten, dem man vorher die Haare, Nägel und Zähne genommen hat, wird in		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	den Fluß geworfen, weil er sich sonst in ein wildes Tier verwandeln könnte	162	83
Baluša	Beim Tode des Häuptlings werden zwei Sklaven getötet und ihre Leichen ausgesetzt an den öffentlichen Wegen, die zum Grabe führen, um den Leuten anzuzeigen, auf welchem Weg ihr Herr zu Grabe getragen ist . . .	37	407
Lunda	Der Leib des Muata Jamwo wird in den Fluß geworfen, nachdem man vorher die Nägel, Haare und Zähne entfernt hat, damit er sich nicht in ein wildes Tier verwandeln kann	64a	275
	Die Lunda begraben nur die Nägel „sodann den Körper in den Fluß warfen, dem ja auch die Leichen der von Matiamwo Getöteten überliefert wurden“	162	113
Bazoko	Die an ansteckenden Krankheiten Gestorbenen. Alle anderen außer dem Häuptling gefressen	15	67
Bahololo	Leichenschänder werden auf der Tat getötet und am Platze liegen gelassen	159	224
Angola	Alle in den Fluß oder das Meer geworfen	161	805
Yagga	Kinder, die die Oberzähne zuerst bekommen	71	420
Benguella	Arme Leute ausgesetzt, wenn niemand ein Grab für sie bezahlt	89	301
Malouas	Verbrecher, die überführt, aber nicht geständig sind, werden nach der Hinrichtung ausgesetzt	48	70
Buschmann	Im Falle der Not töten sie ihre Kinder, werfen sie in die Wildnis hinaus oder begraben sie lebendig. Auch alte Leute ausgesetzt, noch lebend	136	58, 134
	Altersschwache läßt man im Stich	79	141
	Altersschwache und Schwerkranken, die man nicht transportieren kann, läßt man einfach im Stich. Man zündet ihnen aber noch ein Feuer an, stellt Wasser und Lebensmittel zurecht, baut mitunter noch einen Kraal herum. Dann zieht man schleunigst ab und kommt nie wieder in die Gegend zurück. Furcht	143a	269
	Der Mörder schleppt sein Opfer einfach unter einen Busch und läßt es liegen	108	158
	Leute, die unter großen Schmerzen sterben, werden meist schon vor dem Tode verlassen und nicht begraben. Man hält sie für besessen	108	158
Hottentotten	Alte Leute, die ihren Unterhalt nicht mehr verdienen können, werden außerhalb des Kraales in eine Hütte gebracht, nachdem man ihnen ein Abschiedsmahl bereitet hat, und dort einfach liegen gelassen	112	544
	Wie vorstehend	6	76
	Säugende Kinder, deren Mutter stirbt, werden entweder mit der Mutter lebendig begraben oder auf das Grab der Mutter gelegt	168	320
	Blatterkranke aus Furcht vor Ansteckung verlassen. Kranke und Altersschwache nur in Notfällen	121	258
	Mörder setzen den Ermordeten aus. Alte Leute nur im Falle der Not	80	306, 332
	Alte Leute, die sich ihren Lebensunterhalt nicht mehr verdienen können. Jetzt selten	66	334
	Alte Leute	41	414

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Hottentotten Herero	Alte Leute, Zwillinge und Kinder, deren Mutter stirbt .	164	191
	Fremde und im Kriege Gefallene. Erstere aus Angst . .	29	389
Ovandonga Ondonga	Leute, die zu Zeiten der Hungersnot auf dem Felde gestorben sind, bleiben liegen	103	339
	(Ovambo). Der Arme „ernährt, nach der Leute Ausdruck, die wilden Tiere“ nach dem Tode	20	324
Kaffern	Geringe Leute ausgesetzt	174	291
	Im Kriege Gefallene, an Wunden oder Schwellen-Ge- storbene werden nicht begraben	173	335
Sulu	Kranke und Sterbende bringt man aus dem Kraal in die Wildnis. Man fürchtet sonst eine weitere Ausdehnung des Übels. Auch Ertrinkenden steht man nicht bei, man läuft weg, oder man wirft gar mit Steinen nach ihnen. Die Hyänen werden heilig gehalten, weil sie die Leichen verzehren	123	420
	Die gewöhnlichen Toten werden in einen offenen Graben geworfen. Häuptlinge aber mit Steinen bedeckt . . .	122	116—117
	Ebenso	121	368
	Man läßt die Leiche liegen, wo sie starb. Sterbende bringt man aus dem Kraal heraus, pflegt sie aber bis zum Tode. Wölfe wegen der Leichenverzehrung heilig . .	3	156—157
	Leiche des gewöhnlichen Mannes in ein Gebüsch oder einen Graben geworfen, wo sie gewöhnlich schon in der ersten Nacht von den Hyänen verzehrt werden .	43	247
	Leiche aus Furcht vor der durch die Berührung entstehenden Verunreinigung ausgesetzt	32	213
	Kranke ausgesetzt. Wenn der Tod in der Hütte erfolgte, mußte diese verlassen werden. Häuptlinge anders . .	165	426
	Mißgeburten getötet und ausgesetzt	81	15
	Feiglinge wurden auf Tschakas „Wink“ getötet und die Leichen in den Busch geworfen	10	167
	Früher Aussetzen allgemein. Das Wort für „begraben“, in der Xosasprache bedeutet „wegwerfen“. Jetzt alte Leute und Kranke ausgesetzt aus Furcht vor der Berührung der Leiche, die unheilbringend und verunreinigend ist	66	116
	Früher Kranke und Sterbende ausgesetzt, nur Häuptlinge begraben. Jetzt Begräbnis allgemein	181	275
	Man läßt nicht gern einen Menschen, auch Angesehene nicht, in der Hütte sterben. Leute, die keine Freunde haben, werden jetzt noch ausgesetzt. Früher alle, außer dem Häuptling, ausgesetzt	129	105, 164
	Nach BARROW Kinder in Ameisenhaufen gelegt	150	557
	Aussetzung allgemein. Verbrecher, Feiglinge	105	52, 75, 250 I
	Der nächste Angehörige muß die Leiche aussetzen . . .	105	148, II 315 II
	Eine an ansteckender Krankheit gestorbene Frau . . .	70	188
	Wie die beiden Vorstehenden	166	239
	Kinder beim Tode der Mutter	194	38
	Alle mit Ausnahme der Häuptlinge. Kinder beim Tode der Mutter	194	38
	Schwerkranke. Wie Kaffern	66	144
	Pondo, Tembu und Giaca. Früher alle, außer dem Häupt- ling, ausgesetzt. Jetzt nur noch solche, die vom Blitz er- schlagen sind oder sonst einem Unglück zum Opfer fielen	127	275

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Basuto	Nordstämme: Alle in der Hungersnot Gestorbenen . . .	32	213
	Wie vorstehend, weil man kein Opfer bringen kann . .	58	262
Betschuanen	Alte Leute und Frauen	31	245
	BURCHELL hat gehört, daß man oft die Leichen aussetzt, kann aber die Richtigkeit nicht verbürgen	24	514
	Mißgeburten	150	164
Maibele	Allgemein. Um einen bösen Geist zu besänftigen, begräbt man zuweilen die Gebeine eines Toten	176	1121
	Zauberer mit Weib und Kind auf Befehl des Königs hingerichtet und zum Fraß für die Schakale liegen gelassen als abschreckendes Beispiel	169a	161
	Fremde, Kranke oft in einer Hütte ausgesetzt. Stammesgenossen werden begraben	169a	115—116
Berotse	Alte Leute und Kranke ausgesetzt und ertränkt	93	26
	König Sepopo auf der Flucht in den Fluß geworfen. Sein Begleiter sprach vorher: „Geehrt und gepriesen am Sambesi als König aller Flüsse in deinem großen Gebiete, als Herrscher der Ufer des Stromes Sambesi, wo würdest du, o Herr, im Himmel und auf Erden eine würdigere Ruhestätte finden, als in den Fluten unseres geheiligten Sambesi?“	94	373
	Gewöhnliche Leute in Felshöhlen oder in den Fluß geworfen	42	234
Chinyal, Songa, Tswana und Gwa	Eines der Zwillingskinder wird in einem Topf ausgesetzt und eine Beute der Tiere	150	152
Makalaka	Werden beim Tode eines Großen so viele Sklaven geopfert, daß sie nicht mitbegraben werden können, so läßt man sie auf dem Grabe liegen	8	322
Azimba	Menschenopfer werden so dargebracht, daß man den betreffenden Menschen, meist einen Sklaven, mit gebundenen Gliedmassen aussetzt oder ins Wasser wirft . .	125	96
Blantyregebiet	Man wickelt die Leiche in eine Matte und wirft sie in den See. Ebenso an der Monkeybucht. Man will jede Differenz mit dem Mphiti vermeiden. Mphiti ist der Geist, der über die Toten herrscht. Leprakranke werden in den Busch geworfen, damit nicht die Krankheit durch das Begraben sich weiter ausbreite . . .	170	316
	Wer eines gewaltsamen Todes stirbt, bleibt an der Todesstätte liegen. Man fürchtet sich vor der Berührung . .	137	470
Manganja	Im Kriege getötete Feinde nicht begraben	126	112
Angoni	Ebenso. Ist aber einer schon begraben, so graben sie die Leiche des Feindes aus als Fraß für die Tiere. Ein Teil zu Zaubermitteln verwendet	125	104
	Anfänglich bei der Hütte begraben. Kommt aber ein neuer Todesfall oder Unglück in der Familie vor, so gräbt man die Leiche aus und wirft die Reste in den Wald . .	69	329—330
Wanyassa	Mißgestaltete Kinder, Kinder, die die Oberzähne zuerst erhalten und in Kopflage geborene vom Häuptling erdrosselt und ausgesetzt	150	163
Wanfall	Leute, die an ansteckender Krankheit sterben, damit der Boden nicht verseucht wird, ausgesetzt im Wald. Meist auf das Grenzgebiet zweier Stämme geworfen . . .	119	159—163
Wanika			
Wafipa			

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Makua	Aussätzige, an ekelhafter Krankheit Gestorbene ausgesetzt oder in einer Nothütte dem Tode überlassen. „Graben wir diese Leute in den Boden, so kommt die Krankheit zu uns zurück, werfen wir sie aber einfach in den Busch, oder lassen wir sie in einer leichten Hütte an der Oberfläche, so kommt der Wind und jagt die Krankheit fort“	190	102
Yao	Die Leiche des Feindes wird nicht begraben, eventuell sogar ausgegraben, teilweise zu Zauberzwecken verwendet, der Rest den Tieren preisgegeben	125	104
Wazaramo	Hexen und Zauberer am Wege ausgesetzt. Zwillinge verkauft oder ausgesetzt	27	57, 116
	Fand das Skelett eines Reisenden am Wege	73	121
	Wie 27, 116	150	150
Suaheli	Kinder, welche die Oberzähne zuerst bekommen oder mit den Füßen voran geboren werden, getötet oder ausgesetzt	150	185
Wasoguha	Wie vorstehend. Über die Leiche wird ein Topf gestülpt. Die Geburtshelferinnen töten vorher das Kind	150	163
Wapokomo	Krüppelige Kinder nur dann ertränkt, wenn sie einem Menschen nicht mehr ähneln	173	289
Kissaki	Der Tote wird entweder im Bananenbain beerdigt oder auf Wunsch in einen Papyrusumpf geworfen	39	231
Nguru	Zwillinge werden getötet, damit nicht Dürre und Hungersnot eintritt. Die Leichen werden ins Wasser geworfen	169	221
Wahabo	Alle Tote ausgesetzt. Auf die nomadisierende Lebensweise zurückgeführt	178	180
	Nur gewöhnliche Leute und Sklaven ausgesetzt	152	109
	Im Kampf gefallene Feinde und gewöhnliche Leute	2	64, 76
	Gewöhnliche Leute	69	222
	„	139	39
Wagogo	„	173	
	Ein Teil der Toten wird in Felshöhlen oder Schluchten geworfen	36	313
	Jetzt nur noch die an einer „bösen Krankheit“ Gestorbenen, früher allgemeiner	24	47
Wanyamwesi	Früher allgemein Aussetzung, jetzt Begräbnis	27	25
	Nur Fürsten begraben, alle anderen ausgesetzt	130	35
	Im allgemeinen herrscht Aussetzung. Aussetzung allgemein. „Schön weggeworfen“ (<i>kutupa isaga</i>), ist der Ausdruck für Begräbnis	151	62
	Träger auf dem Marsch werden nicht begraben	180	657
Wanyanyembe	Sterben Zwillinge, so werden sie ins Wasser geworfen, damit keine Dürre oder Hungersnot kommt	169	221
Wakamba	Im Innern werden die Toten allgemein ausgesetzt	113	232
	Gewöhnliche Leute werden ausgesetzt	74	351
A-Kamba	Bauern und Frauen werden ausgesetzt	86	66
Wasumbwa	Gewöhnliche Leute	113	236
	Allgemein, nur der Häuptling ausgenommen	72	83
Wassukuma	Wer außerhalb der Heimat stirbt, wird im fremden Land einfach ausgesetzt. In der Heimat allgemein Bestattung	189	161, 174
Wavemba	Leiche nach drei Tagen wieder ausgegraben, zerlegt und die Teile in die Savanne gestreut	192	215

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Massai	Rinder geschlachtet und deren Fett auf den Toten gestrichen	13	163
	Oft Aussetzung	65	224
	Sogar die Häuptlinge ausgesetzt	76	351
	Häuptlinge können begraben werden, sonst Aussetzung .	128	233
	Krieger werden an Ort und Stelle des Todes liegen gelassen. Alte Leute bei einigen Geschlechtern in eine flache Mulde gelegt, die aber nicht zugeworfen wird. Wer außerhalb des Kraales stirbt, bleibt an der Stelle liegen, wo ihn der Tod ereilte. Etwas Laub oder Gras wird auf die Leiche geworfen. Wird die Leiche in der ersten Nacht von den Hyänen gefressen, so gilt dies als Zeichen, daß der Tote ein guter Mensch war . .	133	192
	Alte Leute, die dem Tode nahe waren, wurden noch lebend in die Steppe getragen und dort verlassen	78	199
	Alle, außer Häuptlingen, ausgesetzt	102	827—828
	Kinder, Krieger und Frauen werden einfach ausgesetzt und ihr Name nicht mehr erwähnt. Bei alten Leuten wird ein Ochse geschlachtet, bei Männern und Frauen	92	304
	Nach dem Glauben der Massai hat ein höheres Wesen ihnen den Befehl gegeben, bei dem Begräbnis eines Kindes zu sprechen: „Die Menschen sterben und kommen wieder zurück. Der Mond stirbt und bleibt.“ Beim Begräbnis eines Kindes, das nicht sein eigenes war, verkehrte nun ein Massai den Zauberspruch und seit der Zeit hat er seine Kraft verloren. Jetzt sterben die Menschen und kehren nicht mehr zurück, der Mond aber kommt wieder, wenn er stirbt. Die Begräbnisweise war ein Hinauswerfen in den Busch	41	411
	Alle, mit Ausnahme der Reichen, ausgesetzt	133	245
Wanderebbo	In der Regel Aussetzung	188	409
	Gewöhnliche Leute	102	929
Wakuafi	Allgemein. Neben der Leiche ein Steinhäufen	84	405
Wuschamban	Selbstmörder in Felsenhöhlen oder in den Busch geworfen. Über die Leiche wird ein Baumstamm gelegt. Die Gebrauchsgegenstände des Toten werden neben ihn gelegt	57	190
	Unverheiratete Männer ausgesetzt. Alle im Kriege Gefallenen, selbst Häuptlinge, nicht begraben. Denn ein Land, das die Gebeine eines Gefallenen deckt, würde stets vom Kriege heimgesucht werden	56	225
Wadschagga	Unverheiratete ausgesetzt. „Als die Mission einen Knaben beerdigen wollte, legten die Leute Protest ein“. Der Sitte liegt demnach wohl etwas anderes zugrunde als der brutale Wunsch, sich des Toten möglichst schnell und ohne Arbeit zu entledigen	184	253
	Kleine Kinder in den Bananenhainen niedergelegt . . .	191	49
	„Wer vor dem Feinde fiel, wird nicht begraben, sondern ins Gebüsch geworfen, seine Beerdigung würde für die anderen, die im Kampfe stehen, zum Verhängnis werden.“ Wer an Wunden stirbt, wird ausgesetzt . .	78	199
	Kinderlose Frauen und Männer werden ausgesetzt. Man bringt sie an Orte, wo man nie ackert. Frauen, die		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	kinderlos sterben, werden nicht zur Tür der Hütte hinausgetragen, sondern man bricht ein Loch in die Rückseite der Hütte, durch das die Tote mit all ihren Sachen geschafft wird	78	200
	Kleine Kinder verscharrt oder weggeworfen	150	557
Wabondei	Zauberer werden getötet und ausgesetzt. Der Kigege wird nach seinem Tode entweder ausgesetzt oder so schlecht bestattet, daß ihn die Hyänen ausgraben und fressen	40	239
Wakikuyu	Krüppelige Kinder, Kinder, die nicht in der Kopflage geboren sind oder die Oberzähne zuerst bekommen, der Zweitgeborene von Zwillingen werden von der Mutter selbst ausgesetzt. Alle Leute werden, der Vater vom ältesten Sohn, die Mutter vom Vater oder Bruder, das Kind von der Mutter, ausgesetzt. Eine Ziege wird geschlachtet, ihr Fell in zwei Teile geteilt, ein Teil dient der Leiche als Unterlage, ein Teil als Decke, und so gibt man sie den Tieren preis	84	395, 404—405
	Alle	173	289
	„	175	262
	Kinder, jedoch nicht auf diese beschränkend	87	430
	In der Regel nur Leute mit erwachsenen Kindern beerdigt, die anderen im Busch ausgesetzt	88	418
Oigob	Alle	173	289
Wakanga	„	173	289
Kitui	Alle für gewöhnlich ausgesetzt. Die Kisuka haben die Aufgabe, die Leichen hinauszuschaffen	53	521
Baringo	Frauen, mit Ausnahme vielleicht von sehr alten, die viele Kinder hatten, und Kinder ausgesetzt, Männer begraben	54	59
Bageshu	Es ist das Land ohne Gräber. Alle Toten werden nach Westen zu ausgesetzt	157	181
Nandi	Alle Leute ausgesetzt; fressen die Hyänen die Leiche nicht, so bringt man Opfer dar, wird auch dann die Leiche unberührt gelassen, so ist dies ein Zeichen, daß der Tote ein Zauberer war. Krieger werden ebenfalls den Hyänen preisgegeben	91	70
	Gewöhnliche Leute	102	879
	Auch der Häuptling ist nicht von der Aussetzung angenommen, doch wird ein Ochse bei seinem Tode geopfert	128	238
Sok	Wie vorstehend	128	238
	Gewöhnliche Leute	102	880
Turkana	„	102	880
Kamasia	„	102	879
Lumbwa	„	102	879
Karamoja	„ Häuptling begraben	128	235
Nil Neger	Acholi, Bari, Latuka, Lango, A-Luru, Umiro; Frauen selten beerdigt. Sie werden den Hyänen hingeworfen	102	779
Bari	Fremde Tote ausgesetzt	23	87
Latuka	Der Tote wird erst begraben. Nach einigen Wochen wird die Leiche ausgegraben, die Gebeine in einen Krug getan und dann ausgesetzt auf einem Friedhof	12	186
	Im Kampf Gefallene bleiben auf der Wahlstatt liegen (Ebenso, Ausld. 1866, XXXIX, 635)	11	344

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Berri	Im Kampf Gefallene bleiben einfach liegen	59	266
Wahumba	Gewöhnliche Leute	30	108
Atharaka	Alle ausgesetzt	33	84
Somal	Sklaven werden, wenn sie schwer krank sind, ausgesetzt, damit sie durch ihren Tod das Haus nicht verunreinigen	174	306
	Im Kampf Gefallene	153	321
	Im Kampf Gefallene mit Ausnahme der Vornehmen	104	406
	Getötete Verbrecher werden nicht begraben	21	473—474
Abessinien	Im Kampf Gefallene. „Eine strenge Sitte.... verbietet, die im Kampf oder auf gewaltsame Weise Gefallenen zu bestatten	158	189
Galla	Kinder, die bald nach der Geburt sterben, werden im Walde an Bäumen aufgehängt	150	556
	Als Opfer geschlachtete Menschen	17	853
	„	144	262
Sindschero	Sklaven meist in den Nil geworfen	25	337
Shendy	Kinder, die an den Unglückstagen geboren werden	6	91
	Zauberer, Verbrecher, getötete Feinde, Leprakranke, Frauen, die in eine niedrigere Kaste geheiratet haben, und Leute, die von einer Kuh getötet wurden, sind vom ehrlichen Begräbnis ausgeschlossen und bleiben einfach liegen. Verbrecher und Leute, die dem Ordal verfallen, läßt man im Hofe des Königs als Fraß für die Hunde liegen. Die Zauberer sind ein Gegenstand des Hasses und werden einfach liegen gelassen. Ist jemand im Ordal umgekommen, so können die Verwandten mitunter die Erlaubnis erhalten, ihn beerdigen zu dürfen	75	338
	Krüppel und Mißgeburten. Sie werden einfach verlassen, den Kaimans vorgesetzt oder in ein Körbchen gelegt und an einem Baume aufgehängt. Ausgestossene, Verbrecher, Leprakranke, Blatterkranke	173	376
	Das Wort für begraben (<i>manary</i>) bedeutet einfach wegwerfen, wegschleudern. Meist legt man die Leichen in Felsklüfte und schützt sie nur notdürftig durch Äste oder Steine. Gefallene Feinde werden nicht begraben	116	5—6, 47
Madagaskar	Alle an Unglückstagen geborenen Kinder. Als Unglückstage gelten: die Monate März und April, die letzte Woche jeden Monats, alle Mittwoch und Freitage	155	68
	Wie vorstehend	35	205
	Antifasy. Die Leiche einer Sklavin, die wegen Zauberei getötet war, blieb einfach liegen	62	14
	Wie 155, 68 und 35, 305	150	171
	Waldstämme an der Südostküste werfen die Leichen in gemeinsame Gruben oder in den Wald. Die Tanala begraben die Leichen im Wald	167	208
Sakalaven	Der Unterstamm der Antankarana legt die Leiche in einen Sarg, nachdem sie getrocknet ist und stellt den Sarg auf den Begräbnisplatz, ohne ihn einzugraben	167	240
	Mißgeburten und an Unglückstagen geborene Kinder. Kinder eines Prinzen, die am Sonntag, dem Glückstag, geboren sind, werden ebenfalls ausgesetzt, damit sie nicht den Vater an Macht übertreffen	148	31

Volk	Soziale Aussonderung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Sakalaven	An Unglückstagen Igeborene Kinder	115	44
Nordmadagaskar	„Ein Kind, welches bei oder kurz nach der Geburt niest, ebenso ein solches, welches dabei seine Bedürfnisse verrichtet, ferner eines, welches mit bereits durchgebrochenen Zähnen zur Welt kommt, wird von den Eltern verstoßen.“ Man trägt es in den Wald . . .	85	266
Betsimisaraka	Die Leichen der Häuptlinge werden in einem Sarg auf die Begräbnisstätte gestellt. Die Bezanozanos, Atafasina und einzelne Sakalavenklans stellen die Leichen ebenfalls auf diese Weise auf den Begräbnisplatz . .	75	337
Bezanozanos	Die Betsimisaraka und Bezanozanos scheinen niemals ihre Toten unter der Erde zu bestatten, sondern die Leichen einfach in Holzsärge einzuschließen und sie dann über dem Erdboden auszusetzen	167	236

Die Aussetzung umfaßt also nahezu das gesamte Gebiet der Bantu und Hamiten. Vom obersten Nigerbogen angefangen, der Südküste von Liberia bis nach Kamerun hin entlang, über das Hinterland von Kamerun, den Kongostaat und ganz Südafrika hin, bis hinauf in das Osthorn finden wir diese Bestattungsart. Bei aller Gleichartigkeit der äußeren Form (es handelt sich um ein Hinauswerfen der Leiche in den Busch oder in den Fluß oder um ein einfaches Liegenlassen) ist doch das Wesen der Aussetzung ein sehr mannigfaltiges.

Als eine allgemeine Sitte, die das ganze Volk umfaßt, können wir sie nur ansprechen im ostafrikanischen Seengebiete, auf Madagaskar und bei ganz vereinzelt Stämmen des französischen Kongo und Kameruns. Hier ist es vor allem bemerkenswert, daß die Jandjomzwerge ihre Toten alle in eine unzugängliche Schlucht werfen.

Sonst bedeutet die Aussetzung eine Ausnahmsregel, sie hat durchgehends den Charakter einer Strafe an sich, schließt eine Geringschätzung des Toten in sich.

Ganz deutlich zeigt sich diese Anschauungsweise in den zahlreichen Fällen, wo die Aussetzung das Begräbnis der Verbrecher und Sklaven ist. Von Liberia die ganze Küste entlang bis zu den Fang, im Kongobecken, in den Bahimastaaten, in Abessinien und auf Madagaskar ist der Verbrecher vom ehrlichen Begräbnis ausgeschlossen. Sein Leib wird den Tieren zum Fraße überlassen. Im Sudan, im Kongostaat und bei den sklavenhaltenden Stämmen des Osthorns ist der Sklave ein Begräbnis nicht wert; es genügt, wenn die Leiche, aus dem Bereich der menschlichen Wohnung geschafft, keinen Schaden mehr anrichten kann.

Gleichwertig in seinem Wesen ist dieser Vorgang, wenn das gewöhnliche Volk in Frage kommt im Gegensatz zu dem Adel und den Fürsten des Stammes, denen ein Grab bereitet wird. Vor allem Ostafrika und die Südstämme der Herero, Kaffern und Sulu bereiten nur dem angesehenen Volksgenossen ein Grab, während der Arme „die wilden Tiere nährt“, wie der Herero sagt. Vereinzelt kommt auch im Kongostaat, bei den Basonge und Bayaka und in Benguella diese Sitte vor.

Eine Zwischenstellung nimmt die Bestattung der Kinder ein. Während es sich mitunter zweifellos um eine Geringschätzung des Kindes handelt, das ohne Haus und ohne Vermögen und vor allem ohne Nachkommenschaft stirbt, ein Motiv wie es bei den Nilnegern, den Wadschagga, Baringo, Galla, Buschmännern und Hottentotten vorkommt, spielt bei Kindern sehr oft der Aberglaube eine große Rolle. Zwei Kategorien von Kindern sind es vor allem, die der Aussetzung verfallen, einmal die Mißgeburten — in Madagaskar kommen die an einem Unglückstage Geborenen hinzu — dann die Zwillinge. Bei Mißgeburten sind wir geneigt, an die sozialen Nachteile zu denken, die der Gesellschaft aus diesen Gliedern erwachsen, die ja für immer eine Last bleiben. Es ist dies die Auffassung, die von den meisten Beobachtern ohne weiteres an die Sitte herangebracht wurde. Belege aus dem Munde der Eingebornen haben wir hiefür aber nicht. Daß sie sicherlich auch religiöse Beweggründe haben, geht aus dem Bericht eines Missionärs hervor, der ein Kind bei den Wadschaggas begraben lassen wollte. Da kamen Abgeordnete des Volkes zu ihm und protestierten gegen eine Beerdigung. Leider hat auch er das Motiv nicht ergründen können. Es wird aber auch wohl hier ein Gefühl der Angst in Frage kommen, wie wir es deutlich zu erkennen vermögen bei der zweiten Kindergruppe, den Zwillingen. Wenn auch hier die Quellen sich leider recht oft mit der Feststellung der äußeren Tatsache begnügen, so ist doch vereinzelt tiefer geschürft worden. An der Gold- und Sklavenküste gelten Zwillinge als eine Schande für die Mutter. Nach dem einen Autoren ist es deshalb eine Schande, weil nur die Tiere mehrere Junge auf einmal werfen, die Mutter durch eine Zwillingsgeburt sich also dem Tiere nähert. In Kalabar jedoch herrscht der Volksglaube, daß bei Zwillingsgeburten ein Kind aus dem ehelichen Verkehr, das zweite aber aus einem Verkehr der Mutter mit dem Teufel stamme. Daß ein so erzeugtes Lebewesen zum größten Unheil für das Gemeinwesen ausschlagen muß, ist unzweifelhaft, daher tötet man die Kinder und setzt die Leichen aus. An sich würde nun dieser Aberglaube nur die Tötung des Kindes erklären, die Aussetzung als solche scheint auch hier auf der Geringschätzung zu beruhen.

Geringschätzung, besser noch Verachtung, ist der Grund für die Nichtbestattung der gefallenen Feinde. Man geht ja dabei so weit, daß man die Toten, wenn sie von Freundeshand begraben sind, wieder der Erde entreißt und die Gebeine verstreut. Wenn man die eigenen Toten nicht begräbt nach der Schlacht, das wissen wir von den Wadschagga, so fürchtet man, das Land, das die Gebeine eines Gefallenen deckt, würde nie mehr frei werden vom Kriegsgetümmel. Vielleicht liegt dieses Motiv auch der strengen Gallasitte zugrunde, die keinen Gefallenen beerdigen läßt.

Eine Furcht, wenn auch anderer Art, ist es, die manche Stämme schon die Kranken und Sterbenden aussetzen läßt. In Westafrika stehen die Yoruba mit dieser Sitte vereinzelt da; in Südafrika haben Buschmänner, Hottentotten, Herero, Kaffern, Sulu und Barotse nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Quellen den Brauch, alle Schwerkranken aus dem Kraale zu entfernen. Der Grund dafür ist einmal die Furcht vor der Ansteckung. Man glaubt durch den Tod in der Hütte würde das Übel wachsen. Dann fürchtet man sich auch

vor einer Verunreinigung durch den Todeseintritt. Diese Verunreinigung der Person und der Hütte, die befürchtet wird, dürfte nichts anderes sein, als die Furcht vor Infektion.

Nicht ohne Bedeutung ist auch das Moment, daß die Hütte aufgegeben werden müßte, wenn der Tod in ihr erfolgen würde. Die Aussetzung selber besteht ja bei diesen Völkern darin, den Toten am Orte des Hinscheidens liegen zu lassen und, wie ich beim Hüttengrabe gezeigt habe, wird der zufällig in der Hütte Verschiedene auch dort liegen gelassen, während die Überlebenden fluchtartig das Feld räumen.

Diese Furcht spielt auch eine große Rolle bei den Wafipa und Makua. LECHAPTOIS wie WEULE haben hier tiefer geschürft und fanden beide, daß die an ansteckenden Krankheiten Gestorbenen deshalb nicht der Erde übergeben werden, weil man eine Verseuchung des Bodens befürchtet. Der Ackerbauer lebt vom Ertrage seines Ackers, was Wunder, daß er seinen Nährboden reinhalten will.

Wesentlich anders geartet dürften die Motive für die beiden letzten Arten der Aussetzung sein, in denen sie sich auf die Menschenopfer und auf die Fürsten erstreckt. Zu den Menschenopfern kann man wohl auch alle jene zählen, die durch einen Blitzschlag oder durch sonst einen Unglücksfall, der auf das Walten der Gottheiten zurückgeführt wird, ums Leben gekommen sind. So gut und so oft die Tatsache für das Goldküstengebiet, Dahome, vereinzelte Stämme des Kongo, Uganda und Sindschero bezeugt ist, das Motiv selber ist ein Rätsel geblieben. Es dürfte sich wohl aus der Annahme erklären, daß der Tote ein Eigentum der Gottheit oder des Toten, zu dessen Ehre er geschlachtet wurde, geworden ist, daß kein Mensch mehr über ihn zu verfügen hat, daß er daher auch nicht nach der üblichen Sitte der Erde übergeben werden darf.

Bei vielen Stämmen des Sudan hat vor allem FROBENIUS gefunden, daß der König selten eines natürlichen Todes stirbt; nach einer bestimmten Regierungszeit muß er sterben. Seine Leiche wird nun oft nicht begraben, so bei den Timmekönigen, bei den Mundang, Dakka und Bum. Der Kopf des Fürsten wird aber bei den drei letztgenannten Völkern aufbewahrt. Will man durch die Aussetzung der Leiche den gewaltsamen Tod verschleiern? Oder soll der König nicht wie die anderen Menschen begraben werden? Oder aber fürchtet man sich vor dem Gemordeten? Eine Erklärung zu finden, ist hier schwer; vielleicht darf man aber das Lundareich heranziehen, wo der König deshalb nicht bestattet wird, damit er sich nicht in ein wildes Tier verwandle und das Land schädige. Es käme dann auch diese Sitte aus einer Furcht, allerdings ganz anderer Art, als die Furcht vor der Infektion. Hier basierte die Furcht auf einem komplizierten religiösen System, das genealogisch weit entfernt ist von der Furcht der Südstämmen Afrikas.

Nicht leicht zu erklären ist auch der Beweggrund für die Aussetzung der Zwillinge in Unyanyembe und Nguru. Lebende Zwillinge würden Dürre und Hungersnot verursachen. Darum tötet man sie und wirft sie ins Wasser. Ob ein Geisterglaube ähnlich dem der Kalabaresen vorliegt, daß der Teufel bei der Geburt der Zwillinge beteiligt sei? Jedenfalls ist auch hier ein verwickeltes religiöses System als Basis anzunehmen.

Es gilt nun noch folgende Fragen zu beantworten: Welches ist die älteste Form der Aussetzung? Wie ist die Aussetzung entstanden? Wie ist sie beseitigt worden? War sie eine allgemeine Sitte bei allen afrikanischen Völkern?

Nach der Studie SEYFFERTS dürfen wir die Beerdigung als die Bestattungsform der Pygmäen ansehen. Die Jandjomzwerge in Kamerun machen hievon eine Ausnahme, da sie die Leichen in eine unzugängliche Schlucht werfen. Nächst den Pygmäen müssen wir die Südafrikaner als die ältesten Völker Afrikas ansprechen. Wir haben es bei den Buschmännern sowohl wie bei den Herero, Hottentotten und Sulustämmen mit einer wirklichen Sitte der Aussetzung zu tun. Das Motiv ist hier allgemein die Furcht, und zwar die Furcht vor einem Übel, das von der Leiche ausgeht. Ursprünglich scheint es gewesen zu sein, den Toten einfach am Orte des Hinscheidens liegen zu lassen. Diese Sitte ist uns mehrfach bezeugt. Erst die feste Wohnhütte hat hier Wandel geschaffen. Daß gerade die Furcht als maßgebender Faktor allgemein eingesetzt wird, deutet wohl darauf hin, daß die Leute wirklich üble Erfahrungen mit den Leichen gemacht hatten. Das ist aber nur dann möglich, wenn die Leiche vorher in näherer Berührung mit den Lebenden blieb. Die nahe Verbindung von Hüttengrab und Aussetzung bei den Südafrikanern (das Hüttengrab ist ja auch hier allgemein in Brauch mit Ausnahme der Buschmänner) deutet eher darauf hin, daß die Aussetzung eine Folge der schlechten Erfahrungen war, die man mit dem Hüttengrab gemacht hat. Daß man dann trotzdem bei unvorhergesehenen Todesfällen das Haus dem Toten einräumte und daß man bedeutenden Persönlichkeiten ein Grab im Kraale gewährte, aber nie ohne den Kraal selber zu verlassen, würde für die Priorität des Hüttengrabes sprechen, d. h. in all den Fällen, wo die Völker wirklich zu einer Hütte gelangt sind. Wir hätten uns die Aussetzung also so zu denken, daß anfänglich, vor der Gründung fester Wohnsitze, der Todesplatz auch der Platz der Leiche war. Man nahm diese Sitte mit herüber, als der Hüttenbau aufkam, wurde aber durch die üblen Erfahrungen, die man mit der Leiche machte, auf die eigentliche Aussetzung geführt. Doch bleibt dabei ein Mittelweg übrig. Durch eine genügende Abschließung der Leiche selber in der Hütte konnten die üblen Folgen vermieden werden. Der südafrikanische Boden eignet sich aber nicht, besonders in Anbetracht der primitiven Werkzeuge der dortigen Völker, für den Bau eines Grabes. Es war also hier eine gewisse Notwendigkeit gegeben, die Hütte entweder aufzugeben oder aber den Toten zu zwingen, die Hütte zu verlassen. Daß man den Sterbenden schon hinaus trägt, dürfte eine Beeinflussung durch die alte Sitte sein, den Toten am Orte des Hinscheidens liegen zu lassen; es wäre also das Bestreben, der alten Sitte gerecht zu werden, ohne materielle Einbuße zu erleiden. Grausamkeit und Hartherzigkeit dürften kaum in Frage kommen.

War nun die Sitte der Aussetzung allgemein? Dagegen spricht das Begräbnis bei den Pygmäen. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß wir unbeeinflußt gebliebene Pygmäen nicht mehr kennen. Ob ihre Begräbnissitten nicht auch denen der umliegenden Völker angepaßt worden sind? Vielleicht ist auch bei ihnen das Liegenlassen am Todesort der Anfang aller Begräbnissitten gewesen. Woher stammt denn die Kenntnis des Todes anders als aus

der Erfahrung? Der erste Mensch hat mit dem erwachten Verstand das Geheimnis des Erlöschens des Lebens erst ergünden müssen. Ob dann die Beispiele aus dem Tierreich, aus der Insektenwelt, den Anstoß zur Bestattung gegeben haben? Bei der scharfen Naturbeobachtung, wie sie aus allen Zeichnungen der Naturmenschen spricht, ist diese Vermutung wohl begründet. Wir wissen auch durch JUNOD, daß die Baronga gerade auf diese Beobachtungen das Begräbnis zurückführen. Hatte der Mensch aber erst durch das Haus einen Schutz oder durch die Höhle, so konnte man dem Toten einfach diesen Schutz überlassen und selbst weiter wandern. Die erste Form der Aussetzung, das Liegenlassen am Orte des Todes, möchte ich daher als allgemeine Form ansprechen. Nicht jedoch die zweite Form der Aussetzung, daß man den Toten aus dem eigenen Hause hinausschafft, diese ist vielmehr eine Parallelerscheinung zu dem Hüttengrab in der Form, daß man den Toten nicht mehr einfach liegen läßt, sondern in der Hütte der Erde übergibt.

Die weitere Entwicklung der Aussetzung, so wie sie bei den Nomadenstämmen Ostafrikas gefunden wird, hängt wesentlich mit ihrer Lebensweise zusammen. Das unstäte Schweifen lockert den Zusammenhang mit den Toten immer mehr, die Anhänglichkeit schwindet, und man ist froh, sich der Leiche auf die einfachste Art entledigen zu können.

Die anderen Formen der Aussetzung sind aber nicht ursprünglich, denn sie beruhen auf einer Minderschätzung der Aussetzung im Vergleich mit einer anderen Begräbnisart. Diese mußte also vorher bekannt und geübt sein.

1. ACHENBACH: Aus dem Bezirk Lolodorf. D. K. B. 1904, XV, 586—587.
2. ADAMS, P. ALFONS: Meine Erinnerungen aus Uhehe. Mbl. St. Ott. 1898, 57—78.
3. ALBERTI: Die Kaffern auf der Südseite von Afrika (Hüttengrab).
4. ALLEN MARC.: The Gold Coast, or a cruise in West-African waters. London 1874.
5. ALLEN THOMSON: A narrative of the expedition sent to the River Niger (Hüttengrab).
6. Amphitheatrum, Neu eröffnetes, mundi (Hüttengrab).
7. ANDREE K.: Kulturgeographische Erläuterungen zu der Karte von Südafrika. Glob. 1865, 1, VII, 16—20, 143—146.
8. ANGUS H. C. CRAWFORD: A year in Azimba and Chipitaland. J. A. I. 1898, XVII, 316—326.
9. Aus dem Hinterlande der Republik Liberia. Glob. 1871, 2, XX, 142—143.
10. Aus dem Leben und Treiben des Kaffernvolkes in Südostafrika. 1871, 1, 49—54, 65—70, 81—85, 97—102; 1871, 2, XX, 161—197.
11. Aus SAMUEL WHITE BAKER's Reisen in die Region der Nilquellen (Hüttengrab).
12. BAKER SAMUEL WHITE: Der Albert-Nyanza (Hüttengrab).
13. BAUMANN OSKAR: Durch Massailand zur Nilquelle (Hüttengrab).
14. — Beiträge zur Ethnographie des Kongo (Hüttengrab).
15. Bazoko, La tribu des (Hüttengrab).
16. BINGER L. G.: France noire (Hüttengrab).
17. BORELLI JUL.: Ethiopie meridionale (Hüttengrab).
18. BOUCHE PIERRE: Sept ans en Afrique occidentale (Hüttengrab).
19. BOWDICH: Mission der englisch-afrikanischen Kompagnie nach Ashantee (Hüttengrab).
20. BRINCKER, P. H.: Beobachtungen über die Deisdämonie der Eingebornen Deutsch-Südwestafrikas. Glob. 1890, 2, LVIII, 321—324.
21. BRUCE JAMES: Travels to discover the sources of the Nile in the years 1768—1773. Edinburgh 1813.
22. BUCHNER MAX: Zur Ethnographie des Kamerungebietes. Ausld. 1886, LIX, 901—904.
23. BUCHTA RICH.: Meine Reise nach den Nilquellen. Pet. Mitt. 1881, XXVII, 81—89.
24. BURCHELL W.: Reisen in das Innere von Südafrika. Weimar 1822—1825.

25. BURCKHARD JOHN LEVIS: *Travels in Nubia*. London 1819.
26. BURTON ROB.: *Two trips to Gorillaland*. London 1876.
27. — *The lake regions of Central Africa*. 2 Bde. London 1860.
28. BÜTTNER C. G.: *Bilder aus dem Togohinterlande*. M. a. d. D. Sch. 1893, VI, 237—254.
29. — *Die Herero und ihre Toten*. Ausld. 1884, LVII, 386—389.
30. CAMERON: *Across Africa*. 2 Bde. Leipzig 1877.
31. CAMPBELL J.: *Reisen in Südafrika*. Weimar 1823.
32. CASALIS: *Les Bassouto* (Hüttengrab).
33. CHAMPION ARTHUR M.: *The Atharaka*. J. A. I. 1912, XLII, N. S., XV, 68—90.
34. CLAUS: *Die Wagogo* (Hüttengrab).
35. COLIN EPIDARISTE: *Sur une coutume de Madagascar dont parle Flacourt*. Ann. des Voyages de la Géographie et de l'Histoire. 14. Bd. 1811, 304—313.
36. COLE HENRY: *Notes on the Wagogo* (Hüttengrab).
37. COLLE R. P.: *Les Baluba* (Hüttengrab).
38. COMPIÈGNE, Marquis de: *L'Afrique équatoriale*. Paris 1875.
39. CZEKANOWSKY JAN.: *Wissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Zentralafrika-Expedition* (Hüttengrab).
40. DALE GODFREY: *An account of the principal customs and habits of the natives inhabiting the Bondel country*. J. A. I. 1896, XXV, 181—239.
41. *Death and Disposal of the dead*. Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh 1911.
42. DECLE LIONEL: *Three years in savage Africa*. London 1900 (Hüttengrab).
43. DELAGORQUE ADOLPH: *Voyage dans l'Afrique centrale*. Paris 1847.
44. DENHAM-CLAPPERTON: *Narrative of travels and discoveries* (Hüttengrab).
45. *Der Negerkönig Onitscha im Nigerdelta*. Glob. 1871, I, XIX, 238—239.
46. DESPLAGNES: *Le plateau central Nigérien* (Hüttengrab).
47. DILGER: *Sklaverei, Pflandwesen und Schuldverhältnisse unter den Negern Westafrikas*. Mitt. d. geogr. Ges. Jena 1888, VI, 48—54.
48. DOUVILLE J. B.: *Voyage au Congo* (Hüttengrab).
49. DU CHAILLU: *Explorations and adventures in Aequatorial Africa*. London 1861.
50. — *Forschungsreisen und Abenteuer in Westafrika*. Glob. 1862, I.
51. — *Wanderungen im äquatorialen Afrika*. Ausld. 1861, XXXIV, 961—966, 1002—1017, 1020—1023, 1046—1050.
52. DUNCAN JOHN: *Travels in Western Africa in 1845 and 1846*. Comprising a jour ney from Whidah through the kingdom of Dahomey to Adoofoodia. 2 Vol. London 1846.
53. DUNDAS CH.: *History of Kitui* (Hüttengrab).
54. — *Notes on the tribes inhabiting the Baringo district* (Hüttengrab).
55. DURAND J. B. L.: *Nachrichten von den Senegalländern*. G. LAGAILLE's Reise nach dem Senegal in den Jahren 1784 und 1787. P. LABARTHE's Reise nach der Küste von Guinea. Aus dem Französischen in einem gedrängten Auszuge übersetzt von Th. Fr. EHRMANN. Wien 1804.
56. EHLERS OTTO: *Einiges über die Wadschagga* (Hüttengrab).
57. EICHHORN AUG.: *Beiträge zur Kenntnis der Waschambaa*. Bäßler Arch. 1911, I, 155—222.
58. ELLENBERGER: *History of the Basuto, ancient and modern*, written in English by MCGREGOR. London 1912.
59. EMIN BEY: *Reisen im Osten des Bahr el Djebel* (Hüttengrab).
60. ESCAYRAC DE LAUTURE: *Die afrikanische Wüste*. Leipzig 1855.
61. FELKIN F.: *Uganda und der ägyptische Sudan* (Hüttengrab).
62. FERNAND GABR.: *Notes sur la region comprise entre les rivières Mananjara et Javibola*. Bull. Soc. Géogr. Sér. VII, t. XVII, 5—25.
63. FIÉVÉZ, Capt.: *Le district de l'Equateur*. Le Congo ill. 1895, IV, 73—75, 84—86, 92—95, 97.
- 63a. FISCHER, Dr. G. A.: *Reise in das äquatoriale Afrika*. 1884, LXV, 11—14.
64. FISCHER: *Bericht über die Reise ins Massalland*. Hamburg 1884.
- 64a. FRANÇOIS, H. v.: *Geschichtliches über die Bangala, Lunda und Kioko*. Glob. 1887, I, 11, 273—275.
65. FRENCH-SHELDON: *Sultan to Sultan*. London 1892.

66. FRITSCH GUST.: Die Eingebornen Südafrikas (Hüttengrab).
67. FROBENIUS LEO: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
68. — Die Masken und Gehelmbünde Afrikas (Hüttengrab).
69. FÜLLEBORN, Dr. FR.: Deutsch-Ostafrika.
70. GARDINER: Narrative of a journey to the Zoolu country in South Africa. London 1836.
71. Gioia da Napoli: La maravigliosa conversione alla santa Fede di Christo della Regina Singa et del suo regno di Matamba nell Africa meridionale. Napoli 1669.
72. GÖTZEN, Graf v.: Durch Afrika von Ost nach West. 2. Aufl. Berlin 1899.
73. GRANT: Bruchstücke aus Captain GRANT's Reisen zur Entdeckung der Nilquellen. Ausld. 1865, XXXVIII, 121—123, 216—224.
74. GREGORY: The great rift valley (Hüttengrab).
75. GRANDIDIER G.: La mort et les funérailles a Madagascar. L'Anthropologie 1912, XXIII, 321—348.
76. GUIRAL LEON: Le Congo français. Paris 1889.
77. GÜSSFELDT PAUL, FALKENSTEIN JULIUS, PECHUEL, LOESCHE EDUARD: Die Loango-Expedition, abgesandt von der deutschen Gesellschaft zur Erforschung Äquatorialafrikas, 1873—1876. 3 Bde. Leipzig 1879.
78. GUTMANN B.: Trauer- und Begräbnissitten der Wadschagga. Glob. 1906, I, LXXXIX, 197 ff.
79. HAHN THEOP.: Die Buschmänner, ein Beitrag zur südafrikanischen Völkerkunde. Glob. 1870, 2, XVIII, 65—68, 81—85, 102—105, 120—123, 140—143, 153—155.
80. — Die Nama-Hottentotten. Glob. 1867, 2, XII, 238—242, 275—279, 304—317, 332 ff.
81. HAMILTON and PRICE: On the customs of the Kafirs. The Anthropol. Rev. 1870, VIII, 14—17.
82. HECQUARD: Voyages sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique (Hüttengrab).
83. HERRMANN: Die Wasiba und ihr Land (Hüttengrab).
84. HILDEBRANDT: Ethnologische Notizen über die Wakamba und ihre Nachbarn. Z. f. E. 1878, 347—406.
85. — Ausflug zum Ambergebirge in Nordmadagaskar. Z. Ges. Erdk. XV, 263—287. Berlin 1880.
86. HOBLEY: Ethnography of the A-Kamba and other east african tribes (Hüttengrab).
87. — Kikuyu customs and beliefs. J. A. I. 1910, XL, N. S., XIII, 428—452.
88. — Further researches into Kikuyu and Kamba religions, beliefs and customs. J. A. I. 1911, XLI, N. S., XIV, 406—457.
89. HOFFMANN: Jahrbuch der Reisen. Berlin 1833.
90. — Abeokuta oder Sonnenaufgang zwischen den Wendekreisen. Berlin 1859.
91. HOLLIS A. C.: The Nandi (Hüttengrab).
92. — The Massai. Their language and folklore. Oxford 1905.
93. HOLUB EMIL: Eine Kulturskizze des Marotse-Mabundareiches (Hüttengrab).
94. — Von der Kapstadt ins Land der Maschukulumbe. Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1883—1887. 2 Bde. Wien 1890.
95. HUTEREAU A.: Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge (Hüttengrab).
96. HUTTER: Wanderungen und Forschungen im nördlichen Hinterlande von Kamerun. Braunschweig 1902.
97. HUTTON: Nouveau voyage dans l'intérieur de l'Afrique (Hüttengrab).
98. HUTCHINSON: Fahrten ins Nigerdelta. Glob. 1863, II.
99. JAMESON: Forschungen und Erlebnisse im dunkelsten Afrika (Hüttengrab).
100. JOHNSTON H. H.: Der Kongo (Hüttengrab).
101. — Liberia (Hüttengrab).
102. — The Uganda Protectorate (Hüttengrab).
103. IRLE: Die Religion der Herero (Hüttengrab).
104. JOUSSEAUME, Dr.: Reflexions anthropologiques à propos des tumulus et silex taillés des Comalis et des Danakils. L'Anthropologie 1895, VI, 393—413.
105. ISAACS NATHANAEL: Travels and adventures in eastern Africa. Description of the Zoolus, their manners, customs &c. with a sketch of Natal. 2 Bde. London 1836.
106. KANNENBERG: Reise durch die hamitischen Sprachgebiete in Kondoa. M. a. d. D. Sch. 1900, XIII, 144—172.

107. Kassai, Les peuplades du. Le Congo. III. 1893, II, 90—91, 98—99.
108. KAUFMANN HANS: Die Auin. Ein Beitrag zur Buschmannforschung. M. a. d. D. Sch. 1910, XXIII, Heft 3.
109. KELLEN, VAN DER: Die Mondombe. Glob. 1886, 2, L. 285—286, 333—334.
110. KLOSE H.: Togo unter deutscher Flagge (Hüttengrab).
111. — Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo (Hüttengrab).
112. KOLB PETER: Caput bonae spei hodiernum, das ist: Vollständige Beschreibung des afrikanischen Vorgebirges der guten Hoffnung, worinnen in drey Theylen abgehandelt wird, wie es heutzutage nach seiner Situation und Eigenschaft aussieht; ingleichen, was ein Naturforscher in den dreyen Reichen der Natur daselbst antrifft und findet: Wie nicht weniger, was die eigenen Einwohner, die Hottentotten, vor seltsame Sitten und Gebräuche haben, und endlich alles, was die Europäischen daselbst angestifteten Kolonien anbelangt. Nürnberg 1719.
- 112a. KÖLLMANN: Der Norden unserer ostafrikanischen Kolonien (Hüttengrab).
113. KRAFF, Dr. J. L.: Reisen in Ostafrika, ausgeführt in den Jahren 1837—1855. 2 Bde. Stuttgart 1858.
114. KROPP: Die Lebensweise der Xosakaffern. Mitt. d. geogr. Ges. Jena 1892, XI, 1—13.
115. KURZE G.: Das Volk der Südsakalaven. Mitt. d. geogr. Ges. Jena 1887, V, 115—128.
116. — Reisen norwegischer Missionäre in Madagaskar. Mitt. d. geogr. Ges. Jena 1896, XIV, 1—47.
117. LABARTHE: Reise nach der Küste von Guinea. Weimar 1803.
118. LANDER: Record of Captain CLAPPERTON's last expedition (Hüttengrab).
119. LECHAPTOIS: Aux rives du Tanganika (Hüttengrab).
120. LENZ, Dr. OSKAR: Skizzen aus Westafrika. Berlin 1878.
121. LE VAILLANT: Erste Reise in das Innere von Afrika während der Jahre 1780—1782. Berlin 1790.
122. Reise in das Innere von Afrika. Leipzig 1790.
123. LICHTENSTEIN HEINRICH: Reisen im südlichen Afrika (Hüttengrab).
124. LIVINGSTONE DAVID und CHARLES: Neue Missionsreisen in Südafrika. Jena-Leipzig 1866.
125. MACDONALD: Africana (Hüttengrab).
126. — East Central African customs (Hüttengrab).
127. — Manners, Customs, Superstitions and religions of south African tribes (Hüttengrab).
128. — Notes on the ethnology of tribes met with during the Juba expedition. J. A. I. 1899, XXIX, N. S., II, 226—249.
129. MACLEAN: A compendium of Kafir laws and customs, including genealogical tables of Kafir chiefs and various tribal census returns. Grahamstown 1906.
130. MARKHAM C. R.: Description of Nyamwezi (Hüttengrab).
131. MARQUARDSEN: Beobachtungen über die Heiden im nördlichen Adamaua (Hüttengrab).
132. Massai, Das Volk der Massai in Ostafrika. Glob. 1883, 2, XLIV, 251—253.
133. MERKER: Die Massai (Hüttengrab).
134. MEYER HANS: Die Barundi (Hüttengrab).
135. MILLAR: On the slaughter place of Namungongo, Uganda. Man 1902, II, 98, 135—136.
136. MOFFAT ROB.: Missionary labours and scenes in southern Africa (Hüttengrab).
137. MOGORIDGE L. F.: The Nyassaland tribes (Hüttengrab).
138. NACHTIGAL, Dr. G.: Sahara und Sudan. Ergebnisse sechsjähriger Reisen in Afrika. Berlin 1879.
139. NIGMAN E.: Die Wahehe. Berlin 1908.
140. NORRIS: Mémoires du regne de Bossa. Ahadée roi de Dahomé. Paris 1790.
141. OVERBERGH, CYR. VAN: Les Basonge. Collection de Monogr. Ethnogr. III. Bruxelles 1908.
142. PALISOT-BEAUVAIS B.: Über die Einwohner des Königreiches Benin auf der Westküste des tropischen Afrika. Allg. geogr. Ephemeriden VII, 1801.
- 142a. PASSAROE S.: Adamaua. Berlin 1895.
143. PARTRIDGE: Cross river natives (Hüttengrab).
- 143a. — Die Buschmänner der Kalahari. M. a. d. D. Sch. 1903, VII, 194—292.
144. PAULTSCHKE, Dr. Phil.: Ethnographie Nordostafrikas (Hüttengrab).
145. — Die Sudanländer (Hüttengrab).
146. PERRON, Dr. E. et JOMARD: Voyage au Quaday. Paris 1851.

147. PETERMANN: Dr. VOGEL's Reise nach Zentralafrika. *Pet. Mitt.* 1855, I, 237—259.
148. PIRAS P.: Der Kindesmord bei den Sakalaven. *Glob.* 1883, 2, XLIV, 31.
149. PLOSS-BARTELS: Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Leipzig 1913.
150. PLOSS-RENTZ: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker (Hüttengrab).
151. REICHARD PAUL: Land und Leute in Ostafrika. *D. K. Z.* 1886, III, 57—64.
152. Religiöse Vorstellungen der Wahehe. *D. K. Z.* 1899, XVI, 109.
153. REVOIL: Reise i. d. Lande der Benadir, Somali und Bajun 1882—1883. *Glob.* 1886, I, XLIX, 145—151, 161—166, 177—182, 193—199, 204—214, 225—231.
154. ROBINS VALENTIN: Über die Niederlassung Lukodscha am Niger. *Glob.* 1867, 2, XII.
155. ROCHON: Reise nach Madagaskar und Ostindien. *Magazin von merkwürdigen neuen Reisebeschreibungen.* VIII. Berlin 1792.
156. ROSCOE, Rev. I.: Notes on the manners and customs of the Baganda (Hüttengrab).
157. — Notes on the Bageshu. *J. A. I.* 1909, XXXIX, N. S., XII, 181—195.
158. SCHMIDT ROB.: Deutsch-Wituland. *D. K. Z.* 1888, V, 405—409, 418—421.
159. SCHMITZ ROB.: Les Bahololo (Hüttengrab).
160. SCHÖN FRED. and CROWTHER: Journals of the... who with the sanction of her Majesties government accompanied the expedition up the Niger in Behalf of Church Missionary Society. London 1842.
161. SCHULTZE: Die Neger in Angola. *Ausld.* 1863, XXXIV, 805.
162. SCHÜTT OTTO: Reisen im südwestlichen Becken des Kongo (Hüttengrab).
163. SEIDEL H.: Aus der Fetischstadt Issele am unteren Niger. *Glob.* 1898, 2, LXXIV, 6—9.
164. SEYFFERT: Totengebräuche und Todesvorstellungen bei den zentralafrikanischen Pygmäen, den Buschmännern und Hottentotten. *Arch. f. Anthropol.* XL, 1913, 189—219.
165. SHAW WILL.: The story of my mission in South Africa. London 1860.
166. SHOOTER JOS.: The Kafirs of Natal and the Zoolu country. London 1857.
167. SIBREE JAMES: The great African Island (Hüttengrab).
168. SPARRMANN: Reise nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung, den südlichen Polarländern und um die Welt, hauptsächlich aber in den Ländern der Kaffern und Hottentotten in den Jahren 1772—1776. Berlin 1784.
169. SPEKE, JOHN HANNINGS: Die Entdeckung der Nilquellen (Hüttengrab).
- 169a. SPILLMANN JOS., S. J.: Vom Kap zum Sambesi. HERDER. Freiburg 1882.
170. STANNUS H. S.: Notes on some tribes of British Central Africa (Hüttengrab).
171. STACHEWSKY: Die Banjangi (Hüttengrab).
172. STANLEY H. M.: Der Kongo und die Gründung des Kongostaates. Leipzig 1885.
- 172a. STEINER PAUL: Zauberei und Gottesurteile der Akraneger. *Glob.* 1894, LXV, 297—299.
173. STEINMETZ: Rechtsverhältnisse (Hüttengrab).
174. Südafrika, Neueste deutsche Forschungen in (Hüttengrab).
175. TATE H. R.: Further notes on the Kikuyu tribe of British-East-Africa. *J. A. I.* 1904, XXXIV, N. S., VII, 255—265.
176. THOMAS HR.: Der Matebelestamm im Innern von Südafrika. *Ausld.* 1864, XXXVII, 1119—1124.
177. THOMSON JOS.: Durch Massailand. Forschungsreise in Ostafrika zu den Schneebergen und wilden Völkern zwischen dem Kilimandjaro und dem Victoria Nyanza. Aus dem Englischen. Leipzig 1885.
178. — Expedition nach den Seen von Zentralafrika (Hüttengrab).
179. THORBECKE: Eine neue Zwergrasse. *D. K. Z.* 1913, XXX, 176—178.
180. TOEPPEN K.: Eine Reise nach dem Innern von Afrika. *Ausld.* 1887, LX, 656—659, 677—680, 695 ff.
181. TROLLOPE A.: South Africa. Leipzig 1878.
182. Unyamwezi, König Mirambos Reich (Hüttengrab).
183. VETH P. J. en SNELLEMANN DANIEL: DANIEL VETH's Reisen in Angola. Haarlem 1887.
184. VOLKENS: Der Kilimandjaro (Hüttengrab).
185. VORTISCH, Dr. H.: Die Neger der Goldküste. *Glob.* 1906, I, LXXXIX, 277—283, 293—297.
186. WARDT HERBERT: Fünf Jahre unter den Stämmen des Kongo. Leipzig 1891.
187. WEEKS: Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river. *J. A. I.* 1909, I, XXXIX, N. S., XII, 97—136.

188. WEISS: Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas (Hüttengrab).
 189. WERTHER WALD.: Zum Victoria Nyassa. 2. Aufl. Berlin o. J. (1899).
 190. WEULE KARL: Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Süden Deutsch-Ostafrikas (Hüttengrab).
 191. WIDENMANN: Die Kilimandjarobevölkerung (Hüttengrab).
 192. WISSMANN: Meine zweite Durchquerung Äquatorialafrikas vom Kongo zum Sambesi 1886—1887. Frankfurt. a. O.
 193. WOHLRAB: Das Recht der Schambala. Arch. f. Anthrop. 1918, XLIV, N. F., XVI, 160—181.
 194. WOOD W.: Statements respecting Dingaan King of the Zoolus. Cape Town 1840.
 195. ZENKER: Yaunde. M. a. d. D. Sch. 1895, VIII, 36—70.
 196. ZWEIFEL et MOUSTIER: Voyages aux sources du Niger. Bull. Soc. Géogr. 1881. Sér. VII, t. I, 1, 97—150.

6. Das Steingrab.

Bis in die entlegensten Zeiten der Menschheitsgeschichte ragen die Steingräber hinein. Ihnen verdanken wir die reichste Kenntnis über die vorgeschichtliche Zeit Europas und der Mittelmeerkultur. Die Dolmen und Cromlechs künden noch unseren Augen die gewaltige Arbeit, die frühere Geschlechter auf den Bau des Grabes verwandten. In Afrika ist die Sitte zum Teil ebenso alt wie in Europa, den Nordrand Afrikas umsäumen Dolmen und Tumuli mit Steinhäufen darüber, die in die vergangenen Jahrtausende zu datieren sind. Sie will ich nicht in den Kreis meiner Darstellung ziehen. Hier soll die Sitte, soweit sie südlich der Senegallinie sich findet, besprochen werden. Steingräber sind recht oft Erdgräber mit einem darüber geschichteten Steinkegel, doch will ich auch die gemauerten Grabkammern und die Bestattung in Höhlen dazu zählen, soweit bei letzteren die Leichen eigens noch mit Steinen bedeckt werden.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Senegambien	Auf die Gräber der gefallenen Krieger häuft man Steine, die als Monument dienen sollen	46a	104
Bagnouns	Begraben die Toten „dans un caveau“	7	298
Peuhl	Große Steine und Dornen zum Schutz gegen wilde Tiere auf das Grab gelegt	83	235
Bambara	Drei Steine auf dem Grabe bezeichnen Kopf, Leib und Füße. Eine Grabstätte war: „un parallépipède rectangulaire dont la face supérieure supporte trois pierres... mais à l'une des extrémités s'élève une sorte de pyramide assez bizarrement travaillée. L'une des faces laterales est ouverte et chacun, en passant y jette une petite pierre“	40a	353
Debo-See	„Non loin du lac Debo des groupements de quatre pierres dressées suivant les quatre sommets d'un carré, l'une du côté de l'orient, conique et dénommée: homme ou mâle, les trois autres appelées par la tradition femmes ou femelles, de forme parallépipédique plus ou moins grossière.“ Er hat dann noch eine Reihe aufrechtstehender Steine auf Gräbern gesehen. Auch der Stein von Dia gehört hierher. Von Timbuctu aus soll die Sitte gekommen sein	42	296
Gara	Südstämme. Das religiöse Oberhaupt wird in einer Felshöhle begraben „sous un petit bâtiment funéraire.“ Die anderen Familienhäupter und Alten werden in einem „Chambre funéraire“, das unter einem natürlichen Hügel gegraben ist, in keinen Einzelgräbern beigesetzt	27	255

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Habes-Gara	„Chaque village de la montagne possède plusieurs groupes de cases sépulcrales en pierres ou en briques.“ Jede Altersklasse hat ihre besondere Hütte. Für die Häuptlinge aber werden kleine Türme errichtet, aus Ziegeln oder durch Mörtel verbundenen Steinen	27	248
Habe-Tommo	„Die Habe-Tommo pflegten früher vor der jungen Fulbeinvasion ihre Toten in Höhlen beizusetzen, haben dann, gewaltsam mohammedanisiert, den alten Brauch aufgeben müssen und kehrten erst vor einem Jahrzehnt hie und da wieder zu ihm zurück“	39	343
	Ein Grabmal bestand aus einem aus Stein gemauerten Turm	39	253
Nuba-Baguere	Die Häuptlinge werden beigelegt „dans une chambre sépulcrale, creusée au fond d'un puits, dans une petite colline“. Ein Tumulus wird nur in der Ebene aufgeschüttet, wo natürliche Hügel fehlen.	27	256
Nigerischer Sudan	DESPLAGNES unterscheidet zwei Arten des Steingrabes. „Les plus caractéristiques de ces sépultures sont les tombes berberes, formées de grands cercles de pierres levées.“ Sie sind heute noch bei den Kel Antassar und Iguellad in Brauch. Die zweite Form ist die von Mossi und Gourmanke, bei der man die Leichen in einen tiefen Brunnen legt, der durch eine Steinplatte geschlossen wird, die mit einem umgestürzten Krüge bedeckt ist. Diese Gräber reichen bis in die Umgegend von Hombori. Soweit reicht also der Einfluß der Mossi	28	26
Cumbol, Songhai, Tera, Gourmanke	Das Grab besteht aus einem tiefen Schacht, über den man einen Topf stülpt. Über letzteren schüttet man einen Erdhügel auf und umgibt ihn mit einem Steinkreis	27	258
Losso	Im Begräbnishain standen Monolithen	38	375
	Über das Massengrab wird eine Steinplatte gelegt, auf die man einen Steinhafen schüttet	38	376
Mokwa	Auch hier befinden sich die Massengräber, Einzelgräber in unterirdischen Grabkammern	38	20
Nupe	Früher gab es hier mächtige Totenhöhlen	38	20
Haussahgebiet	Früher wurden die Könige in großen unterirdischen Kuppelbauten beigelegt. FROBENIUS unterscheidet drei Arten: 1. Die Grabkammer liegt über dem Boden. Über sie wölbt sich der Hügel. 2. Eine Grabkammer unter der Erde, eine Opferkammer über der Erde im Tumulus. 3. Große Anlagen, die außer der Königsleiche noch die Leichen der Angesehenen bargen. Bei 2. wurde über der eigentlichen Grabkammer die erste Kuppel gebaut, über dem Ganzen die zweite Kuppel und alles wurde bedeckt vom Tumulus	38	23
Kaba	Noch heute Totenhöhlen	38	20
Sahara	„Ein Haufen Steine, manchmal am Kopfende durch einen besonders großen ausgezeichnet, das ist die letzte Grabstätte der Wüstenbewohner“	38	33
Tuareg	Alte tumuli mit „zwei wohl erhaltenen Grabkammern, die von Steinen gebaut waren“ und Leichen in Hockerstellung enthielten	20	144
Kabre	„Es besteht eine <i>Blau</i> genannte Grabgrube für die Alten und Erwachsenen und eine für verstorbene, unerwachsene Kinder.“ Die <i>Blau</i> ist in den Fels gemeißelt	38	408

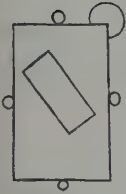
Völk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Banjang	Monolithen finden sich mitunter auf Gräbern (nach Mitteilungen des Herrn Prof. WEULE v. ZINTORRAFF beobachtet).		
Mundang	„Dann wird um die Grabstätte ein Kreis von Steinen gelegt und die Innenfläche mit Sand ausgefüllt	38	158
Bana	Über dem Grab wird ein Steinhügel errichtet	80	74
Unterer Kongo	Auf den Grabhügel werden Steine gehäuft	72	4
Hakobezirk	Bei einem Häuptlingsgrabe wurde ein Steinhau auf das Grab gelegt. Die Steine hatte man am Vorabende herbeigebracht	57	835
Kongo	Steine oder sonst ein Erkennungszeichen werden auf das Grab gelegt als Warnung vor dem Fetisch, der das Grab bewacht	26	80
Caquingues	Auf das Grab werden Steine gehäuft	105	127
Bandi-Maliam	„Die Steinhäufen (auf den Gräbern) sollen auf dem Marsch gestorbene und an Ort und Stelle eingescharte Träger bedeuten“	14	281
Mayombe	Auf das Grab eines jungen Mädchens wurde ein Steinhau gelegt	85	283
Kuku	Auf dem Grabe der Häuptlinge liegt ein heiliger Stein . .	94	259
Bihä	Auf dem Häuptlingsgrab ein Steinhau. Die Steine wurden am Vorabend herbeigeschafft	28a	214
	Die Leiche reicher Leute wurde durch große Steine vor den wilden Tieren geschützt	18	215
Buschmann	Die Gräber waren mit großen Steinhäufen bedeckt. „Einige von diesen waren sehr groß und lagen auf Wiesen, wo nicht ein Stein zu finden war, so daß es „keine kleine Arbeit gewesen sein muß, sie aufzutürmen“	5	284
	Die Toten werden in das Loch eines Stachelschweines oder Ameisenlöwen gesteckt und darüber werden Steine getürmt	70a	228
	Bei Blyde Uitziß befindet sich nach TINDALL ein Ort, Teufelsnacken genannt, wo der Teufel begraben sein soll, wahrscheinlich ein alter Häuptling, „damit er nicht wieder aufstehen kann, hat man um das Grab herum noch eine Menge Steinhäufen errichtet. Der Buschmann, welcher den Missionär begleitete, ergriff beim Anblick dieses Steinhauens sofort einen Stein und warf ihn darauf mit der Bemerkung, bei Unterlassung dieser Handlung würde sein Nacken sofort verdreht werden, so daß er immer rückwärts schauen müßte“. Das Grab der Volksgenossen wird mit Erde gefüllt, „und endlich ein großer Steinhau darüber aufgeworfen“ . .	47	140—141
	Nach ARBOUSSET haben einige Clans kein Steingrab. Sicher aber haben es die meisten Buschmänner. Zunächst sollen die Steine der Leiche Schutz gewähren gegen wilde Tiere, später ist der Gedanke, den Toten durch Nichtbeachtung des Grabes kränken zu können. Jeder Vorübergehende wirft einen Stein auf das Grab	109	126—128
	PASSARGE berichtet nur von dem Bauen eines Kraals um das Grab herum, HAHN aber spricht von einem Steinhau über dem Grab	88	268
	Steine werden aufs Grab gelegt „und Vorübergehende legen neue Steine dazu, um sich vor dem Geist des Beerdigten zu schützen“. Es ist keine Sicherung der Auferstehung .	87	258
Herero	Ein Steinhau bedeckt das Grab	36	286
	Steine und Dornen auf dem Grabhügel	36	201
	„Stirbt ein Omuerero fern von seiner Werft, so errichten ihm die Hinterlassenen in der Nähe derselben einen Steinhau,		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr. S.	
	ein sogenanntes Grabsymbol, <i>otjisenginia</i> , und betrachten dieses nun als die letzte Ruhestätte des Betraueren" . . .	99a	174
Herero	Gräber auch der gewöhnlichen Leute gewöhnlich mit einem Steinhauften bezeichnet	62	339
Berg-Damara	Die Leiche wird meistens in die Höhle eines Erdferkels gesteckt, ein Stein schließt die Öffnung	85	251
	Jeder wirft beim Vorübergehen einen Stein auf das Grab des Großmanns, wobei er seinen Namen nennt	8	173
Namaqua	„Heizeeibib-Gräber finden sich im Zwachaubrunde. <i>Heizeeibib</i> ist ein Nationalheld der Namaque. Er soll mehrfach gestorben sein. Große Steinhauften an vielen Stellen des Landes bezeugen seine Grabstätten, die dadurch entstehen, daß jeder Nama, Aunib und Haukoib im Vorübergehen auf solch eine Stelle oder Grab entweder einen Stein oder irgendeinen anderen Gegenstand wirft. Solche große Steinhauften findet man oft an Stellen, wo weit und breit keine Steine sind, woraus man schließen kann, daß dieselben von den Leuten von weither mitgenommen wurden" . . .	48a	227—228
	Bei den Wanderungen werfen sie einen Stein auf das Grab des Nationalheiligen <i>Heitsi Eibib</i> zum Zeichen der Verehrung. Sie erhoffen Heil und Segen dafür	18	322
	Auf das Grab werden Steine gelegt, um das Ausscharren der Leiche durch wilde Tiere zu verhüten	36	335
Hottentotten	Auf das Grab ein Steinhauften zum Schutz gegen die wilden Tiere	23	624
	Steine und Bäume als Schutz gegen die wilden Tiere auf das Grab gelegt	69	579
	„Schon das vorige Mal hatte ich bei meinem Aufenthalte beim großen Fischfluß ziemlich große und von sehr großen Steinen zusammengelegte Steinhauften, die größer waren, als die ich in der Nähe des Krakeelflusses angetroffen hatte, bemerkt. Sie waren 3 bis 4 $\frac{1}{2}$ Fuß hoch und die Grundfläche hatte 6, 8 bis 10 Fuß im Durchmesser. Sie standen 10, 20, 50, 200 Schritt und noch mehr auseinander, aber allzeit zwischen zwei gewissen Windstrichen, folglich in geraden und untereinander allzeit parallel laufenden Linien.“ Den eigentlichen Zweck dieser Denkmale konnte er nicht ergründen, bei einer Ausgrabung fand er etwas, was einem vermoderten Knochen ähnlich sah. Es dürfte sich wohl um <i>Heitsi Eibib</i> -Gräber handeln	108	548
	Gräber mit Steinhauften bedeckt	5	284
	Die Größe des Steinhauftens über dem Grabe wächst mit dem Grade des Ansehens bei Lebzeiten	73	258
	Wie vorstehend	73	83, 320
	„Es gibt Stellen, an welchen niemand vorübergehen darf, ohne einen Stein, eine Hand voll Erde oder einen Zweig darauf zu werfen.“ Wahrscheinlich sind es die Gräber berühmter Vorfahren, die man vor dem Ausscharren durch wilde Tiere bewahren will	75	411
	<i>Heitsieibib</i> . „Diese Gräber selbst bilden Gruppen von 5 bis 10, oft 20 Steinhauften. Sie sogar in solchen Gegenden angetroffen werden, wo auch nicht ein einziger Stein vorkommt“	48	275

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr	S.
Schambala	„Die Leute wurden in alten Zeiten vorwiegend in Felsenriffen bestattet. Die Leiche wurde hinausgeschoben und der Riß dann mit Steinen zugebaut“	114	172
Wadschagga	„Am siebenten Tage (oft schon am fünften) wird die Grabstelle, ein möglichst vierkantiger Stein auf dem Grabe gepflanzt“	46	198
Wataweta	Das Grab wird mit Steinen beschwert	60	404
Waheia	Auf dem Grabhügel liegen Steine	97	72
	Vornehme Waheia werden auf der Insel Bussira in Höhlen beigesetzt	113	167
Wassiba	Vornehme auf der Insel Bussira in Höhlen bestattet, jede Leiche wird mit Steinen beschwert	70	74
Mulera	Die Erschlagenen werden in Höhlen begraben.	22	231
Niam-Niam	„Die Bestattung geschieht in der Art, daß man den Leichnam nicht mit Erde bedeckt, sondern in einer Art Kammer beisetzt“	90	272
Barakatal	Einige alte Gräber, 8 m lang, 4 m breit und 1 m hoch aus unbehauenen Steinen gebaut, ohne Mörtel, aber mit einer Wölbung	66	82
Bongo	„Nachdem das Grab zugefüllt worden, errichtet man über demselben einen großen Steinhau, welcher durch starke Pfähle gestützt, die rundum eingerammt werden, eine kurze Zylindergestalt erhält. Mitten auf den Steinhau wird ein Wasserkrug gestellt, oft derselbe, welcher das Trinkwasser des Verstorbenen enthielt	102	332
	Wie vorstehend	103	88
	„ „ (nach SCHWEINFURTH)	87	361
	„ „ „ „	84	183
Dor	„Stirbt ein tapferer Krieger, so errichten seine Genossen auf dem Graben einen Steinhau; dieser wird zuweilen mit einer Umzäunung aus rohem Holzwerk umgeben und ein Baumstamm schräg daraufgestellt, so daß man glaubt, einen Ziehbrunnen der ungarischen Pußta vor sich zu haben.“ Schnitte im Balken bezeichnen die Zahl der getöteten Feinde	53	196
Madi und Miftu	Wie Bongo	102	332
Mittu	„ „	102	450
	„ „ (nach SCHWEINFURTH).	87	374
Madi	Zwei Steingräber sind abgebildet. Das eine besteht aus zwei aufrechtstehenden Steinplatten, zwischen denen zwei höhere Platten im spitzen Winkel aneinandergelegt sind. Das zweite besteht aus vier aufrechtstehenden Steinen, über die eine Steinplatte als Tisch gelegt ist	84	67
	Grab mit Steinplatten bedeckt	87	378
Luri	Auf das Grab legt man Steine. 3q, 155 und	30	7
	Ob die Steine auf dem Grabe eine Nachahmung des Tonhügels sind, den die Dinka über dem Grabe errichten oder ob diese Sitte mit dem Madibrauch zusammenhängt, ist nicht klar	87	334
Moru	Gräber zum Teil mit Steinpyramiden bedeckt	81	313
	„Die Gräber sind entweder durch Pyramiden aneinandergelehnter Steinplatten oder durch große Steinhau bezeichnet.“ Ein Hohlbau wird auf dem Grabe angestrebt.		
Kederu	Wie vorstehend.	37	381

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Kederu	Gräber tragen hohe Steinpyramiden	80	283
Golo	Steinhaufen über dem Grabe	41	106
Somal	Steinplatten und Felsstücke umrahmen die Gräber	54	427
	Das Grab wird mit Steinen bedeckt. Um das Grab wird eine, mitunter eine doppelte Steinmauer gezogen	55	405
	„Ein gewöhnliches Grab wird durch einen aufrechtstehenden Stein bezeichnet; wo aber ein König, im Kampf gefallen, ruht, erhebt sich ein Tumulus“	96	282
	Gräber stets von einem Kranze aufrechtstehender Steine umgeben. Auch die Gräber der Frauen und Kinder. Die Steine bedeuten also hier nicht die Zahl der erschlagenen Feinde	78	409
	„Mächtige Gesteinsmengen werden über den Grabhügel getürmt in der Art, daß ein hervorragendes Stück zu Häupten prismatisch in die Höhe gerichtet und in dessen Nähe so viele Steinklötze in gleicher Weise aufgerichtet werden, als der Verstorbene Feinde aus der Welt geschafft. Der eigentliche Schmuck des Grabes findet in der Anlage einer Art Weichbildes oder Hofes um das Grab herum seinen Ausdruck, das bald die Gestalt von Kreisen, verzerrten Ellipsen, konzentrischen Kreisen, ankerförmigen Figuren Flächenkreuzen, irrgangähnlichen Figuren haben und meist unter Anspruch einer mäßigen Fläche mit kantigen Steinen umzäunt werden . . . Zu dem Grabhof führt häufig ein durch größere Steine markierter Zugang, an dessen Pfeilern in künstlicher Wölbung Steinplatten aufgestellt sind.“ Gräber in Friedhöfen	93	379
	Ebenso	89	203
	Leicht, sehr leicht begraben. Um den Toten vor Raubtieren zu schützen, wirft man Steine auf die Leiche	68	406
	„La forme générale est celle d'un carré de pierres sèches, posées sur le sol avec, au centre, un amas de pierres sur le tombeau lui même . . . Une pierre droite est planté du côté de la tête, une autre aux pieds. Les angles de la grande enceinte sont ornés d'imitations de huttes en pierres plates. Chacune d'elles indique, que le mort avait épousé une femme. Le nombre est généralement de trois à quatre. A l'angle tourné vers le Sud est une ouverture en face de laquelle des pierres sont piquées et alignées, chacune signifiante, que le mort avait tué un homme.“ Bis zu 17 solcher Steine sah er auf einem Grab. Bei Frauen wird einfach ein Steinhaufen auf das Grab geworfen, das sich außerhalb der Grabumzäunung des Mannes befindet. Armen Leuten wird ebenfalls nur ein Steinhügel auf das Grab geschüttet. Für getötete Somal wird ein großer Steinhaufen von 1 m und mehr Höhe aufgeworfen, zu dem jeder Leidtragende einen Stein herbeischaffen muß. Dafür darf er am Leichenschmaus teilnehmen. Im Kriege werden die Gefallenen auf dem Schlachtfeld begraben, oft mehrere unter einem Steinhaufen, um die Zahl zu verschleiern	95	440—441
Obock	Tumuli aus alter Zeit, Steinhaufen ohne Umfassungsmauern. Die Danakil kannten die Bedeutung nicht. Er fand ein Skelett in Hockerstellung darunter. Die Danakil und Somal umgeben das Grab mit einem rechteckigen oder ovalen		

Vain	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Somal	Steinhof. Der Kopf des Toten wird durch einen großen Steinblock angezeigt. Die Umfassung des Hauptlingsgrabes hat 3 m Durchmesser und wird heilig gehalten	83	492—498
	Die vorgeschichtlichen Tumuli der Somal und Danakil werden also beschrieben: „Der älteste Typus scheint der von der Form eines Kegels zu sein, dessen derselben sind von einer Steinsetzung umgeben. Bei einem derselben findet man innerhalb der Steinsetzung vier kleinere Steinkreise in gleichmäßiger Entfernung von dem Tumulus. Drei davon sind von gleicher Höhe, der vierte doppelt so groß wie die übrigen. Ein anderes Denkmal ist von einer viereckigen Steinmauer umgeben, deren Seiten 15—20 m lang sind. Bei demselben finden sich kleinere Kreise in folgender Anordnung. Ein Kreis, der doppelt so groß ist wie die übrigen an einer Ecke und vier Kreise von gleichen Dimensionen wie Henkel, mit ihrer Peripherie dieselben bezeichnend, in der Mitte jeder Steinmauer. Diese Steinmauer sowie die viereckige Steinfassung sind aus behauenen Steinen, die sich dicht aneinander anschließen, errichtet. Im Mittelpunkt der Steinfassung an Stelle der Steinpyramide sieht man den Ecken gegenüber Steinplatten senkrecht nebeneinander aufgestellt, die ein Rechteck bilden, das durch seine Größenverhältnisse, Form und Dicke der Wände an die aus einem Stein gehauenen Sarkophage erinnert. Die Seiten dieses Rechtecks laufen aber nicht den Seiten der Steinfassung parallel, sondern stehen je einem Winkel derselben gegenüber. Eine der kurzen Seiten steht also der mit dem größeren Kreis versehenen Ecke der Steinfassung gegenüber, während die vier Ecken des Vierecks nach den kleineren Steinkreisen an den Seiten der Steinfassung gerichtet sind“	76	114
Danakil	Unter einem Tumulus war eine kleine Grabkammer, gro aus Steinen zusammengefgt, in der die Leiche auf einem Steinbett lag	11	66
	Häuptlingsgrab „Une muraille en pierres sèches de 80 cm d'épaisseur et d'un mètre 15 cm de hauteur, forme un circonference de deux mètres de diamètre. A l'intérieur vers l'orient est menagee une ouverture large de 60 cm. Au centre un amas de pierres sèches en ovale recouvre le corps. . . . A un mètre de l'entrée sont rangées en file, à 50 cm d'intervalle 14 pierres hautes de 80 cm, elles figurent le nombre des hommes tues par le hero s enterre	11	84
	Steinpyramiden auf den Gräbern. An der Basis haben sie ungefähr 10 Quadratschuh Fläche	98a	161
	Steinhausen auf das Grab von Ermordeten geworfen. Bei gefallenen Kriegern wird um den Gedachtnisstein eine kreisrunde Mauer aufgeführt	49	100
	Grabmal bei Obock „Ce monument, si toutefois on peu donner ce nom de monument à un amas conique de pierres de toutes formes et de toutes grosseurs, est forme de trois pyramides irrégulières reliées entre elles par une double rangée de pierres, formant bordure à un sentier qui s'étend d'une pyramide à l'autre; ces trois monticules, alignes et diriges du		



Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	nord au sud ont envlron 2-50 m de hauteur et 4 m de diamètre à la base." Die nördlichste Pyramide ist 64 m von der mittleren, diese 58 m von der südlichen entfernt. Die Pyramiden haben unregelmässige, konische Form. Wahrscheinlich haben sie früher einen regelmässigen Kegel gebildet. „De la pyramide nord et de la pyramide sud part une double rangée de pierres plates fixées en terre par l'une de leurs extrémités, qui forment bordure à un sentier de 1-30 m de largeur. Ce sentier vient aboutir sur les faces opposées de la pyramide centrale. Les pierres, qui lui servent de bordure ont été choisies et ajustées; elles ont presque toutes une hauteur variant entre 0-50—0-65 m.* Die Bedeutung dieser Mauern ist nicht klar. Vielleicht ist das Ganze ein Familiengrab. Neben diesem alten Denkmal befindet sich ein moderner Friedhof, dessen Gräber auch mit Steinpyramiden bedeckt sind. Der Steinhaupte dient zum Schutz der Leiche. Dann folgt die Beschreibung des Grabmals wie bei den Somal. 76, 114	68	398—403
Oromo	Holz- oder Steindenkmal auf das Grab	89	206 I
Galla	Das Grab ist zirka 2 Fuß hoch mit Steinen belegt	64	196
	Gräber mit Steinen belegt	51	159
	Die Weststämme: Ejssa, Gadaburssi, Habr-Aual, Girri, Bertirri, Bersub, Babilli, Ogaden; Steine und mitunter auch Dornen auf das Grab gelegt, damit die Leichen nicht so leicht ausgescharrt werden können. „Oft findet man auch mächtige Gesteinsmengen über den Gräbern getürmt in der Art, daß ein hervorragendes Stück zu Häupten des Toten prismatisch in die Höhe gerichtet wurde und in dessen Nähe so viele ähnliche Steinklötze in gleicher Weise aufgerichtet werden, als der Verstorbene Feinde aus der Welt geschafft. Die Vorübergehenden werfen schön geformte Steine auf das Grab, um die Leiche zu sichern"	80	84
	Die Oststämme: Nole, Djarso, Ala, Itu, Ennia, Arussi bringen auf dem Grabhügel gewöhnlich vier Steine an. Das Grab wird durch eine Steinmauer umschlossen	89	56
Harar	Steinwall um das Grab	89	78
	Man „errichtet ein primitives Steindenkmal über dem Grabhügel . . . Da die Grabhügel schlecht verwahrt sind, scharren die Hyänen den Leichnam in der Regel aus, doch kümmert man sich wenig um die Gebeine, selbst wenn man auf dieselben beim Besuche eines Grabes stößt"	92	266
Afar	Auf dem Grabe der verheirateten Männer wird ein senkrecht emporragender Stein errichtet. Die Gräber werden mit Steinen beschwert	89	206
Abessinien	Steinhügel über dem Grab. Bei armen Leuten oft so nachlässig angelegt, daß die Hyänen die Leiche trotzdem ausscharren. Bei Reichen ist man vorsichtiger	67	124
	Eine Ringmauer um das Grab, diese wird mit Steinen ausgefüllt, über welche man zuletzt eine Lage blendender Quarzsteine legt	12	167
Bazen	„Tous ces tombeaux sont carrés. Les uns ont la face de 3 m, d'autres de 4 m de largeur sur 2 m de hauteur. Les pierres sont grossières, à peine taillées et posées avec symétrie		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
	sans aucun ciment... Tous ont une ouverture tournée vers l'occident... L'intérieur offre une voûte de 1·30 m d'élévation au dessus du sol. Les plus importantes sont surmontés d'une tourelle de 1·50 m de hauteur et de 1·20 m de diamètre. Un dôme fortement bombé les couvre.* Letztere waren die Gräber der Scheiks	10	14
Amarer	Angesehene erhalten ein Steingrab	16	467
Bedul	Die Gräber sind große runde Hügel mit kalzinierten Steinen bedeckt	81	159
	Auf den Gräbern der Angesehenen Steinhäufen	81	159
Badawin	Die Leiche wird mit Erde und einem Steinhäufen halb bedeckt und den Schakalen überlassen	101	104
Bogos	„Das Grab wird in einem sehr festen, steinharten Boden in Mannslänge, etwa 7 Fuß tief, sehr eng gegraben. Die Öffnung wird vorerst mit sehr breiten, länglichen Schiefersteinen geschlossen. Darüber, rund herum, wird ein 2 Fuß hoher Mauerring errichtet und dessen Inneres mit schneeweißen Steinchen aufgefüllt, die über der runden Mauer einen weißen Kegel bilden. Ist der Tote durch Feindeshand gefallen, häuft man auf dem Grabe graue und schwarze Steine an.“ Das ist das „Zeichen der Rache	82	59
Maraa	Wie Bogos	81	287
Barea und Kuna	„Jede Familie hat eine ziemlich geräumige Höhle, zu der ein tiefer Schacht hinabführt. Die enge Öffnung desselben wird mit einem Stein verschlossen, der Platz mit einer Art niedrigen Mauer bezeichnet. Hier werden Männer, Frauen und Kinder beigesetzt, jede Familie in einer eigenen Gruft“	81	528
Beni Amer	Grab mit Steinen bedeckt	81	327
Bega	Die Gräber haben kreisförmigen Grundriß und sind ringsum von mächtigen Blöcken eingefast. In einem Fall war die Grabkammer mit Plättchen abgesteckt. Innerhalb der Umfassungsmauer ist ein Steinhügel von weißen Kieselsteinen oder Kalksteinen aufgeschüttet	104	538
Südnubien	„Die Leichenfeierlichkeiten der Fundj gleichen durchaus denen der Nubier.“ Man schmückt den Grabhügel mit von der Sonne gebleichten Steinen	50	279
Om Daoud	Gräber mit weißen Quarzsteinen bedeckt. Am Kopf- und Fußende steht ein Pfahl	16	377
Madagaskar	Nach dem Begräbnis wird der Ort zugeschlossen und ein großer Stein vor das Grab gelegt	23	42
	Man achtet sehr darauf „to make the grave a durable subterranean chamber with a stone door, stone walls and stone slabs for the reception of the bodies“. Das geschieht einmal, um den Toten zufriedenzustellen, dann auch, um jedes Jahr bei der Neubekleidung der Leiche Zutritt zu haben	86a	481
	„Les sépultures malgaches sont composées tantôt d'un amas de pierres recouvrant les cercueils ou les corps enveloppée des lambas, tantôt de caveaux creusés dans le sol dont la place est marquée par une ou deux pierres levées par un tas de cailloux de forme rectangulaire, rarement ronde. Im Westen und Süden Madagaskars erreicht der Steinhügel eine Höhe von 1—2 m bei 2½—8 m Länge. Die Grabkammer wird von fünf großen Granitplatten gebildet	44	340

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Bara	Man macht kein eigentliches Grab, sondern legt um und über die Leiche Steine. Bei Issalo begräbt man die Leichen in Höhlen. Ebenso bei den Betsileos, wo dann der Eingang verbaut wird	107	239
	Entweder wird die Leiche in einer Felsspalte begraben und dann nur mit den Ochschädeln der Opfertiere bedeckt, oder man legt sie auf einen Felsen, breitet dann aber eine Steinlage über der Leiche aus	44	337
	Die Völker der Westküste schließen den Sarg in einen Steinhäufen ein	65	401
	(Süd). In manchen Teilen wird eine Gruft ausgehoben und in ihr eine Grabkammer gemauert. In anderen Gegenden stellt man die Leiche mit dem Sarg auf den Boden und bedeckt sie mit Steinen	71	43
Sakalaven	Das Königsgrab, an dem Zehntausende von Menschen gearbeitet hatten, „consisted of a hough mound of a square figure, built up of clods and earth, surrounded or faced by masses of granite, brought and cut and built up by the people. The high of this mound was upwards 20 feet, about sixty feet square at the base, gradually decreasing as it rose until at the top it was about 20 feet square. The actual tomb or place to receive the coffin and the treasures destined to accompany the corpse was a square wall or recess in the upper part of this mound or pyramid about ten feet cube, built of granite and afterwards beeing lined, floored and ceiled with their most valuable timbers“	111	557
	Sandsteinhäufen über dem Grab, er wächst mit der Größe des Ansehens	56	123
	(Nord). Das Grab wird nicht mit Erde, sondern mit Steinen aufgefüllt	56	124
	Grab mit Steinhäufen bedeckt	59	194
Tullear	Leichen mit einem sorgsam gebauten Steinhäufen bedeckt	101	191
Antenosi	Er unterscheidet verschiedene Grabformen. „The largest tombs, there were two of them—were of small flat stones, built in a square of some 20—25 feet high. But around them was a railing of carved posts and rails, those at each corner with a vase-shaped top these were connected by a transverse rail, and this again was supported on each of the four sides by upright posts, which finished under the rail. All the upright timbers were carved in patterns.		
Betsileo	Another kind of tomb was formed by a square structure of flat stones 4 or 5 feet high and perhaps a dozen feet square; but on the west was a square enclosure of 4 carved posts, with the vase-shaped heads, connected by lintels and with intermediate upright. This structure was about 4 feet square, by 7 or 8 feet high and in the centre was a single carved post.		
	A third kind of monument was a massive bloc of granite from 8—10 feet high and from 18 inches to 2 feet square, with carved posts at the four corners and touching them. On the top these were connected by carved cross pieces and upon these the skulls of the bullocks killed at the funeral of the person commemorated were placed.“		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Betsileo	Das gewöhnliche Grab der Betsileo, am Wege angelegt, besteht „of a plain square, almost a cube of thin, undressed stones, laid very evenly“. Das Grab ist tief im Boden gegraben.	107	231—233
	Jede Familie hat ihr besonderes Grab. Die Gräber gewöhnlicher Leute erfordern nur 3 bis 4 Tage Arbeit. „Car on n'emploie pas ces larges pierres plates en granit qui constituent la porte, les tables ou couchettes et le recouvrement des tombeaux riches. On choisit pour les constructions funéraires des terrains bien compacts, peu exposés aux éboulements et on y pratique une longue galerie appelée „entrée“ ou plus littéralement „bouche du tombeau“. Diese Galerie ist bis 45 m lang, 7 m hoch und 1·50 m breit. „La galerie terminée on creuse la porte d'entrée proprement dite, qui est ronde et semblable à l'ouverture d'un silo à riz, d'un diamètre de 0·90 à 1 m. On travaille encore au caveau lui-même, dont les dimensions sont fort variables; la voûte en est arrondie et cintrée. Les plus grands atteignent 3·50 m de diamètre et 1·80 de hauteur en leur milieu. La porte est faite d'une pierre plate, arrondie comme l'ouverture, appelée <i>rafeta</i> . Jedes Mitglied der Familie ist verpflichtet, an dem Bau teilzunehmen, sonst wird es ausgeschlossen	9	674, 679
	Die Gräber werden oben mit einem Aufbau versehen, ähnlich wie bei den Hovas	9	679
	Das Grab ist ein wahres Tonnengewölbe im Lehm Boden, zu dem man auf einer sanft abfallenden Rampe kommt. Der äußere Schmuck des Grabes ist verschieden. „Parfois ce sont lourdes masses de petites pierres enchevêtrées, parfois des roches naturelles, qui servent de couronnement . . . On rencontre des mausolées à prétentions architecturales, surmontées de colonnades de corniches, le tout naturellement très rudimentaire et grossier“.	65	399
	Jede Familie ihr eigenes Grab. Eine unterirdische Wölbung mit Steinbetten für jede Leiche, nimmt die Toten auf. . .	89	167
Betsileo und Imerina	Die Größe der unterirdischen, gewölbten Grabkammer richtet sich nach dem Reichtum der Familie.	44	337
	„Die Grabstätten in Imerina und Betsileo bestehen aus viereckigen Steinkammern. Man gräbt zunächst eine Vertiefung in den harten Erdboden und legt den untersten Teil der Wandung zunächst mit großen flachen Steinen aus, während der über der Erde gelegene Teil der Grabkammern aus gewöhnlichen Steinen aufgemauert ist. Bei Grabstätten reicher Leute sind die Mauern aus behauenen Steinen aufgeführt. An einzelnen Orten ist der unter dem Boden befindliche Teil der Grabkammer nicht rechtwinklig angelegt, sondern die eine Schmalseite ist ein wenig kürzer als die andere. Es liegt ihm folgender Gedanke zugrunde. Wenn die Grabstätte gerade so angelegt wäre, wie das rechteckige Haus, so würde der Tod gleich dem Leben und würde zu viel Macht über die Lebenden gewinnen. Das Dach des Grabes wird von großen flachen Steinen „2-bildet.“ Diese Deckplatten werden „Grabmutter“ genannt		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe	
		Nr.	S.
Imerina	und von vielen Leuten oft weither auf Schlitten herbeigeschafft	112	130
	Die Gräber sind entweder gemauerte Kammern oder kammerförmig zusammengestellte Granitblöcke	65	391
	Die älteren Gräber sind aus behauenen Granitblöcken ohne Mörtel zusammengesetzt, die jüngeren gemauert und architektonisch reich verziert. Bogen und Säulenhallen sind daran angebracht. Steintüren führen in das Innere des Grabes. Die Toten werden im Grabe auf Steinbetten gelegt . .	107	229
	Ein viereckiger Steinbau in Mannshöhe ist über dem Grabe errichtet, auf ihm stehen zwei Hütten	19	186
Hovas	Das Hauptlingsgrab ist gemauert, hat eine Balustrade und Basreliefverzierungen. Die Ausdehnung des Grabes ist 12 Yards (10-92 m) im Quadrat	6	165 ff.
	Die Leichen werden auf Steinbetten in Höhlen aufgebahrt und bestattet	15	193
	Die Hovagräber, die halb im Boden eingelassen sind, bestehen aus großen Basaltplatten, die in einem Rechteck von 8 zu 12 Fuß Länge aufgestellt sind. Die Steinplatten gewinnt man durch Erhitzen des Steines und Absprengen mittelst aufgegossenen Wassers. Die Steinplatten werden auf Schlitten herbeigeschafft. Die Arbeit dauert oft jahrelang	107	227
Vazimba	„Die Vazimbagräber . . . sind in der Form ganz wie die gewöhnlichen Hovagräber, nur roher und aus unbehauenen Steinen errichtet“	77	41
	Rohe unbehauene Steinhäufen	65	387
	„Die Vazimbagräber bestehen in der Regel aus kleinen, viereckigen, mehr oder weniger mit Steinen ausgesetzten Plätzen. Bisweilen bilden nur ein oder mehrere aus dem Erdboden hervorragende Steine das Kennzeichen, daß sich dort ein Vazimbagrab befindet.“ Sie werden kultisch verehrt . .	112	14
Bezanoanos, Antankays, Antsihamaka	Leib zur Erde bestattet. „A la tête sont dressées trois pierres, celle du milieu domine les deux autres“	65	401
Valavé	„Das Grab wird mit Steinen beschwert“	3	285
Nordost-Madagaskar	Fällt ein Offizier, so wird er in einer gemauerten Grabkammer bestattet	21	352

Nehmen wir das Steingrab in seiner weitesten Bedeutung, so erstreckt es sich von Senegambien bis über die Nigermündung hinaus nach Kamerun, zieht sich an der Westküste Afrikas in einem schmalen Gebietsstreifen bis nach Angola und Bihe, füllt den ganzen Süden Afrikas bis zum Senegal, tritt sporadisch in Deutsch-Ostafrikas Südgebiet auf, um dann von den Massai angefangen die herrschende Grabform des Osthorns und des Roten-Meer-Gebietes zu werden. Ganz Madagaskar kennt und übt ebenfalls diese Bestattungsform.

Beim Steingrab selber können wir nun wiederum verschiedene Formen, die sich scharf gegeneinander abheben, unterscheiden. Läßt sich einmal eine Form bestimmen, deren Wesen darin besteht, daß man über das Erdgrab einen Steinhäufen auftürmt, so ist bei der zweiten Form der Steinhäuf der Ersatz für das Grab im Boden. Man legt die Leiche flach auf den Grund und türmt über und neben ihr Steine auf. Die erste Form ist die am weitesten verbreitete,

die zweite findet sich vor allem auf Westmadagaskar, dann bei den Massai, Wakuafi, Suk und Turkana.

Eine weitere Differenzierung nach der äußeren Form fällt auf. An die Dolmengräber müssen wir denken bei der Abbildung, die uns FELKIN überliefert. Die Madi haben ihm zufolge ein Grab mit vier aufrechtstehenden Steinplatten eingefast, und darüber, wie eine Tischplatte, einen fünften flachen Stein gelegt. Ein zweites Grab trägt zwei aufrechtstehende Platten und zwischen ihnen stehen, im spitzen Winkel aneinander gelehnt, wiederum zwei hohe schmale Steinplatten (34, 67). Ähnlich haben wir uns die Gräber bei den Moru und Kederu zu denken (37, 381). Madagaskar bietet mit den Gräbern der Vornehmen eine ähnliche Form. Auch hier werden durch künstliches Erhitzen und plötzliches Abkühlen große Steinplatten abgesprengt, diese in Kammerform zusammengestellt und die „Grabmutter“, eine besonders große Platte, darüber gelegt.

Der Nigerische Sudan, die Mundang und die Galla, Somal und Danakil bilden um die Steinpyramide des eigentlichen Grabes eine Ringmauer, die das Grab schützend umschließt, eine Begräbnisform, die uns PASSARGE bei den Buschmännern bezeugt. Auf diese Weise soll auch die Mutter Tschakas, so wie die Suluhäuptlinge geehrt, begraben worden sein. Unterirdische Gräfte bauen die Habes-Gara, die Habes-Tommo, Nuba und Mossi ihren Toten. Natürliche Höhlen werden von den Bangnouns, Waheia, Mulera und in einem Einzelfalle von den Makua verwendet. Man schließt den Spalt durch vorgewälzte Steine. Im übrigen aber herrscht die Sitte in der Form, daß man auf den Erdhügel des Grabes Steine oder Dornen wirft.

Eine weitere Erscheinung verdient hier erwähnt zu werden, wenn sie auch nicht als Steingrab bezeichnet werden kann. Es ist das Aufrichten einzelner Steine auf Gräbern. Man findet diesen Brauch sowohl im Zusammenhang mit dem Steingrab als auch für sich alleinbestehend.

Bei den Bambara, am Debo-See bei den Losso und Banjang im Westen, wie bei den Makonde und Wadschagga im Osten wird das Grab durch einen einzelnen oder mehrere aufrechtstehende Steine bezeichnet. Für die ersten beiden Völker wird als Erklärung mitgeteilt, die Steine bedeuteten die Familienchronik des Toten. Ein Stein versinnbildet den Mann selber, die anderen seine Frauen. Eine Art Chronik sind die Einzelsteine auch auf den Gräbern der Somal, Galla und Danakil, wo sie aus dem Steinhaufen deutlich hervorragen und nach Meinung der besten Forscher die Heldentaten des Verbliebenen künden. Jeder Stein kündigt den Tod eines Feindes, den die tapfere Hand des Entschlafenen erschlagen hat.

Ob sonst die Monolithen nicht auf den Einfluß des Islam zurückzuführen sind, der ja überall zu Häupten und zu Füßen des Dahingeshiedenen eine Grabstele errichtet? Für Ostafrika sowohl wie für den Sudan ist dies die wahrscheinlichste Erklärung.

Daß die Steingräber in sehr ferne Zeiten zurückreichen, wissen wir einmal aus den vorgeschichtlichen Denkmalen, dann aber zeigt auch die jetzige Verbreitung in Afrika auf ein hohes Alter hin. Ägyptens Kultur, die sicherlich mehr, als bisher bekannt, ihren Einfluß auf den schwarzen Kontinent aus-

geübt hat, hat uns die großartigsten Steinbauten als Grabdenkmale hinterlassen. Der ganze Nordrand Afrikas zeigt das typische Steingrab, einen Steinhügel über der eigentlichen Gruft, umgeben von einem Mauerkreis. DESPLAGNES nennt daher diese Form auch die berberische Form. Sie scheint auf den Wanderungen der Völker an der Westküste entlang auch nach dem Süden, dem Nigerischen Sudan gekommen zu sein, wo sie zum Teil heute noch geübt wird.

Als Motive dieser Bestattungsform finden wir vor allem den Schutz der Leiche gegen wilde Tiere angegeben; PASSARGE berichtet von den Buschmännern, daß sie durch den Steinhaufen eine Auferstehung unmöglich machen wollen, und als letztes Motiv, das besonders aus der Sitte spricht, beim Vorübergehen einen Stein auf das Grab zu werfen, soll das Steingrab eine Ehrung des Toten sein; eine Nichtbeachtung würde den Toten kränken; er könnte sich dafür an den Hinterbliebenen rächen, darum gedenkt man seiner. Ein ähnliches Motiv wird vom unteren Kongo berichtet, wo der Steinhügel auf dem Grabe die Vorübergehenden vor dem Fetisch warnen soll, der in dem Grabe thront.

Das Schutzmotiv ist am weitesten bekannt geworden. Sowohl aus Westafrika, wie aus dem Süden und dem Osthorn berichten darüber die Forscher. Buschmänner und Hottentotten kennen es. Das Steingrab wäre darnach zurückzuführen auf eine Fürsorge für den Toten. Die Aussetzung kann man dann nicht als die Vorläuferin dieser Begräbnisart ansetzen, denn sie rechnet mit dem Verzehrtwerden des Leichnams als einer selbstverständlichen Tatsache. Liegt aber ein ursprüngliches Hüttengrab vor, so konnte dieses bei der leichten Bauart der primitiven Völker, einen dauernden Schutz der Leiche nicht bieten. Wenn man den Toten erhalten wollte, mußte man zu anderen Maßnahmen greifen. Nun kann aber diese Sitte von den Buschmännern kaum in ihren jetzigen Wohnsitzen zum ersten Mal geübt worden sein. Das Verwundern mancher Beobachter wird durch diese Bestattungsart geradezu herausgefordert; denn sie sehen in ganz steinfreien Gegenden auf einmal einen Steinhügel über dem Grabe sich wölben. Es hat vieler Mühe bedurft, die Bausteine heranzuschaffen. Die Sitte muß also schon bei den Buschmännern bestanden haben, bevor sie in die unwirtlichen Gegenden abgedrängt wurden, in denen sie heute ihr kümmerliches Dasein fristen. Die *Heitsieibib*-Gräber, die den größten Teil des Kaplandes umfassen und allen jetzt dort wohnenden Völkern als heilige Orte gelten, mögen ursprüngliche Buschmannschöpfungen sein. Beim Verlassen der alten Wohnsitze wurde aber die Bestattungssitte nicht aufgegeben. So allein ist das Steingrab bei den Buschmännern verständlich.

Ob die Hottentotten schon vor ihrer Südwanderung das Steingrab kannten, oder ob sie es erst von den Buschmännern übernommen haben, ist eine bis jetzt noch nicht sicher zu beantwortende Frage. Eine Möglichkeit ist für beide Fälle gegeben. Für wahrscheinlich glaube ich aber die Übernahme des Steingrabes von den Buschmännern halten zu müssen. Es wäre sonst auffällig, daß ganz Deutsch-Ostafrika keine Spuren dieser Bestattungsart bewahrt hätte, ob schon die geologische Formation ihr günstig gewesen wäre. Von Süden her ist das Steingrab mit den Sulu und Kaffern bis zum Sambesi gedungen, an seinem Waldgürtel fand es seine natürliche Grenze.

Die Steingräber des Osthorns unterscheiden sich in ihrer äußeren Anlage, durch den Steinring, sehr von den einfachen Steinhäufen des Südens. Sie erinnern an die Berbergräber und an die Formen des Nigerplateaus. Es liegt nahe, an eine asiatische Einwanderung zu denken, an eine Übernahme der Gebräuche der arabischen Stämme. Sicherlich sind auch von dort aus Anregungen ergangen, wenn nicht die ganze Sitte übernommen wurde. Die Übereinstimmung mit den westafrikanischen Gebieten läßt aber auch an einen Einfluß über Ägypten denken. Jedenfalls war es im Osthorn eine Notwendigkeit, zum Steingrab zu greifen, wenn man den Leichnam nicht den wilden Tieren preisgeben wollte. Der leichte Sand, der es gestattet, mit den Händen allein ein Grab zu schaufeln, konnte nie zum Schutz der Toten dienen. Es besteht nun die Möglichkeit, daß vom Osthorn aus das Steingrab erst in den Süden gelangt ist, doch würde eben dann die große Lücke in Ostafrika schwer zu erklären sein. Wir dürfen daher wohl auf eine getrennte Entstehung im Süden schließen, da das Motiv des Schutzes der Leiche ein allgemein menschliches ist.

Die Furcht vor dem Toten, das Bestreben, sich vor dem Geiste zu schützen und ihn unschädlich zu machen, kann erst auftreten bei einer klareren Entwicklung des Seelen- und Geistbegriffes, ist also späteren Ursprungs, ebenso wie das Motiv, sich dem Toten in empfehlende Erinnerung zu bringen.

Eine besondere Stellung nimmt Madagaskar ein. Wenn man bei den Schilderungen der adeligen Begräbnisbauten die gewaltigen Anstrengungen sieht, die für ein würdiges Begräbnis gemacht werden, wenn man die Pyramidenform des Grabes, den Einbau der Grabkammer des Fürsten in die Pyramide liest, ist man geneigt, an Ägypten zu denken. Man sieht förmlich die altägyptischen Wandmalereien bei der Schilderung, wie die großen Steinplatten auf einem Holzschlitten von Tausenden von Menschen an den Bestimmungsort geschafft werden. Oben auf dem Schlitten sitzt der Aufseher, der die Menschenmenge leitet. Auch die Grabbeigaben, die ganze Sitte in ihrer Gesamtheit weist auffällig nach dem alten Pharaonenreiche hin. Die Grabkammern der reichen Leute erinnern ebenfalls lebhaft an die *Mastaba*-Gräber des ägyptischen Adels. Sollten wir es wirklich mit einem kulturellen Zusammenhang zu tun haben? Ein Vergleich der anderen madagassischen Sitten mit denen des alten Reiches am untern Nil könnte hier vielleicht Klarheit bringen. Eine absolute Unmöglichkeit besteht gewiß nicht, wenn auch eine Verbindung nicht gerade leicht hergestellt werden könnte.

Das Steingrab selber müssen wir ansprechen als eine sekundäre Bestattungsform, deren Notwendigkeit sich erst aus den Mängeln der einfachen Erdbestattung ergab. Sie ist naturgemäß an Gegenden gebunden, die genügend Bausteine liefern, kommt also für Waldgebiete und Savannen nicht in Frage. Ihr primärer Grund dürfte der Schutz der Leiche vor wilden Tieren sein, sekundär sind die Furcht vor dem Toten und seine Ehrung. Zum Monument, zur Familienchronik ist das Steingrab in Ost- und Westafrika geworden, wo die äußere Gestaltung des Grabes den Mut oder den Reichtum des Besitzers kündigt. Den Ursprung des Steingrabes haben wir für Afrika sicher im Osthorn und vielleicht auch in Südafrika zu suchen.

1. ADAMS, P. ALF.: Lindi und sein Hinterland. REIMER. Berlin o. J. (1902).
2. ANDERSON: Lake Ngami (Hüttengrab).
3. AUDEBERT J.: Bei den Valavé auf Madagaskar. Glob. 1883, II, XLIV, 122—124, 198—201, 215—218, 265—268, 282—285, 295—298.
4. — Die wilden Völkerstämme Madagaskars. Jahrb. d. Ver. f. Erdk. Metz 1882, V, 119—129.
5. BARROW JOHN: Reisen in die innern Gegenden des südlichen Afrika. Biblioth. der neuesten Reisen. Bd. 5, 17.
6. BARBIÉ DE BOGAYE, M. V. A.: Ambassade Anglaise à Tanarivou. Bull. Soc. Géogr. 1862, sér. V, t. III, 165—176.
7. BÉRENGER FERAUD: Les peuplades de la Sénégambie (Hüttengrab).
8. Bergdamara: Die Bergdamara oder Klippkaffern. Glob. 1909, 2, XCVI, 170—174.
9. BESSON: Rites funéraires en usage chez les Betsiléos. L'Anthropologie 1894, V, 674—684.
10. BISSON, Comte de: Itinéraires chez les Bazen et de Kassala à Souakim. Bull. Soc. Géogr. 1868, sér. V, t. XVI, II, 6—14.
11. BORELLI JUL.: Ethiopie méridionale (Hüttengrab).
12. BREHM: Vierzehn Tage in Mensa. Glob. 1863, III, 167.
13. BRINCKER P. A.: Beobachtungen über die Deisdämonie der Eingebornen Deutsch-Südwestafrikas. Glob. 1890, 2, LVIII, 321—324.
14. BUCHNER MAX: Die BUCHNER'sche Expedition. Reise von Dondo nach Malange (Hüttengrab).
15. BUET CHARLES: Madagascar, la reine des îles africaines. Paris 1883.
16. BURCKHARD JOHN LEVIS: Travels in Nubia (Aussetzung).
17. BURTON ROB.: First footsteps in East Africa (Hockergrab).
18. CAPELLO H. and IVENS: From Benguela to the territory of Yacca (Hüttengrab).
19. CATAT: Reisen im nördlichen Madagaskar (Hüttengrab).
20. CHAVANNE, Dr. JOS.: Die Sahara (Hockergrab).
21. COIGNET F.: Excursion sur la côte Nord-est de l'île de Madagascar. Bull. Soc. Géogr., sér. V, t. XIV, 253—295, 334—383.
22. CZEKANOWSKY: Wissenschaftliche Ergebnisse (Hüttengrab).
23. DAPPER: Umständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
24. DECKEN VON DER: Reisen in Ostafrika (Hüttengrab).
25. DECLÉ LIONEL: Three years in savage Africa (Hüttengrab).
26. DEGRANDPRÉ: Reise nach der westlichen Küste von Afrika (Hüttengrab).
27. DESPLAGNES: Le plateau Central Nigérien (Hüttengrab).
28. — Une mission archéologique dans la vallée du Niger. La Géographie 1906, XIII, 81—90.
29. EMIN BEY: Ein Ausflug nach Lur am westlichen Ufer des Mwutan Nzige (Hüttengrab).
30. — Rundreise durch die Mudrie Rohl (Hüttengrab).
31. EMIN PASCHA: Sammlung von Reisebriefen (Hüttengrab).
32. FALLS: Siwah, die Oase des Sonnengottes. Mainz 1910.
33. FAUROT, Dr. L.: Notes sur les tumuli sur le territoire de l'Obock (Hüttengrab).
34. FELKIN F.: Uganda und der ägyptische Sudan (Hüttengrab).
35. FRANCOIS, H. v.: Nama und Damara (Kannibalismus).
36. FRITSCH, Dr. G.: Die Eingebornen Südafrikas (Hüttengrab).
37. FROBENIUS H.: Die Heiden neger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
38. FROBENIUS LEO: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
39. — Auf dem Wege nach Atlantis. Bericht über den Verlauf der zweiten Reiseperiode der I. A. F. K. in den Jahren 1908—1910. Herausgegeben von H. FROBENIUS. Charlottenburg o. J.
40. FÜLLEBORN, Dr. F.: Das deutsche Nyassa-Rovumagebiet (Hüttengrab).
41. GEYER: Durch Sand, Sumpf und Wald (Hüttengrab).
42. GIRONCOURT, G. DE: Mission en Afrique occidentale. De l'Adrar à Cameroun. La Géographie 1903, XXVIII, 295—307.
43. GÖTZEN, Graf v.: Durch Afrika von Ost nach West (Aussetzung).
44. GRANDIDIER: La mort et les funérailles à Madagascar. L'Anthropologie 1912, XXIII, 321—348.
45. GUICHARD CLAUDE: Funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs et d'autres nations, tant anciennes que modernes, décrites par Dr. GUICHARD des droites. Lyon 1548.

46. GUTMANN B.: Trauer- und Begräbnissitten der Wadschagga (Aussetzung).
- 46a. G. V.: L'Afrique (Hüttengrab).
47. HAHN THEOPH.: Die Buschmänner, ein Beitrag zur südafrikanischen Völkerkunde (Aussetzung).
48. — Die Namahottentotten (Aussetzung).
- 48a. — Die Ovaherero (Hüttengrab).
49. HARRIS: Gesandtschaftsreise nach Schoa und Aufenthalt in Südabessinien. Stuttgart-Tübingen 1845.
50. HARTMANN ROB.: Naturgeschichtlich-medizinische Skizze der Nilländer (Kannibalismus).
51. — Der Weltteil Afrika (Hockergrab).
52. HECQUARD: Voyages sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale (Hüttengrab).
53. HEUGLIN, TH. V.: Reise in das Gebiet des weißen Nil. Leipzig-Heidelberg 1869.
54. — Reise längs der Somaliküste im Jahre 1857. *Pet. Mitt.* 1860, VI, 418—437.
55. HILDEBRANDT: Ethnologische Notizen über die Wakamba (Aussetzung).
56. — Westmadagaskar. *Z. Ges. Erdk.* 1880, XV, 81—131.
57. HOFFMANN: Jahrbuch der Reisen (Aussetzung).
58. HOLLIS AL.: The Nandi (Hüttengrab).
59. JEDINA: Um Afrika. Wien-Pest-Leipzig 1877.
60. JOHNSTON H. H.: Der Kilimandjaro (Hockergrab).
61. — The Uganda Protectorate (Hüttengrab).
62. IRLE: Die Religion der Herero (Hüttengrab).
63. JOUSSEAUME, Dr.: Reflexions anthropologiques à propos des tumulus et silex taillés des Çomalis et Danakils (Aussetzung).
- 63a. ISAACS: Travels and adventures in eastern Africa (Aussetzung).
64. ISENBERG and KRAPP: Journals, detailing their proceeding in the Kingdom of Shoa and journeys in other parts of Abyssinia in the years 1839—1842. Seeley-Burnside-London 1843.
65. JULY ANT.: Funérailles, tombeaux et honneurs rendus aux morts à Madagascar (Hüttengrab).
66. JUNKER: Reisen in Afrika (Hüttengrab).
67. KATE A. V.: Reise in Abessinien im Jahre 1836. Stuttgart-Tübingen.
68. KNIGHT-BRUCE: Memories of Mashonaland (Hüttengrab).
69. KOLB PETER: Caput bonae spei hodiernum (Aussetzung).
70. KOLLMANN: Der Nordwesten unserer ostafrikanischen Kolonie (Hüttengrab).
- 70a. KRETSCHMER: Südafrikanische Skizzen. Leipzig 1833.
71. KURZE: Das Volk der Südsakalaven (Aussetzung).
72. LEJEUNE CH.: Les tombes. Le Congo. III. 1894, III, 4.
73. LE VAILLANT: Erste Reise in das Innere von Afrika (Aussetzung).
74. — Reise in das Innere von Afrika (Aussetzung).
75. LICHTENSTEIN H.: Reisen im südlichen Afrika (Hüttengrab).
76. MAC CONCEY: Tumuli und geschlagene Feuersteine bei den Somalis und Danakils. *Glob.* 1896, I, LXIX, 114.
- 76a. MAC MICHAEL: Notes on the Zaghawa and the people of Gebel Midob. *J. A. I.* 1912, XLII, N. S., XIII, 288—344.
77. Madagaskar, Zur Völkerkunde. *Glob.* 1876, 2, XXX, 39—42.
78. MENGES JOS.: Ausflug in das Somaliland. *Pet. Mitt.* 1884, XXX, 401—412.
79. MERKER: Die Massai (Hüttengrab).
80. MOHN: Das deutsche Tschadseegebiet (Hüttengrab).
81. MUNZINGER: Ostafrikanische Studien (Kannibalismus).
82. — Über Sitten und Recht der Bogos. Winterthur 1859.
83. NOIROT ERNST: A travers le Fouta Djallon et le Bambouc. Paris 1885.
84. Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée de Congo (Hüttengrab).
85. OVERBERGH, CYR. V.: Les Mayombe (Hüttengrab).
86. PARTRIDGE: Cross River natives (Hüttengrab).
- 86a. PARKER: On the people and Language of Madagascar. *J. A. I.* 1883, XII, 478—492.
87. PASSARGE SIEGF.: Südafrika, eine Landes-, Volks- und Wirtschaftskunde (Hockergrab).
88. — Die Buschmänner der Kalahari (Aussetzung).
89. PAULITSCHKE, Dr. Ph.: Ethnographie Nordostafrikas (Hüttengrab).

90. PAULITSCHKE, Dr. Ph.: Die Sudanländer (Hüttengrab).
91. — Beiträge zur Ethnographie und Anthropologie der Somal, Galla und Harari (Hockergrab).
92. — Reise nach Harar und in die nördlichen Gallaländer. Pet. Mitt. 1885, XXXI, 369—384, 460—474.
93. PETERMANN: Dr. VOGEL's Reise nach Zentralafrika. Pet. Mitt. 1855, I, 237—259.
94. PLAS, VAN DEN: Les Kuku (Hüttengrab).
95. PONCINS, EDM. DE: Voyage au Choa, explorations au Somal et chez les Danakils. Bull. Soc. Géogr. 1898, sér. VII, t. XIX, 432—488.
96. REVOIL G.: Die Medschertin Somali. Glob. 1880, 2, XXXVIII, 280—282.
97. RICHTER: Einige weitere Notizen über den Bezirk Bukoba (Hüttengrab).
98. ROHLES G.: Beiträge zur Geschichte und Geographie des Sudan. Leipzig 1855.
- 99a. SALT: Neue Reise nach Abessinien. 1815.
99. SALLÉ M.: Les funéraires chez les Betsileos. Bull. d. Mém. Soc. d'Anthrop. 1907, sér. V, t. VIII, 165—187.
- 99a. SCHINZ: Deutsch-Südwestafrika (Hüttengrab).
100. SCHULTZE LEONHARD: Aus Namaland und Kalahari (Hockergrab).
101. SCHULZ: Reise nach Madagaskar. Z. f. E. 1880, 185—193.
102. SCHWEINFURTH, Dr. G.: Im Herzen von Afrika (Hüttengrab).
103. — Völkerskizzen aus dem Bahr el Ghasal (Kannibalismus).
104. — Begräber. Z. f. E. 1899, 588—554.
105. SERPA PINTO: How I crossed Africa (Hüttengrab).
106. SEYFFERT: Totengebräuche und Todesvorstellungen bei den zentralafrikanischen Pygmäen, den Buschmännern und Holtentolten (Aussetzung).
107. SIBREE JAMES: The great african island, chapters of Madagascar (Hüttengrab).
108. SPARRMANN: Reise nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung (Aussetzung).
109. STOW: Native races of South Africa (Kannibalismus).
110. THOMAS HR.: Der Matebelestamm im Innern von Südafrika (Aussetzung).
111. TYERMAN and BENNET: Journal of voyages and travels to visit their various stations in the South-Sea Islands, China, India, &c. London 1831.
112. VIG L.: Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Madagassen. Mitt. d. geogr. Ges. Jena 1909, XXVII, 128—139.
113. WEISS: Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrika (Hüttengrab).
114. WOHLRAB: Das Recht der Schambala (Aussetzung).

(Schluß folgt.)



Akkader und Südaraber als ältere Semitenschichte.

Von Dr. V. CHRISTIAN, Wien.

Die heute ziemlich allgemein als richtig anerkannte Gliederung der semitischen Sprachen, wie sie etwa BROCKELMANN in seinem Grundriß einer vergleichenden semitischen Grammatik, Band I, § 8, vertritt, fußt im wesentlichen auf den Arbeiten HOMMEL's (Aufsätze und Abhandlungen I, S. 92f., erschienen 1891, aber zum Teil auf einem Aufsatz aus dem Jahre 1885 zurückgehend) und NÖLDEKE's „Die semitischen Sprachen“ (1. Aufl. 1887, 2. Aufl. 1899). Beide fassen das Nordarabische mit den südsemitischen Sprachen zu einer engeren Gruppe zusammen, die NÖLDEKE „südsemitisch“ nennt, und der er als „nordsemitisch“ Kana'anäisch, Aramäisch, Assyrisch-Babylonisch gegenüberstellt, wobei er letzterem eine gewisse Sonderstellung einräumt (a. a. O., S. 19). Noch weiter geht HOMMEL (a. a. O., S. 96); er gliedert wie folgt:

Ursemitisch I.	
Syro-Phöniko-Arabisch (Ursemitisch II., Westsemitisch)	Babylonisch-Assyrisch (Ostsemitisch)

Innerhalb des Westsemitischen wird weiter besonders auf Grund des Wortschatzes eine engere Beziehung zwischen Arabischen und Aramäischen festgestellt (a. a. O., S. 109f.). BROCKELMANN's Einteilung ist folgende: Ostsemitisch-Westsemitisch, ersteres dem Assyrisch-Babylonischen entsprechend, letzteres in Nordwestsemitisch (Kana'anäisch-Aramäisch) und Südwestsemitisch (Arabisch-Abessynisch) gegliedert.

Welche Gründe wurden nun für diese Einteilung der semitischen Sprachen bisher geltend gemacht?

HOMMEL baut seine Aufstellung im wesentlichen auf zwei Argumenten auf. Erstens soll das Akkadische, wie wir in der Folge die Sprache Mesopotamiens im Anschluß an die einheimische Bezeichnung der ältesten Semitenschichte statt Babylonisch-Assyrisch nennen wollen, für gewisse Kulturgüter, wie Wein, Feige, Ölbaum, Dattel, Kamel etc. andere Worte als das Westsemitische besitzen. Die Annahme, daß die Akkader diese Ausdrücke einmal besessen, aber bei ihrer Einwanderung in Mesopotamien verloren hätten, lehnt HOMMEL ab¹. Er hält es vielmehr „für den linguistischen, geographischen und kulturgeschichtlichen Verhältnissen entsprechend“ anzunehmen, daß die Westsemiten diese Worte erst ausprägten, als die Akkader sich bereits losgelöst hatten (a. a. O., S. 94). Zweitens: Das Akkadische stellt sich durch die Betonung seines Perfekturns (*qatil*, *qatlat*, *qatlāta*, *qatlāku* usw.) im schroffsten Gegensatz zu dem westsemitischen Schema *qatāla*, *qatalat*, *qatalta*, *qatalti*, *qatalku*, *qatālā*, *qatālā*, *qatalunā*, *qataltinā*, *qatalnā*.

Wir wollen nun HOMMEL's Gründe auf ihre Stichhaltigkeit hin prüfen. HOMMEL selbst kommt im Verlaufe seiner genannten Untersuchung dazu, die

¹ *Īnu* („Wein“) und *tittu* („Feige“) läßt HOMMEL, a. a. O., S. 102, nur als westsemitische Entlehnung im Akkadischen gelten.

westsemitischen Ausdrücke für Öl, Feige und Wein seien mit mehr oder minder Sicherheit als kleinasiatische Lehnwörter zu betrachten, deren Herübernahme in die Zeit reicht, da die Westsemiten noch eine ungetrennte Einheit bildeten. Dieser Schluß ist aber nicht zwingend. Besaßen nämlich die Ursemiten Wein, Feige, Ölbaum u. dgl. noch nicht, so geht aus dem dargelegten Sachverhalt höchstens hervor, daß die Akkader diese Kulturgüter auf anderem Wege als die übrigen Semiten erhielten, die jedoch wegen der gemeinsamen Ausdrücke dieser Begriffe zur Zeit der Übernahme durchaus keine Einheit mehr gebildet haben müssen; denn Kulturgüter können samt ihrer Bezeichnung auch von Volk zu Volk wandern. Aber auch die Annahme, daß die Akkader einst dieselben Ausdrücke für die erwähnten Pflanzen u. dgl. gehabt, aber sie zugunsten der im Lande vorhandenen aufgegeben hätten, ist durchaus nicht so unmöglich, wie HOMMEL meint. Es mag höchstens zweifelhaft erscheinen, ob die Akkader zur Zeit ihrer Einwanderung in Mesopotamien schon so fortgeschrittene Ackerbauer waren; als Beduinen dürfen wir sie uns wohl ebenso wenig wie etwa die alten Südaraber vorstellen, vielmehr weist schon das gleiche Vorkommen des Saatpfluges im alten Mesopotamien und im heutigen Südarabien (GROHMANN, Forsch.-Inst. f. Osten und Orient, Ber. II, S. 45) auf alte kulturelle Zusammenhänge hin.

Wir wenden uns nun der von HOMMEL an zweiter Stelle vorgebrachten Begründung, der verschiedenartigen Betonung des Perfekts, zu. MEINHOF hat in seinem Werke „Die Sprachen der Hamiten“ (S. 156) gezeigt, wie die semitischen Perfektaffixe fast lückenlos mit den Endungen des Perfekts der schwachen Verba im Bedaue übereinstimmen. Auch der Ursprung dieser Affixe tritt im Bedaue klar zutage; sie sind aus dem mit Präfix und Suffix konjugierten Hilfszeitwort entstanden und treten bindevokallös an den Stamm heran. Nicht ganz so im Westsemitischen, das die 3. Pers. Sg. f. mit Bindevokal bildet (*qatalat*), im Gegensatz zum Akkadischen, das sich durchwegs der Bindevokale bedient (*kašdat*, *kašdāta*, *kašdāti*, *kašdāku* usw.). Aber auch das Westsemitische ist durchaus nicht so einheitlich, wie HOMMEL's Schema vermuten ließe, denn die 1. Pers. Sg. im Syrischen (*qetlet*) steht dem Akkadischen (*kaštāku*) gewiß sehr nahe, und auch syrisch-arabisches *fiḥimit* dürfte wohl hier einzureihen sein. Wir sehen, die verschiedene Anfügung der Affixe an den Verbalstamm mit oder ohne Bindevokal und die daraus hervorgehende Umlagerung des Tones eignet sich nicht, zu einem durchgreifenden Unterscheidungsmerkmal gestempelt zu werden, da die Unterschiede nur gradueller Natur sind, indem der im Arabischen und Äthiopischen in der 3. Pers. Sg. f. vorliegende Bindevokal¹ sich im Wege der Analogiebildung auch in den übrigen Personen einzubürgern begann, so daß wir einen stufenweisen Übergang vom Arabischen über das Syrische zum Akkadischen feststellen können.

Anders, wie erwähnt, gruppiert NOLDEKE das Material; er faßt Arabisch und Abessinisch als nächstverwandt zu einer Gruppe zusammen, die er als

¹ Über die Herkunft des Bindevokals sei vermutungsweise auf die Endung der 3. Pers. Sg. m. hingewiesen, die, im Bedaue -*ya* lautend, über -*a* scheinbar die semitische Endung -*a* ergab; an den so erweiterten Verbalstamm *qatala* trat dann erst die feminine Endung der 3. Pers. Sg., dann auch die anderen Personen (2. Pers. Sg. und Pl. etc.) heran.

südsemitisch den anderen, nordsemitischen Sprachen gegenüberstellt; als Hauptgrund für die Zusammengehörigkeit der südsemitischen Sprachen führt er die sogenannten gebrochenen Plurale an, die den übrigen semitischen Sprachen bis auf Reste fehlen. Dagegen findet sich der Intensivstamm, bzw. der Reflexiv-intensivstamm mit gedehntem Vokal vor dem zweiten Wurzelbuchstaben, die NÖLDEKE und auch BROCKELMANN (Grundriß I, § 257, *D*) für eine charakteristische Erscheinung der arabischen und der südsemitischen Sprachen halten, im Nordsemitischen nicht nur in Resten im Hebräischen (BROCKELMANN, a. a. O., *D*, *d*), sondern auch sehr häufig im Akkadischen, wo die Präterita *ukešid* und *uktešid* neben Präsens *ukaššid* und *uktaššid* (DELITZSCH, Assy. Grammatik, 2. Aufl., S. 134, *b*) kaum eine andere Deutung zulassen. Beachtenswert ist, daß auch hier eine Form des Steigerungsstammes und eine Form des Intensivstammes sich komplementär verhalten, ähnlich wie im Äthiopischen neben *yeqattel*, dem als Subjunktiv gebrauchten Imperfektum des zweiten Stammes, als Indikativ gewöhnlich das Imperfektum des dritten Stammes, *yeqêtel*, Verwendung findet¹.

Auf das dritte unterscheidende Merkmal, das NÖLDEKE anführt, die *a*-Vokalisation des Kausativums im Arabischen und Äthiopischen gegenüber den *i*-Formen, z. B. im Hebräischen, darf bei dem schwankenden Charakter der Vokale in den semitischen Sprachen wohl kein Gewicht gelegt werden; wenigstens nimmt auch KÖNIG (Z. D. M. G. 1911, S. 716) gegen eine Trennung von arab. *ʾaqtala* und hebr. *hiqtil* entschieden Stellung. Gegenüber den genannten gemeinsamen Merkmalen des Arabischen mit dem Äthiopischen betont auch NÖLDEKE das Vorhandensein trennender Momente. So steht das Äthiopische in seinen Zischlauten dem Akkadischen und Hebräischen näher, indem es die spaltförmige Zungenstellung in der Aussprache von *ḏ*, *t*, *z*, *ṭ* durch die rillenförmige (*z*, *š*, *ṣ*; BROCKELMANN, a. a. O., I, § 46, *o*, *a*) ersetzt. Das Minäisch-Sabäische, Mehri etc. stimmen hier allerdings mit dem Arabischen überein. Dieser teilweisen Ähnlichkeit einer der südsemitischen Sprachen mit nordsemitischen treten aber noch andere gemeinsame Züge zur Seite. Schon NÖLDEKE (a. a. O., S. 15; siehe auch BROCKELMANN, a. a. O., I, § 104, *f*, *ε*) weist darauf hin, daß im Sabäischen das Personalpronomen der 3. Person ebenso wie im Äthiopischen, Phönizischen und Akkadischen durch *t* erweitert wird, und in der Tat entspricht äth. **hū'ātu*, **hī'ālī* (BROCKELMANN, a. a. O., ζ) vollständig akk. *šū'atū*, *šī'atī* (a. a. O., x), da *h* lautgesetzlich aus *š* entstanden ist (siehe dazu schon HOMMEL, Südar. Chrestom. 13, der dazu noch altägypt. *šwt* vergleicht). Dazu kommt noch, daß das Personalpronomen der 3. Pers. Sg. und Pl. im Minäischen (mit *s*) lautlich der akkadischen Form (mit *š*) entspricht und daß auch im Mehri sich wenigstens in der 3. Pers. Sg. und Pl. *f*. das *s* gegenüber dem *h* der übrigen semitischen Sprachen erhalten hat. Auch in der 1. Pers. Sg. des Perfekts zeigt sich große Ähnlichkeit in der Endung; es entspricht akk. *-ku* sab. *-ku* (HOMMEL, a. a. O., S. 31), äth. *-ku*, mehri *-k* gegenüber *-tu* in den anderen semitischen Sprachen²: Auch das für das Akka-

¹ PRÄTORIUS, Äthiop. Grammatik, § 41.

² Im Äthiopischen, Mehri etc. drang *-k* auch in die 2. Pers. Sg. und Pl. ein; den übrigen semitischen Sprachen ist, wie gesagt, *-k* als Bestandteil der Perfektendung der 1. Pers. Sg. und

dische so charakteristische Zahlwort *istēn* „eins“ findet sich nach BROCKELMANN (a. a. O., I, § 249, a, a) auch im Südarabischen (im Hebräischen bekanntlich in der Zahl 11, *ʾaštē-ʾāsār*, enthalten). Schließlich bildet auch die sabäische indeterminierende Mimation (a. a. O., S. 246, c) eine Parallele zur altakkadischen Endung *-m* der Nomina.

Auch bezüglich des Wortschatzes war es NÖLDEKE (a. a. O., S. 16) nicht entgangen, daß gerade das Äthiopische mancherlei Beziehungen zum Hebräischen und, wie wir hinzufügen dürfen, zum Akkadischen besitze. Einen ähnlichen Tatbestand haben für eine andere südsemitische Sprache, das Mehri, neuerdings auch BITTNER's Untersuchungen (BITTNER, Studien zur Laut- und Formenlehre des Mehri, I—V) zutage gefördert. Ohne mich auf Einzelheiten einzulassen, möchte ich hier nur jenen Teil des Wortschatzes herausgreifen, der gewöhnlich zu den ältesten Bestandteilen einer Sprache zählt, nämlich die Pronomina und die einfachen Präpositionen. So bildet, wie schon erwähnt, das Mehri die 3. Pers. f. des Personalpronomens in Ein- und Mehrzahl noch mit ursprünglichem *s* (Sg. *si*, Pl. *sen*) entsprechend akk. *š*, min. *š*; die Übereinstimmung in der pronominalen Endung der 1. Pers. Sg. des Perfekts wurde gleichfalls bereits erwähnt. An Präpositionen seien genannt: Mehri *he* „hin . . zu“ (BITTNER, a. a. O., IV, S. 5), das ich akk. *ana* „zu“ gleichsetze; *hen(e)* „bei“ (a. a. O., S. 18), das nur mit Suffixpronomen verwendet wird und akk. *ina* „in“ entspricht; aus dem Äthiopischen sind vielleicht *ʾen-* in Ausdrücken wie *ʾenza* „indem“, *ʾenbala* „ohne“ (BROCKELMANN, a. a. O., I, § 252, b, γ) und *ʾem* in *ʾemdehrazē* „nachher“ und ähnlichen (a. a. O., II, § 265, a, β, wo *ʾem* als *min* gefaßt) heranzuziehen. Weiters mehri *še-* „mit“ (nur mit Suffixpronomen verbunden; BITTNER, a. a. O., IV, S. 8), das, wie meines Wissens zuerst TORCZYNER (W. Z. K. M.) ausführte¹, ass. *ištu* „aus“ entspricht, das nach YLVISAKER (Grammatik S. 54), wahrscheinlich *issu* ausgesprochen wurde und mit dem wohl auch ass. *issi* „mit“ identisch ist (zu mehri *š* = ass. *š* > *ss* [bab. *lš*], vergleiche man das Kausativreflexivum, das im Mehri mit *š*, im Assyrischen mit *ss* gebildet wird; siehe auch BITTNER, a. a. O., II, S. 51; YLVISAKER, a. a. O., S. 9); im Äthiopischen entspricht unserer Präposition *westa* „in“. Schließlich sei noch als auffallende Übereinstimmung Mehri *ṭir* „auf, über“ = akk. *šir* „auf, über, gegen“ (BITTNER, a. a. O., IV, S. 12) erwähnt.

Die weitestgehende Parallele zeigt jedoch das Südsemitische im engeren Sinne, also unter Ausschluß des Arabischen, mit dem Akkadischen im Verbum. Sowohl das Akkadische wie das Äthiopische besitzen neben dem Perfektum noch zwei Tempora, eine Form *iqtul* (*yeqtel*) = akkadisches Präteritum, äthiopischer Indikativ, und eine Form *iqattal* (*yeqatel*) = akkadisches Präsens, äthiopischer Subjunktiv. Auch das Mehri kennt wenigstens im Transitivity diese zwei Formen als *yiqṭel* und *yiqōtel* (BITTNER, a. a. O., II, S. 14), die ähnlich wie im Äthiopischen zur Bezeichnung des Indikativ bzw. Subjunktiv dienen. Ob auch das Minäisch-Sabäische diese beiden Formen unterschied,

2. Pers. Sg. und Pl. fremd. Wenn *k* in altarabischen Dialekten vorkommt (BROCKELMANN, a. a. O., I, § 262, c), so zeigt das nur, daß dort ältere, dem Klassisch-arabischen fremde Schichten sprachlich noch wirksam sind.

¹ Die Stelle ist mir augenblicklich nicht mehr gegenwärtig.

ist bei der vokallosen Überlieferung dieser Sprachen schwer zu sagen; HOMMEL glaubt jedoch in seiner Chrestomathie, § 20, diese Frage bejahen zu dürfen.

Es wäre verwunderlich, wenn diese auffallende Übereinstimmung des Akkadischen mit dem Äthiopischen und dessen Verwandten nicht schon erkannt worden wäre. Und in der Tat hat auch Haupt (J. R. A. S., X, S. 244f.) die akkadischen Formen mit den entsprechenden äthiopischen zusammengestellt. Doch wurde diese Erkenntnis erst von BARTH und ihm folgend von BROCKELMANN, H. BAUER und TORCZYNER wieder zurückgedrängt. Diese stellten nämlich den Satz auf, dem westsemitischen Perfektum entspreche nicht der akkadische Permansiv, sondern die Form *iqatal*, indem im Akkadischen aus der Suffixform eine Präfixform geworden sei; das akkadische Permansiv sei eine spätere Neubildung. KÖNIG hat in Z. D. M. G. 65 (1911), S. 722f. mit guten Gründen diese Theorie abgelehnt, so daß ich mich hier begnügen kann, auf ihn zu verweisen. War so nach Meinung von BARTH u. a. die akkadische Form *iqattal* erklärt, so blieb noch das Nebeneinander des äth. *yeqatel* neben *yeqtel* zu deuten. Das geschah in der Weise, daß man *yeqatel* aus *yeqtel* sich dadurch entstanden dachte, daß ein in die Doppelkonsonanz eingeschobener Sproßvokal den Ton erhalten hätte, wofür BROCKELMANN, der a. a. O., I, § 259, c, α, diese Anschauung vertritt, auch mehrere Belege hauptsächlich aus arabischen Dialekten anführt. Aber auch diese Erklärung ist nicht haltbar, da sich aus verwandten Hamitensprachen, wie Bedauye und Somali, der Beweis erbringen läßt, das *yeqatel* (*iqattal*) gleichberechtigt als eigene Form neben *yeqtel* (*iqtul*) zu stellen ist.

Wie manche Hamitensprachen, so unterscheidet auch das Bedauye und Somali „starke“ und „schwache“ Verba, die ihre beiden Tempora, die wir Präsens und Perfekt, bzw. Fiens und Faktum nennen wollen, durch verschiedene Präfixe bzw. Suffixe bilden, wobei die starken Verba außerdem noch die beiden Formen durch Ablaut differenzieren. So lautet z. B. das Perfektum des starken Verbums im Bedauye (MEINHOF, Spr. d. Ham., S. 150): 1. Pers. Sg. *a-gid* „ich habe niedergeworfen“, 2. Pers. m. *ti-gid-a*, f. *ti-gid-i*, 3. Pers. m. *i-gid*, f. *ti-gid* usf., also, wie schon MEINHOF (a. a. O., S. 138), im Anschluß an REINISCH (Bedauyesprache) betont, in seinen Präfixen und Endungen vollständig an das semitische, besonders hebräische Imperfektum erinnernd. Das Präsens dazu wird nach MEINHOF (S. 153) gebildet, indem das Personalpräfix mit dem Hilfszeitwort *ni* vor ein vom Verbum gebildetes Nomen agentis auf *-i* tritt, das gewöhnlich jedoch abfiel, wofür der Vokal des Stammes gedehnt wurde; also *a-n-dīr* „ich töte“ oder von einem dreiradikaligen Verbum wie *ketib* „schreiben“, *a-kantib* „ich schreibe“, indem bei diesen das *n* in die Grundform eintritt; in der 2. und 3. Pers. Sg. fallen jedoch die Personalpräfixe ab. Im Plural tritt eine andere Bildung ein, mit *e* im Präfix ohne Hilfszeitwort und mit einfachem Perfektstamm, z. B. *nē-dir* „wir töten“, *tē-dir-na* „ihr tötet“, *ē-dir-na* „sie töten“.

Diesem mit Präfixen gebildeten Präsens und Perfekt des starken Verbums stehen nun die mit Suffixen gebildeten Tempora des schwachen Verbums gegenüber, die an den unveränderlichen Stamm, der als Nomen anzusehen ist, Hilfszeitwörter anhängen, die konjugiert werden (MEINHOF, a. a. O., S. 156). So

lauten Präsens und Perfektum von *dūr* „besuchen“: 1. Pers. Sg. *dūr-ani* „ich besuche“, 2. Pers. m. *dār-teniya* (*dūr-tēy-a*), f. *dār-tent* (*dūr-tēy*), 3. Pers. m. *dār-ini*, f. *dār-tini* usf. Perfektum: 1. Pers. Sg. *dār-an* (*dār-ā*), 2. Pers. m. *dūr-ta*, f. *dūr-tay*, 3. Pers. m. *dūr-ya*, f. *dār-ta* etc., also im Perfektum durchwegs mit Endungen, deren auffallende Ähnlichkeit mit den arabischen Perfekt-suffixen MEINHOF, a. a. O., hervorhebt.

Wir wollen somit als vorläufiges Ergebnis der Betrachtung des Bedaue-Verbums festhalten, daß das Perfektum des starken Verbums zum semitischen Imperfektum, das Perfektum des schwachen Verbums zum semitischen Perfektum unverkennbare Beziehungen aufweist, und wenden uns der Tempusbildung im Somali zu. Auch dieses kennt für das starke und für das schwache Verbum verschiedene Bildungsarten, eine im wesentlichen präfigierende Form nach Art des semitischen Imperfektums für das starke Verbum und eine reine Suffixform nach Art des semitischen Perfektums für das schwache Verbum, wobei die Zeiten, Präsens und Perfektum, durch verschiedene Suffixvokale zum Ausdruck kommen (MEINHOF, a. a. O., S. 179—182). Die starken Verba in Somali sind selten; als Beispiel diene Präsens 1. Pers. Sg. *i-mād-a* „ich komme“, 2. Pers. *ti-mād-a*, 3. Pers. m. *yi-mād-a*, f. *ti-mād-a* usf., wobei *-a* das Präsenszeichen ist. Das Perfektum wird durch *-i* charakterisiert, das aber fast überall geschwunden und nur aus der Veränderung des Stammvokals zu erschließen ist (a. a. O., S. 180); also: 1. Pers. Sg. *i-mid* „ich kam“, 2. Pers. *ti-mid*, 3. Pers. m. *yi-mid*, f. *ti-mid* usf.

Weitaus die Mehrzahl der Verba wird im Somali schwach, mit unverändertem Stammvokal gebildet. Beispiel: Präsens 1. Pers. Sg. *jab-a* „ich breche“, 2. Pers. *jab-t-a*, 3. Pers. m. *jab-a*, f. *jab-t-a* usf. Perfektum 1. Pers. Sg. *jab-ey* „ich brach“, 2. Pers. *jab-t-ey*, 3. Pers. m. *jab-ey*, f. *jab-t-ey* usf.; auch hier kennzeichnet *-a* das Präsens, *-i* das Perfektum.

Bedaue und Somali kennen also zwei Arten der Verbalkonjugation, eine im wesentlichen durch Präfixe und eine durch Suffixe gebildete. Treten vokalische Tempuszeichen an diese Formen, so können sie im ersteren Falle, da unmittelbar an den Stamm angefügt, auf den Vokal des Stammes einwirken, d. h. sie rufen ablautartige Erscheinungen hervor. Der Unterschied zwischen starkem und schwachem Verbum ist daher das spätere, das frühere ist der Unterschied zwischen Präfix- und Suffixkonjugation, entsprechend den beiden Möglichkeiten der Stellung von Subjekt und Prädikat, S. P. oder P. S.; jede der beiden Konjugationsarten hatte ihr Präsens und ihr Perfektum. Auf das Semitische übertragen, heißt das: *yaqtul* und *qatala* sind zwei auseinanderzuhaltende Typen, die Reste einer ursprünglich volleren Konjugation, deren jede Präsens und Perfektum kannte, und die, nachdem von jeder ein Teil abgestorben war, ergänzend zueinander traten. Ein Überbleibsel dieser ehemaligen Vierheit¹, Präfixpräsens und -perfekt, Suffixpräsens und -perfekt, liegt in akk. *iqattal*, äth. *yeqatel* vor, die dem Präsens der Präfixkonjugation entsprechen, wogegen *iqtul* (*yeqtel*, *yaqtul* etc.) dem Perfektum der Präfixkonjugation

¹ Nach REINISCH, Bedauesprache, IV, S. 18, kann im Bedaue theoretisch jedes Verbum stark und schwach konjugiert werden. In Wirklichkeit hat aber die Mehrzahl der Verba die starke Flexion eingeübt.

gleichzustellen sind, deren Ablaut ursprünglichen Tempussuffixen seine Entstehung verdankt. Auch formell scheint mir das Bedaue die Erklärung für die Form *iqatal* zu bieten¹, die häufig als *iqattal* auftritt (BROCKELMANN, a. a. O., I, § 261, c), dessen geschärften mittleren Radikal man gewöhnlich durch den Ton erklärt (DELITZSCH, Ass. Gr., 2. Aufl., S. 65); die Verba mit anlautendem *n* hätten diese Doppelkonsonanz gerne nasal aufgelöst (*inaṣṣar* für *inašṣar*, *inambi* für *inabbi* usf.; a. a. O., S. 138), bei anlautendem Guttural, *w* oder *y* ist die Verdopplung des mittleren Radikals geradezu Regel (a. a. O., S. 142, 153). Das scheint mir wohl dafür zu sprechen, daß *iqattal* das Ursprüngliche sei und *iqatal* dazu nur eine defektive Schreibung darstellt. Dann erinnern aber Formen, wie *inaṣṣar*, *inambi* derartig an Bedaue *a-kantib*, daß wir zu dem Schlusse gedrängt werden, auch im Akkadischen sei die Schärfung des zweiten Radikals aus der Assimilation eines eingeschobenen *n* an den zweiten Radikal entstanden; *inaṣṣar* ist also älter als *inašṣar* und für *iqattal* müssen wir eine Grundform **iqantal* ansetzen, wobei im ersteren Falle das eingeschobene *n* sich wohl durch die Nachbarschaft des anlautenden Nasals erhielt. Das Akkadische hat somit in seiner Präsens-Präteritalform *iqatal-iqtul* noch die in Hamitensprachen gebräuchliche Präfixkonjugation nicht nur der Form, sondern auch der Bedeutung nach fast unverändert erhalten, während die abessinischen und Mahrasprachen diese beiden Formen einem Funktionswechsel unterworfen; bei ihnen wurde das Präsens zum Indikativ, das Perfektum zum Subjunktiv.

Fassen wir zusammen: Das Akkadische, Äthiopische, zum Teil das Mehri und vielleicht auch das Minäisch-Sabäische besitzen die volle Präfixkonjugation mit Präsens und Perfektum, wenn auch zum Teil in anderer Funktion. Die übrigen semitischen Sprachen haben diese Präsensform *yiqtatal* bis auf die schon oben erwähnten dialektischen Überbleibsel eingebüßt und ihre Funktion ging auf das Perfektum *yaqtul* über, das nun als Präsens der als Perfektum gebrauchten Suffixform gegenübertrat, die ihrerseits wieder ihr Suffixpräsens verloren hatte. Daß die semitischen Sprachen in diesem Vorgang nicht vereinsamt dastehen, zeigt das Schilḥ, das auch sonst manche Ähnlichkeiten, besonders mit der nordsemitischen Sprachgruppe, aufweist; denn im Schilḥ, das gleichfalls „starke“ und „schwache“ Verba unterscheidet (STUMME, Handbuch des Schilḥischen, nennt sie „starre“ und „verändernde“ Verba), fallen die „Fiens“ und „Faktum“ genannten, durch Suffixe gebildeten Zeiten beim schwachen Verbum in eins zusammen, wogegen das starke, Präfixformen bildende Verbum seine Tempora noch durch die Ablautung des Stammvokales unterscheidet (MEINHOF, a. a. O., S. 114f.). Die Verhältnisse im Schilḥ sind allerdings noch dadurch undurchsichtiger geworden, daß sich außerdem Suffix- und Präfixkonjugation vermengten, so daß schwache und starke Verba jetzt die gleichen Pronominalpräfixe und -suffixe annehmen. Also z. B. von dem schwachen Verbum *fis* „schweigen“ 1. Pers. Sg. wohl *fts-er*, 3. Pers. Pl. m.

¹ Nachträglich sehe ich, daß schon REINISCH, a. a. O., III, S. 57, Präsens und Präteritum des Assyrischen den beiden Tempora des starken Verbums im Bedaue gleichsetzt, ohne daraus allerdings irgendwelche Folgerung bezüglich des Verhältnisses der Präfix- und Suffixform im Semitischen zueinander zu ziehen.

fls-ən, f. *fls-ən-t*, aber 2. Pers. Sg. *t-fls-t*, 3. Pers. Sg. m. *i-fls*, f. *t-fls* usf.; ebenso beim starken Verbum (*rer* „zurückgeben“) regelmäßig Präsens 2. Pers. Sg. *t-rer-t*, 3. Pers. Sg. m. *i-rer*, f. *t-rer* usf., aber 1. Pers. Sg. *rér-ar*, 3. Pers. Pl. m. *rer-n*, f. *rer-n-t*. Jedenfalls zeigt uns das Schilh in seinem schwachen Verbum, das ehemals gewiß reine Suffixkonjugation besaß und bei dem jetzt Fiens und Faktum in Eins zusammengefloßen sind, den Weg, den vermutlich die Entwicklung in den semitischen Sprachen nahm; auch da dürften bei der Suffixform Präsens und Perfektum, die ehemals wohl durch verschiedene Tempusendungen getrennt waren, formell zusammengefallen sein, nachdem die unterscheidenden Suffixe geschwunden waren (vgl. MEINHOF, a. a. O., S. 114, Anm. 1). Dagegen gibt uns die Unterscheidung von Fiens und Faktum bei den (ursprünglich mit Präfixen gebildeten) starken Verben durch verschiedene Vokalisation des Stammes vielleicht den Anhaltspunkt zum Verständnis der semitischen Imperfekte *yaqtul*, *yaqtīl*, *yaqtal*, deren verschiedenen Vokal der heutige Sprachgebrauch als Zeichen transitiver bzw. intransitiver Bedeutung auffaßt, der aber ursprünglich verschiedene Tempora wie Fiens und Faktum zum Ausdruck gebracht haben dürfte, sowie etwa das akkadische Perfektum (Permansiv, Faktum) den Prozeß einer Handlung als abgeschlossen und fertig vorliegend bezeichnet (UNGNAD, Z. A. 31, S. 277), wobei ihm in der Regel passive oder intransitive Bedeutung eignet (a. a. O., S. 281¹).

Auch in der Bildung der sogenannten Verbalstämme zeigen das Akkadische, Äthiopische und Mehri Ähnlichkeiten, indem diese Sprachen eine ungeheure Mannigfaltigkeit in der Kombinierung der Verbalstämme (Kausativum, *t*- und *n*-Reflexivum etc.) besitzen (siehe BROCKELMANN, a. a. O., I, § 257, K; BITTNER, a. a. O., II, S. 33), worin sich der ursprünglichere Zustand des Hamitischen (vgl. z. B. MEINHOF, a. a. O., S. 149) widerspiegelt. Also diese Mannigfaltigkeit der Ausdrucksform stellt keine Überwucherung „eines im Altarabischen und Aramäischen rein erhaltenen Systems der Verbalstämme“ dar, wie BROCKELMANN (a. a. O.) meint, sondern im Gegenteil zeigen die letztgenannten Sprachen gegenüber dem Akkadischen und Südsemitischen in der Bildung der Verbalstämme einen Verarmungsprozeß.

Diesen Ähnlichkeiten lexikalischer und grammatikalischer Natur, die das Akkadische mit dem Minäisch-Sabäischen, Abessinischen, Mehri etc. verknüpft, tritt eine grammatische Verschiedenheit gegenüber, die die letztgenannten Sprachen näher an das Nordarabische rückt; es sind dies die schon erwähnten gebrochenen Plurale, wobei vorweg schon gesagt sei, daß z. B. HOMMEL in seinen Abh. I, S. 108, die Gemeinsamkeit der inneren Plurale nicht als ausreichenden Grund zur Trennung in Nord- und Südsemitisch gelten läßt. Ohne vorerst die Frage aufzuwerfen, ob diese Art, durch Veränderung des Vokalbestandes die Mehrzahl zum Ausdruck zu bringen, nicht vielleicht erst später aus dem Nordarabischen in das Minäisch-Sabäische, Abessinische, Mehri etc. Eingang fand, scheint es mir nötig, uns das Wesen der inneren Plurale klar-

¹ Trifft diese Annahme zu, so entstand also die Vokalisation intransitiver bzw. passiver Verba im Faktum der Präfixkonjugation, von wo sie dann ins Faktum der Suffixformen einwand. Auch die Formen *iqattul* und *iqattīl* neben *iqattal* (DELITZSCH, Ass. Gr., 2. Aufl., S. 118, 122) würden dann ihren Ablaut erst aus ihrem zugehörigen Faktum erhalten haben.

zumachen, um feststellen zu können, inwieweit vielleicht diese Pluralbildung nicht nur äußerlich, sondern auch inhaltlich sich von der äußeren Pluralbildung unterscheidet. Im allgemeinen können wir zwei Typen der Mehrzahlbildung feststellen: A. Plurale durch Verdopplung, B. Kollektivplurale. Zu letzteren zählen die äußeren Plurale ausnahmslos¹. Die inneren verteilen sich auf beide Formen. Lehrreich hierfür ist, was MEINHOF, a. a. O., S. 13f., über jene Art von hamitischen Pluralen ausführt, die in ihrer Form an die inneren Plurale des Semitischen erinnern. Es sind teils durch vollkommene oder unvollkommene Verdopplung gebildete Formen, in denen durch ungleiche Betonung der verdoppelten Bestandteile ablautähnliche Abwandlungen des Stammvokales eintreten, teils sind sie durch Kollektivsuffixe und -präfixe gebildet, die den Stammvokal ablauten, im übrigen aber später oft schwanden. Da auch das Akkadische, Kana'anäische und Aramäische neben dem äußeren Kollektivplural den durch Verdopplung gebildeten kennen (vgl. z. B. BROCKELMANN, a. a. O., I, § 240, b), so ergibt sich zwischen diesen semitischen Sprachen und denen, bei denen der gebrochene Plural vorherrscht, kein Wesens-, sondern nur ein Formunterschied, der darin besteht, daß die südsemitischen Sprachen diese beiden Arten von Plural noch durch Ablaut verändern. Überdies besitzen sowohl das Hebräische wie das Aramäische noch deutliche Spuren ehemaliger innerer Plurale, die jedoch insgesamt in die äußere Pluralbildung eingeordnet wurden (BROCKELMANN, a. a. O., I, § 228, c, d; § 229, B, c, d); auch die unten in der Anmerkung erwähnten, durch unvollkommene Verdopplung gebildeten akkadischen Plurale² dürften wohl als Ansatz zur inneren Pluralbildung zu werten sein. Wenn daher das Minäisch-Sabäische, Abessinische etc. die gebrochenen Plurale als herrschende Mehrzahlbildung kennt, so kann hier die Weiterbildung einer Form vorliegen, deren Ansätze schon das Akkadische, Kana'anäische und Aramäische besaß und die später unter dem Einflusse des Arabischen, wo sie entschieden die Oberhand gewonnen hatte, die äußere Bildung zurückdrängte. Jedenfalls kann der ganzen Sachlage nach die Ähnlichkeit der genannten südsemitischen Sprachen mit dem (Nord-)Arabischen auf eine spätere Beeinflussung durch das letztere zurückgehen, eine Erklärung, die für die lexikalischen und grammatischen Beziehungen zum Akkadischen versagt; hier kann nur alte Verwandtschaft vorliegen.

Die sprachliche Untersuchung ergibt somit, daß das Akkadische mit dem Minäisch-Sabäischen, Abessinischen, Mehri etc. sowohl im Wortschatz als auch in der Grammatik gemeinsames Material aufweist, das den dazwischenliegenden semitischen Sprachen fehlt, bzw. nur in Überbleibseln wohl als Reste einer älteren Schichte bekannt ist. Nur in einem Punkte, in dem vorherrschenden Gebrauch der gebrochenen Plurale, weichen die genannten südsemitischen Sprachen vom Akkadischen ab und reihen sich dem (Nord-)Arabischen an.

¹ Zum Übergang der Kollektivendung *-ān* zu *-ēn*, *-in* etc. siehe TORCZYNER, Semitischer Sprachtypus, I, S. 249 f.

² *Māmū* zu *mū* „Wasser“; *šamāmū* zu *šamū* „Himmel“; *alkakātu* (neben *alkātu*) zu *alaktu* „Weg“ (UNGNAD, Ass. Gr., § 21, m). Zu den durch unvollkommene Verdopplung gebildeten arabischen Pluralen und ihrer weiteren Ausgestaltung durch Ton bzw. Dehnung siehe RHODOKANAKIS, W. Z. K. M. 29, S. 60 ff.

Denken wir uns dieses Ergebnis auf eine Karte eingetragen, so sehen wir im Nordost und Südwest ein Gebiet mit altertümlicher voller Präfixkonjugation (*iqattal-iqtul*), das in der Richtung Nordwest-Südost durch einen Streifen getrennt wird, der nur die verkümmerte Präfixkonjugation (*yaqtul*) kennt, der überdies zum Teil durch Vorherrschen des gebrochenen Plurals ausgezeichnet ist, welche Bildungsweise wieder nach Südwesten übergreift. Wer solche Karten zu lesen gewohnt ist, kann daraus wohl nur den einen Schluß ziehen: Eine ehemals zusammenhängende, näher verwandte Gruppe wurde durch eine jüngere, keilförmig sich einschiebende Schichte gesprengt und die getrennten Teile wurden in der Folgezeit von dieser Neueinwanderung überlagert; im Nordosten führte dies zum Verschwinden der alten Sprache überhaupt (in Mesopotamien herrscht jetzt das Arabische), im Südwesten hielt sich doch noch so viel von dem alten Sprachgut, daß es durch die jüngere Schichte durchblickt.

Ich möchte daher gegenüber der bisher auf räumlicher Lagerung begründeten Einteilung der semitischen Sprachen folgende auf zeitlicher Aufeinanderfolge fußende Gliederung vorschlagen:

1. Ältere semitische Sprachen:

Akkadisch (Assyrisch-Babylonisch), Minäisch-Sabäisch, abessinische Sprachen, Mahra-Sprachen.

2. Jüngere semitische Sprachen:

Kana'anäisch, Aramäisch, Arabisch.

Hiebei nehmen das Kana'anäische und die südsemitischen Sprachen eine gewisse Zwischenstellung ein, die sich unter anderem auch darin zeigt, daß bei ersterem die Zischlaute auf einen Einfluß der älteren Schichte hinweisen und bei letzteren insbesondere die gebrochenen Plurale eine Überlagerung durch die jüngere Schichte anzeigen.

Halten wir nun dazu die Ergebnisse einer anthropologischen Sichtung, die PÖCH an dem Semitenmaterial vornahm (Ber. des F. J. O. O., II, S. 17f.); nach ihm überwiegt in Südarabien der „hamitische“ Typus, den er wie folgt beschreibt: „Hohe, schlanke Gestalt mit langen Armen und Beinen und schmalen Händen und Füßen, hellbraune, ins Rötliche spielende Hautfarbe, dunkelbraune bis schwarze lockige (nicht krause) Haare, dunkelbraune Augen, ein langer schmaler und hoher Kopf, ein langes ovales Gesicht, eine schmale Nase mit leicht konvexem Rücken und mittelbreite Lippen.“ Dagegen glaubt er im innerarabischen Wüstenbeduinen den Vertreter des „semitischen“ Haupttypus suchen zu dürfen, der vielleicht durch ausgesprochenen Langkopf, hohen schlanken Wuchs, hellbraune Hautfarbe, ovales Gesicht, scharfgeschnittene Züge, gerade oder winkelig gebogene Nase charakterisiert ist. Dazu scheint gut das aus der Sprachuntersuchung gewonnene Ergebnis zu stimmen: Jene von uns als älter hingestellte, südsemitische Sprachschichte mit ihrer ans Bedaune und Somali erinnernden Präfixkonjugation möchte ich mit der von PÖCH somatisch als „Hamiten“ angesprochenen Bevölkerung verbinden, der wir wohl auch die Akkader zuzählen dürfen; zumindest widerstreitet das Wenige, was wir

von ihrer Körperbeschaffenheit wissen, einer derartigen Annahme nicht. Demgegenüber deckt sich scheinbar der „semitische“ Typus mit der von uns als jünger angenommenen, hauptsächlich durch das Vorherrschen der inneren Plurale ausgezeichneten Sprachschichte. Die Herkunft beider Gruppen dürfte eine verschiedene sein. Für die erstgenannte möchte ich (wie schon seinerzeit NÖLDEKE, a. a. O., S. 11) entsprechend ihrer sprachlichen und körperlichen Verwandtschaft ostafrikanischen Ursprung annehmen, für die letztere scheint aber manches auf Beziehungen zu den hellen Nordwestafrikanern hinzuweisen. Fortschreitende vergleichende Sprachforschung dürfte Hand in Hand mit den Ergebnissen der Urgeschichte, Völkerkunde und Anthropologie auch hier einmal ein klareres Bild zu zeichnen erlauben, als es gegenwärtig noch möglich ist.

Nachschrift.

Seit Niederschrift dieser Skizze erschien der zweite Teil der von PUCCIONI im Arch. per l'Antrop. e l'Etnol. XLVII (1917) veröffentlichten Arbeit „Studi sui materiali e sui dati antropologici ed etnografici raccolti dalla missione Stefanini-Paoli nella Somali Italiana Meridionale“ (ebenda XLIX, 1919), besonders wichtig durch die Verarbeitung des arabischen Materiales. Nach GIUFFRIDA-RUGGERI (Affinità antropologiche fra Etiopie e Arabi meridionali. Annuario del R. Istituto Orientale di Napoli dell'anno accademico 1919—1920), der PUCCIONI's Ergebnisse weiter verarbeitet, bestehen die Somali aus einer äthiopischen Grundschichte, die sich auch östlich des Roten Meeres in Arabien findet und von einer Schichte von „Leukodermen“, die der mediterranen Form nahestehen, hüben und drüben überlagert wurde. Es läge nun nahe, diese beiden Lagerungen den von mir herausgearbeiteten Sprachgruppen gleichzusehen, also älteres Semitisch = Äthiopier, jüngerer Semitisch = Mediterranier; das hat aber neben anderem, besonders sprachliche Schwierigkeiten, weswegen ich annehmen möchte, daß die mediterrane Schichte mit einer hamitischen Sprache einen älteren Hamitendialekt (Äthiopier) überlagerte; auf asiatischem Boden erwuchs dann daraus das ältere Semitisch. Die Entstehung des jüngeren Semitischen, als dessen Hauptvertreter das Arabische gelten kann, möchte ich dagegen dem Einfluß jener „Leukodermen“-Gruppe zuschreiben, die durch helle Komplexion gekennzeichnet ist und für deren Vorkommen in Arabien GEYER in den Sitz.-Ber. der Anthr. Ges. in Wien, 1912—1913, S. [59], Beispiele aus der altarabischen Literatur anführt (siehe auch in der Diskussion zu PÖCH: „Hamitische“ und „Semitische“ Rassenmerkmale, Forsch.-Inst. f. Osten und Orient, Ber. II, S. 24). — Zur Verwandtschaft der „abessinischen“ Sprachen mit dem Akkadischen siehe nunmehr auch den Aufsatz E. LITTMANN's in der Zeitschrift f. Asyr., Bd. 33, S. 103 ff. („Die Partikel *ma* im Hariri“), worin das Vorkommen der für das Akkadische besonders charakteristischen Partikel *ma* im Hariri nachgewiesen wird; auch in Wortschatz und Phonetik scheinen sich Parallelen zu ergeben.



L'Etude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age¹.

Par le P. HENRY PINARD, S. J., professeur de théologie au Scolasticat français d'Enghien (Belgique).

Pour mieux comprendre le mouvement des études comparatives, depuis l'ouverture de l'ère chrétienne jusqu'au début du haut moyen âge, jetons tout-d'abord un coup d'œil sur la carte religieuse du monde gréco-romain.

Mal accueillis en Grèce, les cultes orientaux se sont donné rendez-vous en Italie².

Celui de la déesse phrygienne Cybèle, introduit à Rome en 204, mais longtemps interdit aux Romains, sera délivré de ces entraves par l'empereur CLAUDE et profitera de l'approbation officielle pour favoriser l'établissement de ses congénères. L'égyptienne Isis, après avoir été proscrite par des décrets réitérés³, se conciliera bientôt les bonnes grâces de CALIGULA. Les baals syriens vont devenir presque prédominants sous les SEVERES. Le Mithriacisme, dérivé de l'ancienne religion naturaliste des tribus iraniennes et chargé en Chaldée de doctrines astrales, a pénétré dans la péninsule quelque soixante ans avant Jésus-Christ. Transformé par le syncrétisme, il sera à brève échéance le principal représentant de la théologie solaire et l'un des concurrents les plus sérieux du Christianisme⁴. Le monothéisme juif, au milieu de tous ces cultes poly-

¹ Le présent travail a fait l'objet d'une conférence à la dernière session de la *Semaine d'Ethnologie Religieuse* (voir *Compte-rendu analytique*, in-8°, Louvain, Charpentier, 1914, p. 95—106) et doit constituer, avec quelques modifications, un chapitre d'un livre en préparation, *L'Etude comparée des religions*, t. I, Son histoire, t. II, Ses méthodes.

Nous emploierons les abréviations suivantes: CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. — DAGR = DARENBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités gréco-romaines*. — DTC = VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*. — FPG = MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*. — GGA = *Göttingische gelehrte Anzeigen*. — GCS = *Griechische christliche Schriftsteller*. — PG = MIGNE, *Patrologia Graeca*. — PL = MIGNE, *Patrologia Latina*. — RB = *Revue biblique*. — RECAW = PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. — RHLR = *Revue d'hist. et de litt. religieuses*. — RHR = *Revue d'histoire des religions*. — RQH = *Revue des questions historiques*. — SVF = v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*. — TLZ = *Theologische Literaturzeitung*.

² P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, 3 in-8°, Paris, Lecoffre, 1900—1903, I. I, c. I, t. I, p. 1—39. — Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, in-16, Paris, Leroux, 1906; 2^e édit., revue, avec bibliogr. développée et mise à jour, *ibid.*, 1909 (traduction allemande, sur la 2^e édit. franç., par G. GEHRICH, Leipzig, Teubner, 1910; rev. et augm., 1914; trad. anglaise par G. SCHOWERMANN, Chicago, Open Court, 1911; trad. italienne par L. SALVATORELLI, Bari, Laterza 1913); pour la discussion de ce livre capital, voir les recensions de M. E. REMY, *RHE*, 1908, t. IX, p. 62—69; du R. P. JALABERT, *Mémoires de la Faculté orientale*, 1910, t. IV, p. XXVIII—XXXIX; les observations du R. P. LAGRANGE, dans le *Correspondant*, 1910, t. CCXL, p. 209—241; le livre de M. J. TOUTAIN, *Les cultes patens dans l'empire romain*, 2 in-8°, Paris, Leroux, 1907—1911 (où la diffusion des cultes orientaux se trouve contrôlée avec grande érudition par le témoignage des inscriptions) et la réponse de M. Fr. CUMONT, *RHR*, 1912, t. LXVI, p. 125—130 (reprochant à M. TOUTAIN de s'appuyer trop exclusivement sur l'épigraphie et d'abuser de l'argument *a silentio*).

³ En 58, 53, 50, 48 et jusque sous TIBERE, en 19.

⁴ Voir surtout Fr. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 in-4°, Bruxelles, Lamertin, 1894—1899. Les conclusions de cette étude ont été publiées à part: *Les mystères de Mithra*, in-16, *ibid.*, 1900, 3 édit., rev. et annotée, 1913 (Trad. anglaise

théistes, développe lui aussi sa propagande. «A Rome, écrit au début du II^e siècle, l'historien TACITE, afflue de toutes parts et s'étale tout ce qu'on peut trouver d'atroce et de répugnant¹.» Toutes ces religions, en effet, comme le Christianisme et les sectes gnostiques auxquelles il donne naissance, ont compris l'importance stratégique de cette ville et rivalisent pour s'établir fortement au cœur de l'Empire².

Il en allait presque de même à Alexandrie³. Les conceptions panthéistes de l'Égypte savante et la politique des Ptolémées y avaient contribué à la fusion des races, en secondant celle des religions.

La bigarrure n'était guère moindre ailleurs. Un observateur attentif eût pu en général discerner en chaque nation trois couches de religions superposées: au-dessus, les *cultes officiels*⁴, ceux de Rome et de ses empereurs; au-dessous ou à côté, les *cultes nationaux*, grecs, égyptiens, phéniciens ou autres, qui avaient prévalu, avant la victoire des aigles romaines; en dernier lieu, plus ou moins atrophiés, les *cultes locaux* des populations aborigènes, comprimées ou refoulées par les conquêtes et les immigrations des temps anciens.

Dans ces conditions, il est facile de concevoir l'émoi de tous ces sacerdoces, quand la religion du Christ apparut avec sa formule intransigeante: «un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême⁵». On la confondit d'abord avec le Judaïsme. Bientôt les premières persécutions et la constance de ses martyrs fixèrent sur elle l'attention. Son langage et sa conduite blessaient des rivaux plus âgés, parvenus au prix de concessions réciproques à vivre en bonne intelligence. Elles ne heurtaient pas moins l'opinion commune, accoutumée à d'autres principes: tel vous permet d'émettre un avis et l'écouterait avec bienveillance qui vous fermera la bouche, si vous prétendez apporter une solution définitive et exclusive.

par MCCORMACK, Chicago, Open Court, 1903; trad. allemande par G. GEHRICH, Leipzig, Teubner, 1903; 2^e édit., rev. et corr., *ibid.*, 1911); cf. *Religions orientales*⁶, c. VI, p. 210—239.

¹ *Quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque*; *Annal.*, XV, 44. Cf. S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. III, c. XII, *PL*, t. XLI, col. 87; édit. HOFFMANN, *CSEL*, t. XL^a, p. 122sq. S. LEON le Grand écrit de même: [*Roma*], *cum pene omnibus dominaretur gentibus, omnium gentium serviebat erroribus et magnam sibi videbatur suscepisse religionem, quia nullam respuerat falsitatem*. In *nat. Apost. Petri et Pauli*, serm. I, c. II, *PL*, t. LIV, col. 423.

² S. LEON, *loc. cit.*, c. II et III, col. 423, 424.

³ Voir BOUCHE-LECLERCQ, *Hist. des Lagides*, t. III, c. XXIII, § 2, p. 211sq., et spécialement, sur le culte syncrétiste de Sérapis, t. I, c. I, p. 113sq., reproduisant *RHR*, 1902, t. XLVI, p. 1—30. Cf. J. KAERST, *Die Begründung des Alexander- und Ptolomäerkultes in Ägypten*, dans *Rhein. Museum*, 1897, t. LII, p. 42sq.; E. BEURLIER, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius*, Paris 1890; WALTER OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, in-8°, Leipzig 1905.

⁴ E. BEURLIER, *Le culte impérial... depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris, Thorin, 1891 (résumé par l'auteur, dans *RQH*, 1892, t. LI, p. 5—57; recension par O. TREUBER. *GGA*, 1892, t. CLIV, p. 398—406); *Les vestiges du culte impérial à Byzance*, Amiens, 1891 (brochure complémentaire). Cf. E. KORNEMANN, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, dans *Beiträge zur alten Geschichte*, 1901, t. I, p. 51—146; P. BATIFFOL et L. BREHIER, *Les survivances du culte impérial romain*, Paris, Aug. Picard, 1920; étude de l'attitude de l'Eglise à leur endroit à propos d'un cas de conscience récent, au Japon, p. 1 à 33.

⁵ *Ad Ephes.* IV, 5.

Pour toutes ces raisons, soit entre païens, soit surtout entre païens et chrétiens, les comparaisons entre les divers cultes devaient, plus que jamais, préoccuper les esprits.

Pour retracer l'histoire de cette époque, nous pouvons la diviser en deux périodes principales, la première de la naissance de Jésus aux grandes controverses néoplatoniciennes, vers la fin du III^e siècle, la seconde depuis cette date jusqu'au sac de Rome par les barbares.

PREMIERE PERIODE

Jusqu'aux controverses néoplatoniciennes.

A. — **Ecrivains païens.** — § 1. Erudits et archéologues: HERENNIUS, PHLEGON, PAUSANIAS... § 2. Philosophes et «sophistes»: influence croissante des théories platoniciennes. § 3. Innéisme relatif de l'idée de Dieu. § 4. Transcendance et ineffabilité de Dieu. § 5. Théorie de la purification de l'âme (*κάθαρσις*). § 6. Etres intermédiaires et dieux secondaires (PLUTARQUE). § 7. L'exégèse allégorisante (CORNUTUS, HERACLITE): elle favorise le syncrétisme et devient une arme contre le Christianisme (CELSE).

1^o Durant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, les érudits poursuivent leurs patientes recherches sur la mythologie et sur les religions antiques. Ce sont HERENNIUS PHILON, evhémériste décidé, dans son *Histoire phénicienne*, PHLEGON de Thralles, dans ses *Olympiades* et ses *Prodiges*, PAUSANIAS, dans sa *Description de la Grèce*, le pseudo-APOLLODORE dans sa *Bibliothèque*¹. A tous, mais surtout à PAUSANIAS, de qui l'autorité se trouve de jour en jour confirmée par les résultats des fouilles, l'histoire des religions doit de précieux renseignements. Mais ces écrivains, compilateurs ou archéologues, n'entrent pas dans le vif du problème religieux.

Il nous faut interroger surtout les philosophes et ceux qui, sans égaler leur originalité, nous manifestent du moins les préoccupations du grand public, devant lequel ils développent leurs thèses en des conférences applaudies: on les nomme *sophistes*².

2^o A cette époque, un changement notable se produit dans la spéculation religieuse. Si nous voulons le comprendre, il est aussi insuffisant de rapprocher des idées vulgarisées par les religions orientales les thèses d'un néopythagoricien comme PLUTARQUE, ou de stoiciens, comme SENEQUE, EPICTETE et MARC-AURELE, si nous négligeons les théories de PYTHAGORE, de PLATON ou de ZENON, qu'il est insuffisant de considérer ces devanciers illustres, si nous ne tenons pas compte de la mêlée des cultes, au milieu de laquelle fermente la pensée de leurs héritiers. Les liturgies ou «mystères» de l'Orient, leurs purifications, leur ascèse ont pu développer chez ces penseurs le souci du salut individuel, les préoccupations pratiques et morales. Les religions naturalistes de la Perse et de l'Egypte ont pu favoriser, à l'encontre de l'anthropomorphisme qui caractérisait le polythéisme gréco-romain, une conception plus élevée de la divinité, une vue plus synthétique du monde. La prédication chrétienne, avec les persécutions réitérées qui constituaient pour elle la plus

¹ SCHWARTZ dans PAULY-WISSOWA, *RECAW*, t. I, col. 2875 sq.

² Sur la Sophistique et son influence, voir CROISSET, *Hist. de la litt. grecque*, t. V, l'Empire, c. IV, p. 547 sq., spécialement § IV sq., p. 572 sq.

nouvelle et la plus impressionnante des «réclames», a pu accentuer certaine tendance au monothéisme et imposer un respect plus marqué des droits de la conscience. Mais déjà la philosophie gréco-romaine s'était orientée dans ce sens. Si l'on peut dire, avec vraisemblance, qu'elle n'eût pas développé certains germes qu'elle tenait du passé, sans un tel concours de circonstances, on peut aussi reconnaître, qu'il n'y a pas eu chez elle d'emprunt brutal aux cultes isiaque, mithriaque, juif ou chrétien. Elle possédait dès longtemps (éparses, il est vrai, et enveloppées) la plupart des doctrines que nous allons voir apparaître au premier plan¹.

Quoi qu'il en soit de ces diverses influences, du moins dans le détail, un fait paraît surtout digne de remarque, c'est la vogue singulière que rencontrent à cette époque certaines théories platoniciennes, et la transformation profonde qu'elles introduisent soit dans le stoïcisme, grâce surtout à POSIDONIUS², soit dans le Pythagorisme, surtout par l'intermédiaire de XENOCRATE³, soit dans ce Christianisme hybride, issu des compromis les plus étranges, le Gnosticisme⁴.

3° Notons-le d'abord (bien que cette thèse soit surtout stoïcienne), l'universalité de la croyance aux dieux, au sein de toutes les religions, conduit les représentants de toutes ces écoles, à l'exception de quelques sceptiques, comme le sophiste LUCIEN, à voir dans cette opinion une donnée naturelle et comme innée.

4° Ils s'accordent aussi à exalter la transcendance de la nature divine. PLATON, dans le *Timée*, l'avait dépeinte comme difficile à atteindre et inexprimable au vulgaire. Ainsi se séparait-il de l'anthropomorphisme. Toutes les écoles, même le Stoïcisme, que son monisme matérialiste semblait prédisposer médiocrement à cette manière de voir, renchérisaient à l'envi. L'essence divine est conçue comme si élevée au-dessus de toute matière sensible, voire même de toute détermination, qu'elle devient à peu près inconnaissable: la tentation deviendra donc bien vive de demander à des recettes pratiques ou à l'extase ce que la spéculation rationnelle s'avoue presque impuissante à atteindre⁵.

¹ En réaction contre les thèses longtemps presque universellement reçues, qui attribuaient aux spéculations orientales l'orientation nouvelle de la philosophie religieuse, voir E. ZELLER, *Phil. der Griech.* ⁴, III^e part., II^e sect., p. 82 sq.; LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*⁴, in-8°, Paris, Beauchesne, 1920, I. I, c. I, p. 35 sq.

² Son activité se place dans la première moitié du I^{er} siècle avant J.-C.; cf. ZELLER, *Phil. der Griech.* ³ III^e part., I^{re} sect., p. 572 sq. — «Il a fait entrer dans la physique stoïcienne l'exemplarisme platonicien et l'arithmétique pythagoricienne; il a combiné avec les théories du logos la théorie des idées et celle des nombres; c'est ce stoïcisme dualiste et platonisant que nous retrouverons chez PHILON, chez PLUTARQUE et spécialement chez MARC-AURELE;» LEBRETON, *op. cit.*, p. 62.

³ Neveu de PLATON et son successeur, mort en 314, XENOCRATE mêle les spéculations proposées par le maître dans la dernière période de sa vie à celles de PYTHAGORE. Il accentue la transcendance divine et le dualisme; cf. ZELLER, *op. cit.* ³, II^e part., I^{re} sect., p. 862 sq. — M. R. HEINZE (*Xenokrates*, p. 30—37) a montré dans ses thèses la source de PLUTARQUE (d'après J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 38).

⁴ Pour une vue d'ensemble sur les systèmes gnostiques, voir Mgr. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Eglise* ³, in-8°, Paris 1907, t. I, c. IX, p. 153 sq.

⁵ Voir JAMBLIQUE, *De Pythagorica vita*, c. XXVIII, no. 138, édit. WESTERMANN, in-4°, Paris, Didot, 1850, p. 51.

5° Au surplus, en des pages célèbres, PLATON avait posé des principes, dont le Pythagorisme, avec son ascèse, et le Stoïcisme, avec ses préoccupations morales, devaient également s'accommoder. «Ce qui est impur, avait-il enseigné, ne peut entrer en contact avec ce qui est pur¹.» Il en concluait, que l'on ne pouvait connaître Dieu, qu'en se dégageant des appétits sensibles, et qu'on ne le comprendrait bien qu'après la mort. La thèse fit fortune. Le spiritualisme chrétien se l'appropri², en l'appliquant à la purification morale des passions, le Néopythagorisme, en insistant sur les rites expiatoires et les prescriptions alimentaires³; le Néoplatonisme s'en autorisera bientôt pour promouvoir sa théurgie.

6° Par ailleurs, plus on exaltait la nature divine au-dessus de tout élément sensible et de toute imperfection, plus il devenait nécessaire d'expliquer comment avait pu se réaliser le passage de l'absolu au relatif, d'où venait la multiplicité des êtres, leurs défauts et leurs vices, comment enfin Dieu pouvait sans déchéance entrer en relation avec le monde.

Le panthéisme matérialiste des stoïciens, n'éprouvant point cet embarras, montrait Dieu immanent dans l'univers et identifiait les dieux des diverses mythologies avec les diverses fonctions qu'il y exerce et les «puissances» qui lui appartiennent⁴.

Le Gnosticisme, pour résoudre le problème, inventa ses éons, tantôt émanations de plus en plus dégradées de la divinité, tantôt, au sens large du mot, créations de la toute puissance, comme les *θεοὶ γεννητοὶ* du Timée.

Le Néopythagorisme se prononça dans ce dernier sens et montra l'univers rempli d'êtres intermédiaires, «en chaîne continue» de décroissance, depuis la divinité ineffable jusqu'à la matière. «Comme j'approuve, écrit PLUTARQUE⁵, ceux qui disent que PLATON, en imaginant un élément destiné à être le sujet des qualités propres aux substances, élément qu'on appelle aujourd'hui la matière et la nature, a délivré les philosophes d'embarras nombreux et considérables, de même, selon moi, des difficultés plus considérables et plus nombreuses ont été supprimées par ceux qui entre les dieux et les hommes ont fait intervenir la race des génies. C'est avoir trouvé un lien qui nous rattache, qui

¹ *Phédon*, 67 b; cf. 65 sq.; *Théétète*, 176 a; *Lois*, X, 899 d. Le propos est attribué à SOCRATE, dans le *Phédon*; cf. XENOPHON, *Mémoires*, IV, III, 1.

² Voir, entre autres, JUSTIN, *Dial.*, n. 4, PG, t. VI, col. 484 sq.; TATIEN, *Disc. aux Grecs*, c. XIX, *ibid.*, col. 849; THEOPHILE d'Ant., *Ad. Autol.*, l. I, c. II, *ibid.*, col. 1025; *Epître à Diognète*, c. II, édit. FUNK (1887), t. I, p. 310... L'usage de ce texte est trop fréquent, pour que l'énumération complète des références puisse trouver place ici.

³ Voir spécialement PLUTARQUE, *Isis et Os.*, c. II sq.; *Du démon de Socrate*, c. XX; MAXIME de Tyr, *Dissert.* X, c. II sq.; *dissert.* XI, c. IX sq., édit. H. HOBELIN, Leipzig, Teubner, 1910, p. 113 sq., 139 sq.

⁴ Pour les stoïciens du I^{er} et du II^e siècle après J.-C., voir SENEQUE, cité plus loin, p. 746, note 3, et les traités de CORNUTUS et d'HERACLITE, cités plus loin, p. 745. — Poseidon est défini par CORNUTUS: «*ἡ ἀπεργαστική τοῦ ἐν τῇ γῇ καὶ περὶ τὴν γῆν ὕψους δύναμις*», c. IV; «*ἡ τεταγμένη κατὰ τὸ ὕψος δύναμις*», c. XXII, Aphrodite «*ἡ συνάγουσα τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ δύναμις*», c. XXIV; édit. LANG, in-8°, Leipzig, Teubner, 1881, p. 4, 41, 45. — Sur le concept de «puissance», voir LEBRETON, *op. cit.*, p. 503—506.

⁵ PLUTARQUE, *De defectu oracul.*, c. X; trad. BETOLAUD, *Oeuvres morales*, t. II, p. 378; J. N. BERNARDAKIS, *Plutarchi Moralia*, t. III, p. 82.

nous unit à la divinité. Peu importe que cette doctrine appartienne aux mages et à ZOROASTRE, peu importe qu'elle vienne de Thrace avec ORPHEE, ou d'Egypte, ou de Phrygie...» Sur ce point, dit MAXIME DE TYR, malgré le désaccord qui règne sur tant d'autres, l'accord est général¹.

L'Evhémérisme risquait de ruiner la foi aux dieux; au contraire, ces assimilations des divinités traditionnelles soit avec les «puissances divines», «*δυνάμεις*», soit avec les intermédiaires, «*θεοὶ δεύτεροι*», fournissaient aux religions polythéistes une justification qui permettait de les maintenir en substance. La philosophie néopythagoricienne en attribuant à ces «puissances» une personnalité bien caractérisée présentait de plus un grand avantage: elle permettait de rejeter sur les démons ou génies, placés aux derniers degrés de la hiérarchie, la responsabilité des idées et des pratiques trop choquantes au regard de la raison ou du sens moral. Ainsi fit notamment PLUTARQUE².

7° Le moyen d'autoriser ces conceptions avait été vulgarisé depuis longtemps par le Stoïcisme: c'est l'interprétation allégorique des mythes. et des rites. Les stoïciens CORNUTUS³ et HERACLITE du Pont⁴ la développèrent en des traités spéciaux. Les néopythagoriciens, PLUTARQUE⁵, NUMENIUS d'APAMEE⁶, MAXIME DE TYR⁷ et CELSE⁸ en firent un égal usage.

Cette exégèse complaisante s'adaptant aussi bien aux mythes gréco-romains, qu'aux légendes égyptiennes, phéniciennes ou persanes, il était naturel, pour

¹ *Dissert.* XI, c. XII; édit. H. HOBEIN, p. 144 sq.; cf. c. V, p. 132; *Dissert.* VIII, c. VIII, p. 96 sq.

² *De defectu oracul.*, c. X, passage cité plus haut, p. 744, note 5; cf. *Isis et Osiris*, c. XXV sq. — Il se réfère expressément à XENOCRATE; cf. MULLACH, *FPG*, t. III, fr. 8, 11, 12, p. 115 sq. Voir aussi sa critique de l'Evhémérisme, *Isis et Osiris*, c. XXII sq.

³ Dans son ouvrage sur la nature des dieux.

⁴ Dans ses *Allégories homériques*; cf. REINHARDT, *RECAW*, t. VIII, p. 508 sq. Cet écrivain ne doit pas être confondu avec l'auteur du *Περὶ ἀποστων*, qui se rallie, comme PALAEPHATOS, à l'exégèse réaliste, *ibid.*, p. 510, no. 15.

⁵ Voir spécialement ses cinq explications des mythes, *Isis et Osiris*, c. XXII sq. — Pour une étude d'ensemble, DECHARME, *La critique des traditions relig. chez les Grecs*, c. XIII, p. 413 sq.

⁶ NUMENIUS profita de l'allégorisme pour mêler dans ses thèses les spéculations de PLATON et de PYTHAGORE aux traditions rabbiniques et aux doctrines de la Bible; cf. ORIGENE, *Contre Celse*, l. I, c. XV, *PG*, t. XI, col. 684 (édit. KOETSCHAU, *GCS*, *Origenes*, t. I, p. 67); l. IV, c. LI, col. 1112 (*GCS*, l. c. p. 324); cf. EUSEBE, *Préparat. évang.*, l. IX, c. VII, *PG*, t. XXI, col. 693 sq.; l. XI, c. X, col. 872 sq.; cf. MULLACH, *FPG*, t. II, p. 165 sq. — Aussi allait-il jusqu'à dire que PLATON n'était qu'un MOISE parlant grec: «*Τὶ γὰρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀπικλιζων*»; *ibid.*, col. 873 (*FPG*, t. II, p. 167, no. 9); cf. CLEMENT d'ALEX., *Strom.*, l. I, c. XXII, *PG*, t. VIII, col. 893 (édit. STAHLIN, *GCS*, *Clemens*, t. II, p. 93). — Pour E. SCHUERER cette phrase ne serait point à attribuer telle quelle à NUMENIUS; ce ne serait qu'une traduction piquante de sa pensée, due à la tradition orale; *Gesch. des jüd. Volkes*, t. III, p. 627.

⁷ Voir spécialement *Dissert.* IV. — MAXIME ne voit entre les poètes anciens et les philosophes qu'une différence de forme, «*πλὴν τῷ σχήματι τῆς ἀρμονίας*», c. III; édit. HOBEIN, p. 44. — Le procédé essentiel, le mythe, leur est commun, «*πάντα μεστὰ αἰνιγμάτων*», no. 5, exception faite pour EPICURE, qui n'a rien d'un philosophe, c. IV, VIII, IX, p. 44 sq.; cf. *Dissert.* XXVI. — La mythologie homérique et la philosophie de PLATON sont identiques, d'où l'injustice de rejeter HOMERE du nombre des philosophes; *Dissert.* XXVI, c. II, p. 310.

⁸ Exégèse allégorique des rites égyptiens, dans ORIGENE, *Contre Celse*, l. III, c. XVII sq., *PG*, t. XI, col. 940 sq. (édit. KOETSCHAU, *GCS*, t. I, p. 215 sq.).

peu qu'un intérêt quelconque sollicitât les esprits dans ce sens, qu'on en vint à voir dans les traditions religieuses de tous les peuples des traductions substantiellement équivalentes des mêmes dogmes. Or ces motifs abondaient : du point de vue spéculatif, simplicité de la solution que cette thèse apporte, au problème troublant de la multiplicité des cultes — tolérance qu'elle autorise, dans la vie courante, à l'égard de religions en apparence si opposées — facilité qu'elle donne d'adopter, suivant le courant de la mode, les rites les plus exotiques — instinct inconscient ou calcul réfléchi, qui porte les divers cultes à faire bloc contre l'invasion du Christianisme — souci politique de rapprocher dans le domaine religieux des peuples désormais réunis sous une même autorité... En fait, le syncrétisme sous ses diverses formes est partout, à cette époque.

La foule superstitieuse mélange toutes les liturgies. Sans se préoccuper des scrupules de dignité et de décence qui avaient arrêté les anciens Romains, elle cumule les initiations à tous les « mystères », si bien qu'au moment où la pensée philosophique s'affine, « la transformation du rituel pourrait sembler à première vue un retour à la sauvagerie¹ ».

Aus yeux des gens réfléchis, l'identité des attributions entre dieux nationaux et dieux étrangers invitait d'ailleurs à les confondre. « De même, dit PLUTARQUE, que le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer, sont communs à tous, bien qu'appelés diversement chez les divers peuples, de même cette raison unique qui règle l'univers, cette providence suprême qui les dirige, ces forces secondaires appliquées à toutes les parties, sont l'objet d'hommages et de noms divers, selon que les législateurs l'ont réglé. Tout cela constitue des symboles que la religion a consacrés, les uns plus obscurs, les autres plus sensibles, mais conduisant tous à la connaissance des choses divines². »

Les stoïciens vont plus loin. Ils identifient, dans l'intérieur d'un même culte, les diverses divinités les unes avec les autres, les réduisant à n'être que des aspects du dieu unique. ZENON, CLEANTHE et CHRYSIPPE, en enseignant que Dieu prend divers noms selon les fonctions qu'il remplit dans l'univers, avaient frayé les voies. Cette thèse est exprimée avec une grande netteté par SENEQUE³ et, en termes équivalents, par le sophiste néopythagoricien MAXIME DE TYR⁴.

¹ CUMONT, *Relig. orientales*, c. VIII, p. 251.

² *Isis et Osiris*, c. LXVII; édit. BERNARDAKIS, *Plutarchi Moralia*, c. II, p. 541; trad. BETOLAUD.

³ *Tot appellationes eius possunt esse, quot munera. Hunc et Liberum Patrem et Herculem nostri putant; Liberum Patrem, quia omnium parens sit... Herculem, quia vis eius invicta sit... Mercurium, quia ratio penes illum est numerusque et ordo et scientia... Nihil ab ipso vacat; opus suum ipse implet*; SENEQUE, *De beneficiis*; l. IV, c. VII et VIII; édit. LEMAIRE, t. XCIII, p. 472 sq. — *Cui nomen omne convenit... Natural. quaest.*, l. II, c. XLV, *ibid.*, t. XCVI, p. 239 sq.; cf. v. ARNIM, *SVF*, t. II, no. 472 sq.

⁴ *Dissert.* IV, c. IX, édit. HOBEIN, p. 50; *Dissert.* XXVI, c. VIII, l. c., p. 318; cf. *Dissert.* VIII, c. VI, *ibid.*, p. 92 sq. — L'opposition des *lógoi* et des *ónóματα* ne laisse guère de doute sur l'origine stoïcienne de ces passages. L'analogie de pensée entre MAXIME et SENEQUE inclinerait à croire que POSIDONIUS a été l'inspirateur immédiat des deux auteurs; comparer MAXIME, *Dissert.* IV, c. II sq., et SENEQUE, *Ad Lucil. epist.* XCV, 13 sq.

Cette tendance fut d'ailleurs favorisée par l'influence des religions orientales, dont les divinités présentaient un caractère individuel et anthropomorphique moins nettement accusé que celles des panthéons grec et romain. APULÉE en témoigne dans un texte connu, où la déesse Isis se glorifie d'être honorée sous des noms multiples, *Mère des dieux* à Pessinunte, *Minerva Cecropia* en Attique, *Vénus Paphia* à Chypre, *Diana Dictynna* en Crète, *Proserpina Stygia* en Sicile, *Cérès* à Eleusis, *Junon*, *Bellone*, *Hécate*, *Rhamnusia* en d'autres lieux¹. . . Elle s'accuse encore en de multiples inscriptions, par l'emploi de l'épithète *Pantheus*², et par l'usage des *signa panthea*, destinés à exprimer l'unité de la divinité sous la multiplicité de ses symboles³.

Si l'on étudie l'aire de diffusion de ces inscriptions et si l'on observe la qualité des dédicants, on est frappé de voir qu'elles proviennent surtout de soldats, de hauts fonctionnaires, d'affranchis de la maison impériale. «Si de ce fait l'on rapproche cet autre fait, que la plupart des documents datés sont compris entre l'époque de MARC-AURÈLE et celle de GORDIEN, on en conclura sans témérité, croyons-nous, que l'influence de la cour impériale a exercé un action indéniable sur la diffusion du syncrétisme dans les provinces latines⁴».

Pareille manière de voir, si opposée à l'esprit de l'Evangile, entraînait deux conséquences aussi défavorables l'une que l'autre au succès de sa propagande. Elle invitait à mettre sur le même rang tous les réformateurs religieux, JÉSUS y compris, et elle autorisait chacun à garder, sans scrupule, les pratiques qu'il tenait de ses ancêtres. En fait, les gnostiques Carpocratien⁵ honoraient d'un même culte les images du CHRIST, celles de PYTHAGORE, de PLATON et d'ARISTOTE et l'empereur ALEXANDRE SEVERE⁶ réunissait dans son oratoire celles du CHRIST, d'ORPHEE, d'ABRAHAM et d'APOLLONIUS de TYANE. . . Quant au principe, que chacun doit aller à Dieu par la religion de ses pères, il est formulé à l'envi par les philosophes⁷ et par tous ceux que presse de trop

¹ APULÉE, *Métamorph.*, XI, 2sq.; cité par J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'emp. rom.*, in-8°, Paris 1907—1911, t. II, c. VI, p. 237sq.; MARQUARDT, *Le culte chez les Rom.*, t. I, p. 105. — Un texte de même inspiration, datant vraisemblablement du I^{er} siècle ap. J.-C., a été récemment découvert à Oxyrhynque; cf. GRENFELL et HUNT, *Oxyrhynchus papyri*, t. XI, Londres 1915, p. 1380; introduction, p. 190sq.; texte, p. 196sq., notes critiques et exégétiques, p. 203sq.

² TOUTAIN, *op. laud.*, t. II, c. I, p. 8sq.; c. VI, p. 241sq.

³ Voir CUMONT, article *Panthea Signa*, *DAGR*, t. IV, p. 314—315 et les articles *Pantes theoi*, *Pantheon*, *Pantheus* de HOFER et de R. PETER dans ROSCHER, *Ausführl. Lexikon*, t. III, col. 1551—1557.

⁴ TOUTAIN, *op. laud.*, t. III, c. VII, conclusion, p. 256. — Si l'on tient compte de la vogue des doctrines stoïciennes, à cette époque, on jugera peut-être un peu forcée cette assertion, que «ce syncrétisme est par son essence même d'origine orientale», *ibid.*, p. 256; cf. c. VI, p. 239.

⁵ SAINT IRENEE, *Adv. haeres.*, I, I, c. XXV, no. 6, *PG*, t. VI, col. 685; cf. saint EPIPHANE, *Adv. haeres.*, haer. XXVII, c. VI, *PG*, t. XLI, col. 373; saint AUGUSTIN, *De haeres.*, VII, *PL*, t. XLII, col. 27.

⁶ HEYNE, *Alexandri Severi religiones miscellas probantis iudicium*, dans *Opuscula acad.*, 6 in-8°, Göttingen 1785—1812, t. VI, p. 169—281; J. REVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, in-8°, Paris, Leroux, 1886.

⁷ EPICTÈTE, *Enchirid.*, c. XXXI, 9, édit. FR. DÜBNER (Didot), p. 9. — SIMPLICIUS, *in h. l.*, *ibid.*, p. 94. — MAXIME de Tyr, *Dissert.* II, c. IX, X, édit. HOBEIN, p. 28sq.; *Dissert.* XVII,

près la polémique chrétienne¹. — L'allégorie qui procurait à cette tolérance générale et à ce syncrétisme croissant une justification complaisante, présentait cet autre avantage de fournir au paganisme, à l'égard de l'exclusivisme chrétien, une arme précieuse, pour la défense, comme pour l'attaque.

Elle permettait en effet d'enlever aux apologistes de la religion nouvelle l'occasion des critiques les plus fondées. N'était-ce pas leur faute, s'ils se révélaient inaptes à découvrir, sous l'écorce du symbole, les doctrines épurées que les anciens y avaient cachées? Bien plus, puisqu'eux-mêmes présentaient comme des textes historiques les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ne pouvait-on pas, en plus d'une circonstance, opposer avec profit le terre à terre de certains récits bibliques aux spéculations du paganisme²?

Par ailleurs, plus ces procédés exégétiques rendaient facile d'attribuer aux religions antiques une philosophie et une éthique relevées, voire même certains dogmes sur lesquels les chrétiens se croyaient assurés de triompher (comme celui du monothéisme ou tout au moins de la transcendance du dieu suprême), plus on rendait frappantes les analogies qui rapprochaient les religions. Il devenait indispensable à celle qui se présentait comme dépositaire unique des révélations divines de montrer en quoi elle se distinguait des autres et par où elle les surpassait. Le problème religieux se posait donc avec une acuité nouvelle.

B. — Apologistes et héréséologues chrétiens. — Première Phase: Polémique contre le Judaïsme et contre le Gnosticisme: JUSTIN, THEOPHILE d'Antioche, IRENEE, HIPPOLYTE... Thèses principales. — § 8. L'idolâtrie œuvre des démons et des «anges fornicateurs». § 9. Plagiat des philosophes et des démons. § 10. Thèse contraire de la «condescendance» de Jahvé à l'égard des rites ethniques. § 11. Thèse plus rationaliste des «semences du Verbe» en toute âme raisonnable. § 12. Transcendance du Christianisme. § 13. Vues sur l'évolution religieuse de l'humanité. § 14. Critique de ces théories.

8° A vrai dire, pendant les premiers temps, soit dédain pour une secte obscure, soit calcul, les champions du paganisme s'abstinrent d'engager une lutte ouverte: ils parurent ignorer la religion du CHRIST et laissèrent sans réponse les apologies qu'elle publiait. Vers le milieu du II^e siècle cependant, la controverse littéraire commença. Dans ce laps de temps qui s'écoule entre AUGUSTE et DECE, ou, si l'on veut, entre l'apparition de l'Évangile et la

c. II, *ibid.*, p. 209 sq. — PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, c. XI, LXVII sq.; CELSE, dans ORIGENE, *Contre Celse*, I, V, c. XXV sq., XXXIV, PG, t. XI, col. 1217 sq., 1232 sq. (édit. KOETSCHAU, GCS, *Origenes*, t. II, p. 26 sq., 36 sq.); I. VIII, c. XXIV, XLV, XLVIII, PG, I, c., col. 1553, 1584, 1585 (GCS, I, c., p. 240, 259 sq., 262 sq.).

¹ CAECILIUS, dans MINUCIUS FELIX, *Octavius*, c. VI, PL, t. III, col. 250 sq. — Cf. CLEMENT d'ALEX., *Cohort.*, c. X, PG, t. VIII, col. 201; édit. STAHLIN, GCS, *Clemens*, t. I, p. 66...

² Voir notamment CELSE, dans ORIGENE, *Contre Celse*, I, IV, c. XIV, XLVIII, LXXXVII, PG, t. XI, col. 1044, 1105, 1164; cf. édit. KOETSCHAU, GCS (dans les références suivantes: K), t. I, p. 284, 320 sq., 369; I. VI, c. LXI sq., col. 1392 sq. (K, t. II, p. 131 sq.) — ORIGENE s'indigne de l'injustice avec laquelle son adversaire autorise ce procédé exégétique, pour justifier les mythes et les rites du paganisme, et en interdit l'usage, pour expliquer les anthropomorphismes bibliques, I. III, c. XVII sq., col. 940 sq. (K, t. I, p. 215 sq.); I. IV, c. XVII, XXXVIII, col. 1048, 1089 (K, t. I, p. 286, 308 sq.) — Toutefois l'exemple d'ARISTOBULE, de PHILON et de NUMENIUS entraîne cet auteur à des excès d'allégorisme que ne pouvaient ratifier ni la saine critique, ni l'orthodoxie; sur ce sujet voir F. PRAT, *Origène*, in-12, Paris, Bloud, 1907, I, II, c. II, § 3, p. 133 sq.

naissance de PLOTIN, on pourrait donc discerner deux phases secondaires : pendant la première, à quelques exceptions près, la polémique chrétienne vise surtout le Judaïsme et le syncrétisme gnostique. A ce courant se rattachent saint JUSTIN, TATIEN, saint THEOPHILE d'Antioche, l'auteur inconnu de l'*Épître à Diognète*, un peu plus tard saint IRENEE de Lyon et saint HIPPOLYTE de Rome, presque tous influencés par l'exemple et les théories de saint JUSTIN. Pendant la seconde, la lutte est dirigée, plus vive et plus savante, contre le polythéisme et le syncrétisme païens.

Apologues et héréséologues de la première période, comme l'avait fait XENOCRATE et comme le faisait PLUTARQUE, attribuent un rôle considérable aux démons dans l'origine de l'idolâtrie : par jalousie, ils ont porté l'homme à sa perte ; par orgueil, ils ont cherché à s'en faire adorer¹.

Tous aussi, sauf saint THEOPHILE d'Antioche et probablement TATIEN, voient la cause prochaine du polythéisme, conformément à une légende juive, vulgarisée surtout par un ouvrage apocryphe, le *livre d'Hénoch*², dans le commerce des « fils de Dieu », en qui ils croyaient reconnaître les anges déchus, avec les « filles des hommes ». Ces esprits impurs auraient appris aux femmes les arts de la toilette et certains secrets. D'eux seraient nés les géants de la mythologie païenne, dont les âmes grossières constitueraient proprement la classe des démons. Ils auraient poussé les peuples à l'idolâtrie, pour jouir de leurs hommages et se repaître de leurs sacrifices³.

De ces deux thèses dissociables (influence considérable des démons sur le paganisme et fornication des anges), la première sera reprise à des degrés divers par tous les auteurs chrétiens — nous nous abstenons de la mentionner désormais — ; la seconde sera exploitée surtout dans le monde latin — nous la signalerons avec soin.

Sans discuter ici la valeur philosophique d'aucune des deux, il est opportun d'examiner quels motifs les appuient dans la pensée de ces auteurs.

Sans doute l'une et l'autre, surtout celle de la fornication des anges, avaient l'avantage d'humilier les religions païennes, issues d'une telle origine, mais, à bien lire les textes, on s'aperçoit que cette préoccupation est loin d'être prédominante. En réalité, l'intervention du démon fournissait le moyen d'excuser pour une part l'erreur polythéiste par l'astuce du tentateur, et surtout d'expliquer les prodiges réels ou prétendus tels, qui donnaient aux reli-

¹ Saint JUSTIN, *Apol.* I, no. 5, 26, 56 sq., 62, 64, *PG*, t. VI, col. 336, 368, 413 sq., 421, 425; *Apol.* II, no. 5, col. 452; *Dial.*, no. 69 sq., col. 636 sq.; TATIEN, *Orat.*, no. 7 sq., *ibid.*, col. 820 sq.; ATHENAGORE, *Legat.*, no. 23 sq., *ibid.*, col. 941 sq.; saint THEOPHILE, *Ad Autol.*, I, I, no. 9 sq., *ibid.*, col. 1037 sq.; MINUCIUS FEL., *Octav.*, c. XXVI sq., *PL*, t. III, col. 321 sq.; TERTULLIEN, *Apolog.*, c. XXII, *PL*, t. I, col. 405 sq.; saint CYPRIEN, *Quod idola non sint dii* c. VI sq., *PL*, t. IV, col. 573 sq. (édit. HARTEL, *CSEL*, t. III, p. 23 sq.) — Voir MANGENOT, dans VACANT, *DTC*, t. IV, col. 339 sq.; FR. ANDRES, *Die Engel- und Dämonenlehre der griech. Apol. des II. Jahrh. und ihr Verhältnis zur griechisch-römisch. Dämonologie*, in-8°, Breslau 1915. — C'était l'enseignement de la Bible : «*diu gentium daemonia*», Ps. XCV, 5.

² C. VI—XV. — Voir FR. MARTIN, *Le livre d'Hénoch* traduit sur le texte éthiopien, in-8°, Paris, Letouzey, 1906, p. 10 sq.; cf. p. XXVI sq.

³ Pour le détail, voir BAREILLE dans *DTC*, 1901, t. I, col. 1195 sq.; et spécialement ROBERT, dans *RB*, 1895, t. IV, p. 340 sq., 525 sq.

gions ethniques une apparence de surnaturel. La thèse des anges fornicateurs rendait des services analogues : elle expliquait les instincts voraces et lubriques des démons, ainsi que certaines légendes mythologiques, comme la naissance miraculeuse des dieux et les exploits des Titans... Bref, ces solutions permettaient, au lieu de nier tout merveilleux dans les cultes païens, de leur en concéder beaucoup, bien que d'un ordre inférieur; elles rendaient compte pour autant des analogies entre la « vraie religion » et les religions « fausses »¹.

9° Les apologistes en appellent de plus à un double plagiat.

Les mauvais anges, disent-ils, connaissaient les prophéties. Ils ont pris soin par avance de ménager des ressemblances dans les doctrines ou dans les rites, afin d'obscurcir pour autant la supériorité du Judaïsme et du Christianisme².

Reprenant de plus une thèse développée avec prédilection par l'école judéo-alexandrine³, ces écrivains affirment, et parfois à grand renfort d'érudition s'efforcent de démontrer⁴, que les sages du paganisme ont emprunté à MOÏSE et aux prophètes d'Israël les meilleurs éléments de leur philosophie: PYTHAGORE et PLATON notamment auraient connu en Egypte les livres sacrés des Hébreux⁵.

10° Cette théorie des emprunts ne pouvait toutefois rendre raison de tous les cas. Acceptable pour ces auteurs, tant qu'il s'agissait d'éléments religieux dont le Christianisme reconnaissait la valeur, elle devenait inadmissible, s'ils venaient à considérer ceux qu'il estimait dans le Judaïsme inférieurs et périmés. Or rien n'était plus antipathique, sinon aux Apôtres, qui longtemps s'y étaient conformés, du moins aux chrétiens des I^{ers} siècles, que la liturgie formaliste de l'Ancienne Loi. La simplicité extrême du rituel chrétien présentait avec le rituel juif un contraste manifeste. Aussi, dès que la rupture fut consommée entre la Synagogue et l'Eglise, insistèrent-ils avec prédilection sur les invectives

¹ Voir la plupart des témoignages cité plus haut, p. 749, note. 1.

² SAINT JUSTIN. *Apol.* I, no. 23, *PG*, t. VI, col. 364; édit. OTTO, t. I, p. 72 sq. — Moïse ayant dit que le Messie laverait sa robe dans « le sang de la grappe », *Gen.*, XLIX, 10, les démons ont fait de Dionysos le fils de Zeus; ils ont employé le vin dans ses mystères, *Apol.* I, no. 54, *I. c.*, col. 409; OTTO, *I. c.*, p. 146; cf. no. 54—66. Mithra initie ses adeptes dans une grotte, parce que Jésus devait naître dans une grotte, *Dialogue*, no. 78, *I. c.*, col. 660. — TERTULLIEN, *Apolog.*, c. XXI sq., *PL*, t. I, col. 399, 408; *De corona*, c. XV, *ibid.*, t. II, col. 102; *De praescript.*, c. XL, *PL*, t. II, col. 54 sq. — FIRMICUS, MATERNUS, *De errore prof. relig.*, c. XXI sq., *PL*, t. XII, col. 1026 sq.; édit. C. HALM, *CSEL*, t. II, p. 107 sq.

³ E. SCHÖRER, *Gesch. des jüdischen Volkes*⁴: sur EUPOLEME, t. III, p. 475; sur ARTAPAN, p. 477; HERMIPPE, p. 625; ARISTOBULE, p. 514, 518; PHILON D'ALEX., p. 701; FLAVIUS JOSEPHE, p. 547. — Les assertions des érudits juifs à ce sujet avaient été déjà relevées par HECATEE d'ABDERE et ALEXANDRE POLYHISTOR; plus tard elles le furent par EUSEBE de Césarée.

Notamment TATIEN, *Discours aux Grecs*, no. 35 sq., *PG*, t. VI, col. 877 sq. — Sur ses sources, A. PUECH, *Le Discours aux Grecs de Tatien*, in-8°, Paris, Alcan, 1903, c. VIII, p. 82—89; c. IV, p. 37—39.

⁵ La liste des références serait trop longue pour trouver place ici. Un bon nombre sont fournies, avec réfutation de la thèse, par Dom CALMET, *Dissertations*..., in-4°, Paris 1720, t. I, p. 579—593 (reproduit dans MIGNE, *Script. Sacrae Cursus completus*, in-4°, Paris 1861, t. VII, p. 747 sq.); t. II, p. 35—40; et par Mgr. FREPPEL, qui accorde toutefois trop d'importance, à notre avis, aux vestiges possibles de la révélation primitive, *Saint Justin*³, in-8° Paris, Bray, 1885, XI^e leçon, p. 214 sq.

sévères par lesquelles les Prophètes avaient sans cesse repris les tendances païennes du culte juif. La *Lettre à Diognète* et l'*Apologie* d'ARISTIDE, par exemple, condamnent avec une telle rigueur sabbat, néoménies et sacrifices, qu'il devient difficile de comprendre comment la «vraie religion» a pu un moment les tolérer¹.

La solution de cette énigme est proposée par saint JUSTIN. Il importe de la souligner, car elle présente au moins l'amorce d'une thèse souvent reprise par la suite.

JUSTIN explique aux Juifs que leur liturgie constituait non un idéal, mais un pis-aller, qu'elle répondait non à une préférence de Dieu, mais à une tolérance, rendue temporairement nécessaire par le caractère charnel de leur nation: «Dieu, dit-il, s'est accommodé à ce peuple. Il vous a ordonné d'offrir des victimes comme à son nom, pour vous empêcher de donner dans l'idolâtrie².» «Ce temple qu'on nomme temple de Jérusalem, si Dieu l'appelle sa maison ou sa cour, ce n'est pas qu'il en eût besoin, c'était afin qu'en ce lieu du moins, élevant vos esprits vers lui, vous n'alliez pas aux idoles...³»

Saint IRENEE et TERTULLIEN parlent de même⁴.

Déclarer que la loi de Moïse avait dû faire des concessions aux tendances idolâtriques d'Israël, c'était reconnaître, en somme, qu'elle avait admis au moins quelque chose des rites qui le séduisaient chez ses voisins. A cet égard, la thèse de la «*condescendance divine*» (c'est ainsi que nous la désignerons désormais), sans contredire celle du *plagiat*, en forme à quelques égards la contre-partie: l'une dénonce des emprunts faits par le paganisme au Judaïsme, l'autre avoue, comme on dit de nos jours, une «infiltration» du paganisme dans le Mosaïsme.

11° Les auteurs de ce groupe indiquent une cause plus profonde des analogies religieuses, en concédant que la raison humaine peut par elle-même s'élever dans quelque mesure à la connaissance de la vérité. Ici encore, le philosophe-martyr a le premier donné à cette idée une formule caractéristique, en adaptant à ce dogme, nettement exprimé par saint Paul⁵, la théorie stoïcienne des *λόγοι σπέρματικοι* ou raisons séminales⁶.

¹ Tout en reconnaissant la différence qui sépare les rites mosaïques des rites ethniques, l'auteur de l'*Epître à Diognète* estime qu'on pourrait être tenté de croire les juifs inspirés par la folie, plutôt que par la piété, c. III, 3; il condamne avec la même rigueur leurs néoménies et même, semble-t-il, le sabbat, c. IV, 5; édit. FUNK, *Patres apost.*, in-8°, Tubingue 1901, p. 394, 396. — RENDEL HARRIS, *The apol. of Aristides*, in-8°, Cambridge 1893, c. XIV, p. 48. — L'auteur de l'*Epître de Barnabé* reconnaît l'origine divine du rituel mosaïque (c. XV), mais en attribue aux juifs la déformation: «*σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῇ ναῷ*», c. XV, 2, FUNK, *op. cit.*, p. 86. — Saint IRENEE ramasse, dans un bref chapitre, la plupart des textes où l'on voit Dieu protester contre ces abus, *Adv. haeres.*, I. IV, c. XVI, PG, t. VII, col. 1019 sq.

² *Dialog.*, no. 19, PG, t. VI, c. 517: «*Ὁθεν ὁ Θεὸς ἀρμολύμενος πρὸς τὸν λαὸν ἐκεῖνον...*»

³ *Ibid.*, no. 22, col. 525; cf. no. 19 sq., no. 92 sq.

⁴ Pour le détail, qu'on nous permette de renvoyer à notre étude, *Les infiltrations païennes dans l'Ancienne Loi, d'après les Pères de l'Eglise*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, t. X, p. 197—221.

⁵ *Ad Rom.*, I, 18. — II, 17.

⁶ MAX HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philos.*, in-8°, Oldenburg, Schmidt, 1872, c. III, p. 107—125; cf. J. DRUMMOND, *Philo Judaeus*, 2 in-8°, Londres, Williams, 1888, t. I, c. III, p. 102—107.

Il n'est point d'âme, dit-il, qui ne porte en elle quelque semence ou participation du Verbe¹. Voilà pourquoi certains païens, comme HERACLITE et SOCRATE, persécutés comme athées, ont pu être chrétiens avant le CHRIST².

Si superficiel qu'on doive estimer ce rapprochement entre les spéculations stoïciennes et la doctrine chrétienne, l'importance de ces assertions n'échappera à personne. Ainsi d'une part certaines analogies entre les religions peuvent n'avoir d'autre cause que l'identité foncière de la nature humaine; d'autre part, même au sein du paganisme certains païens ont opéré leur salut.

Revenons sur ces trois thèses du *plagiat*, de la *condescendance* et des *semences du Verbe*, pour en apprécier la cohérence.

Le but visé par les apologistes est manifeste. Par la théorie du plagiat, ils veulent, comme leurs devanciers judéo-alexandrins, confondre l'orgueil grec qui méprise dans le Christianisme une philosophie toute récente. La réponse était en effet topique, de prouver à l'Hellénisme tout ce qu'il devait à ces «barbares» et à quelle antiquité respectable remontaient leurs dogmes décriés... A en bien juger toutefois, elle était sans valeur critique: l'antériorité de Moïse et des Prophètes ne prouve qu'une possibilité d'emprunt; les analogies doctrinales, réduites à ces vérités très générales que la raison peut découvrir par elle-même, ne démontrent aucune dépendance historique; à plus forte raison, l'accusation de plagiat était-elle gratuite, si on la formulait, comme nos auteurs, à propos de ressemblances discutables et si l'on professait soi-même que la même lumière divine travaille toutes les âmes pour les amener à un terme identique. Prétendre que la thèse des semences du Verbe et celle du plagiat sont contradictoires serait injuste, puisque l'une et l'autre chez ces écrivains concernent, semble-t-il, des vérités différentes (la première des conceptions toutes générales, comme l'existence de Dieu et les principes sommaires de la loi morale; la seconde des dogmes plus précis et leur agencement systématique); mais cette distinction est loin d'être exprimée par eux avec netteté. Si l'on observe les dogmes qu'ils rangent, à l'occasion, tantôt dans une série, tantôt dans l'autre, le moins qu'on puisse dire est que ces thèses sont encore, dans leur pensée, plutôt juxtaposées, que coordonnées³.

12° En ce qui concerne l'originalité et la transcendance du Christianisme, l'*Epître à Diognète* remarque, avec une grande liberté d'esprit, que les chrétiens ne se distinguent en rien du reste des hommes, si ce n'est par leurs vertus et par l'étonnante fécondité qui les fait croître en nombre, à proportion des supplices qu'on multiplie pour les anéantir⁴. C'est insister surtout sur l'efficacité pratique de la religion nouvelle.

¹ *Apol.* I, no. 32; II, no. 8, 10, 13, *PG*, t. VI, col. 380, 457, 460sq., 465sq.; édit. OTTO, t. I, p. 98, 220, 224sq., 238; cf. A. PUECH, *Les apologistes grecs du II^e siècle*, in-8°, Paris, Hachette, 1912, append. III, p. 315—318. — TERTULLIEN (de manière moins originale, en dépendance de SENEQUE), *De anima*, c. XX, XLI, *PL*, t. II, c. 682sq., 720sq.

² JUSTIN, *Apol.* I, no. 46, *PG*, t. VI, c. 397; OTTO, t. I, p. 128.

³ Voir spécialement saint JUSTIN, *Apol.* I, no. 44, *PG*, t. VI, col. 396. — Cf. A. PUECH, *Les apologistes du II^e siècle*, c. IV, p. 68sq.

⁴ «Χριστιανοὶ οὐτε γῆ οὐτε φωνῇ οὐτε ἔθει διακείμενοι τῶν λοιπῶν εἶναι ἀνθρώπων», c. V. et sq. — Il conclut: «Τὰυτὰ ἀνθρώπων οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα ταῦτα δυνάμεις εἶναι Θεοῦ...» c. VII, no. 8; édit. FUNK, *Patres apost.*, t. I, p. 396sq.

Saint JUSTIN, avec une nuance plus marquée d'intellectualisme, écrit : « Nous professons, il est vrai, quelques doctrines semblables à celles que professent les poètes et les philosophes qui sont en renom chez vous ; mais nous en possédons aussi d'autres plus belles et plus divines et seuls nous sommes capables d'en fournir une démonstration¹. »

Si l'on songe au double sens du mot « démonstration » chez ce docteur et à la double preuve qu'il s'attache lui-même à fournir (justification par la philosophie et justification par l'histoire), on ne peut nier qu'il n'ait indiqué en ce peu de mots des caractères qui suffiraient à distinguer le Christianisme de tous les autres cultes. Si nombreuses en effet que puissent être les analogies de détail entre diverses théologies, la cohérence logique de ses doctrines suffirait à assurer à l'une d'elles une note absolument neuve et à la mettre hors de pair. Si semblables que soient les prétentions des diverses religions à une origine miraculeuse, la certitude historique des faits sur lesquels se fonde l'une quelconque d'entre elles suffirait à la séparer de toutes les autres, comme la réalité se distingue du rêve et l'histoire de la mythologie.

Cette double preuve sera développée par les écrivains ecclésiastiques avec un soin croissant².

13° Au même courant de pensée, bien que leur activité se place à une époque plus tardive, nous pouvons rattacher saint IRENEE de Lyon et saint HIPPOLYTE de Rome.

Les thèses de ces deux écrivains sont, en somme, celles que nous avons rencontrées chez saint JUSTIN. Sur un point toutefois la pensée de saint IRENEE marque un apport original.

Pour en mieux juger, exposons brièvement la question en cause et les diverses solutions qu'elle avait reçues jusque là.

Du jour où le Christianisme prétendit apporter au monde une révélation toute récente et lui découvrir un nouveau plan de la Providence, la question de l'évolution de l'humanité se posa plus précise. Que fallait-il penser des temps antérieurs et pourquoi ce changement ? Dieu avait-il jusque-là abandonné l'homme à lui-même ? Venait-il seulement, « dans la plénitude des temps », parfaire une économie religieuse qu'il avait lentement préparée ? Ou bien, un dieu plus puissant venait-il supplanter quelque divinité inférieure ?

Les premiers philosophes ioniens, éléates et atomistes³, pour qui l'homme était né par un heureux hasard, du mélange des éléments, pouvaient concevoir qu'il se fût dégagé lentement d'un état primitif de barbarie, et la thèse des sophistes, au jugement desquels la religion avait été introduite, dans un but politique, pour favoriser la police des mœurs et assurer l'ordre social, s'accommodait aisément de leur enseignement.

¹ « Ἐνία δὲ καὶ μειζόνως καὶ θειοτέρως καὶ μόνοι μετὰ ὁποδείξεως », *Apol.* I, no. 20, *PG*, t. VI, col. 357.

² Il suffit à notre tâche d'en avoir signalé l'apparition. Le lecteur désireux d'en suivre les vicissitudes voudra bien se reporter aux ouvrages spéciaux qui retracent l'histoire de l'apologétique chrétienne.

³ Leurs opinions se trouvent résumées dans un texte de CENSORINUS, cité par JUSTE LIPSE, *Physiologia stoicorum*, l. III, c. IV, dans *Opera omnia*, in-8°, Vesalinge 1675, t. IV, p. 971 sq. ; texte spécialement étudié par DIELS, *Doxogr. Graeci*, p. 186 sq.

Par contre, les penseurs grecs, pythagoriciens, platoniciens ou stoïciens, qui, de manière ou d'une autre, accentuaient la différence entre le corps et l'âme, au point de présenter celle-ci comme une parcelle divine, emprisonnée dans la matière, ne pouvaient aucunement l'accepter: l'homme, par sa constitution, leur apparaissait trop différent de l'animal. Ils le pouvaient moins encore, dès qu'ils admettaient une préexistence de l'âme. Qu'elle eût déjà paru sur terre, comme le pensait PYTHAGORE, ou qu'elle eût eu un commerce avec les dieux, avant de déchoir dans le monde sensible, comme l'estimait PLATON, elle n'arrivait point ici-bas neuve et sans expérience. La mythologie populaire, qui regardait l'homme comme produit directement par Zeus, *hominum deumque sator*, ou le stoïcisme, qui le considérait, dans le règne animal, comme le chef-d'œuvre du *Logos* immanent, étaient aussi portés à croire qu'il devait être d'autant plus parfait, au moins quant à la rectitude naturelle de ses facultés, qu'il était plus proche de ses origines¹. La théologie chrétienne, professant avec la Bible le dogme de la création, se trouvait dans la même situation.

En respectant ces principes, on pouvait toutefois concevoir encore que l'esprit humain eût travaillé sur son premier avoir et réalisé certains progrès. Les stoïciens reconnurent en effet un progrès de systématisation technique: ce qui était don de nature s'était élaboré avec le temps en arts et en sciences, mais l'exégèse allégorique devait leur interdire, comme à tous ceux qui l'adoptaient, toute conception d'un progrès plus foncier: prêtant aux mythes de toutes les religions les spéculations les plus abstruses des derniers temps, ils ne pouvaient plus reconnaître entre la mythologie et la philosophie qu'une différence de forme et leur zèle à défendre cette opinion devait les entraîner à donner la préférence à la plus haute antiquité. Ainsi font notamment POSIDONIUS, SENEQUE², MAXIME DE TYR³ et PLUTARQUE⁴.

Les écrivains ecclésiastiques se trouvaient inclinés vers une autre solution. Les oracles messianiques qui annonçaient avec une précision croissante l'économie nouvelle, l'affirmation du CHRIST qu'il était venu parfaire la Loi de MOÏSE, non la détruire, les vues de saint PAUL sur le rôle pédagogique de

¹ *Non tamen negaverim fuisse [primaevo]s homines] alti spiritus viros et, ut ita dicam, a diis recentes. Neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effoetus ediderit...* SENEQUE, *Ad Lucil. epist.* XC, no. 44, édit. BOUILLET (Lemaire), t. XCV, p. 36.

² *Quamvis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc iam in opere maximo nomen est... Ignorantia rerum innocentes erant... Virtus non contingit animo, nisi instituto ac edocto et ad summum assidua exercitatione perducto...* SENEQUE, *Ad Lucil. epist.* XC, no. 44, 45; *ibid.*, p. 36. — SENEQUE reprend POSIDONIUS d'avoir attribué (peut-être dans son *Περὶ τέλων*) aux sages de l'âge d'or l'invention des arts; *Ad Lucil. epist.* XC, l. c., p. 15sq., mais précisément parce qu'il voit dans cette invention une dégénérescence: *ista nata sunt iam nascente luxuria*, no. 8; *omnia ista ratio quidem sed non recta ratio commenta est...* no. 24.

³ *Dissert.* IV, c. II sq., éd. HOBEIN, p. 41 sq.; cf. *Dissert.* XXVI, c. II sq., *ibid.*, p. 309 sq. — En supprimant l'antique usage des mythes, on a substitué à tout venant la philosophie nue; de là le verbiage misérable, les disputes des écoles et une stérilité affreuse dans la pratique du bien, «ἐγγον δὲ ἐρημία θνήσκει», l. c., p. 310.

⁴ Du moins trouve-t-il chez HOMÈRE toutes les doctrines philosophiques; *Sur la vie et sur la poésie d'Homère*, l. II, c. XCII sq., édit. BERNARDAKIS, *Plutarchi moralia*, t. VII, p. 378 sq.

cette même Loi, destinée à préparer une législation plus accomplie, leur servirent de guides.

A la première heure, comme nous l'avons vu, saint JUSTIN formula sa théorie de la «condescendance»¹.

L'auteur inconnu de l'*Epître à Diognète*, s'appuyant lui aussi sur saint PAUL, affirma qu'il entraînait dans les plans de Dieu, de laisser d'abord surabonder le mal, pour convaincre l'humanité d'impuissance, avant de révéler sa miséricorde².

Sans rejeter ces idées, saint IRENEE propose une explication plus profonde.

Il faut observer, dit-il, que toute créature, en tant que telle, est imparfaite et inférieure à son Créateur. Elle commence nécessairement par un état d'enfance, d'inexpérience, d'inexercice à l'égard de la perfection. L'homme, à ses origines, était donc inapte à recevoir une discipline de tous points accomplie. Le Verbe de Dieu par conséquent a dû s'accommoder à sa faiblesse et se faire enfant pour entrer en relation avec lui... Il fallait d'abord «que l'homme fût créé, créé qu'il grandît, grandi qu'il prît des forces, devenu fort qu'il se multipliât, multiplié qu'il devint puissant, puissant qu'il fût glorifié, glorifié qu'il vît son Dieu»³. Ainsi l'illumination des prophètes de l'Ancienne Loi avait pour but d'habituer l'homme à recevoir l'Esprit-Saint, comme les théophanies, ou manifestations de Dieu par son Verbe, l'accoutumaient à converser avec ce dernier⁴.

Prises en rigueur, certaines de ces expressions sembleraient nier la possibilité d'une révélation religieuse au premier âge de l'humanité, mais il est facile de voir, par d'autres passages, que l'auteur envisage en cet endroit, non pas une révélation quelconque, visant par exemple l'annonce d'événements à venir, mais celle qui porterait sur des dogmes plus élevés ou sur un ensemble de prescriptions morales auxquelles la nature ne serait pas préparée⁵.

Nous ne pouvions passer sous silence des suggestions appuyées sur une psychologie si «humaine» et, comme on a pu le remarquer, si rare dans l'antiquité.

Il importait de plus de signaler dans ces pages du docteur lyonnais l'ébauche d'une «histoire universelle» ou d'une «suite de la Religion», comme

¹ Voir plus haut, p. 751, note 4.

² *Epist. ad Diogn.*, c. VIII sq.; FUNK, *Patr. apost.*, t. I, p. 404 sq., cf. saint PAUL, *Ad. Rom.*, XI, 32; V, 20 sq.

³ «*Νήπιος γὰρ ἦν... καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, τέλειος ὢν, τῷ ἀνθρώπῳ*» *Adv. haer.*, I, IV, c. XXXVIII, no. 1, 2, 3, PG, t. VII, col. 1105, 1106, 1108; cf. XXXIX, 2, 3. — «*Haec ergo fuit magnanimitas Dei, ut per omnia pertransiens homo... et experimento discens unde liberatus est, semper gratus existat Deo...*», *ibid.*, I, III, c. XX, no. 2, col. 943.

⁴ *Ibid.*, I, IV, c. XIV, no. 2 sq., col. 1011 sq.; c. XX, no. 8, col. 1037; c. XXI, no. 3, col. 1046; I, III, c. XI, no. 8, col. 889.

⁵ Ainsi explique-t-il que le Verbe de Dieu, au Paradis, conversait avec Adam, lui découvrait l'avenir et lui faisait connaître son commandement, au sujet du fruit défendu; *Demonstratio Apost. Praedic.*, c. XII et XV, dans *Texte u. Unters.*, t. XXXI, fasc. I, p. 8 sq. Bien que ce détail n'introduise pas dans la théorie une modification essentielle, on notera que d'après IRENEE l'homme fut créé, non pas à l'âge viril, mais enfant, *ibid.*, c. XII, p. 7. Sa manière de répartir les périodes de la vie humaine est d'ailleurs assez différente de la nôtre; cf. *Adv. haer.*, I, II, c. XXII, no. 5, PG, t. VII, col. 784.

dira BOSSUET, avec ces deux thèses qui seront caractéristiques de toute conception catholique: intervention constante de Dieu dans les choses d'ici-bas, évolution lente vers un idéal religieux plus parfait, sans coups d'état de la toute puissance, qui installeraient dans le monde des dogmes ou des rites absolument neufs, mais par l'effet d'une sagesse conciliante et prévoyante, qui utilise le jeu des causes secondes et l'expérience péniblement acquise par l'humanité.

14° En somme, nous pouvons discerner chez les écrivains chrétiens, dès cette époque, six thèses principales: celle de la *connaissance naturelle de Dieu*, qui leur est commune avec les païens, celle du *rôle des démons*, que partagent plusieurs de leurs adversaires, celle du *plagiat*, celle de la *condescendance divine*, celle du *progrès religieux*, enfin celle de la *transcendance du Christianisme*, par laquelle ils s'opposent aux conclusions du syncrétisme.

Encore embryonnaires, pour la plupart, elles sont aussi d'une valeur critique fort inégale. On peut toutefois se montrer indulgent pour ces premiers chercheurs, quand on observe que telle de leurs théories, comme celle du plagiat, a trouvé des partisans jusque parmi les érudits des temps modernes. Il convient surtout de remarquer l'esprit de conciliation dont témoignent plusieurs d'entre elles, comme celles des «semences du Verbe», et cette conception plus objective et plus nuancée de l'histoire, que manifestent, à l'encontre de l'allégorisme stoïcien, celles de la condescendance et de l'évolution.

Pour suivre la tradition des premiers apologistes grecs nous nous sommes avancés, avec saint HIPPOLYTE, jusqu'au milieu du III^e siècle. Il nous faut revenir quelque peu en arrière, pour étudier un courant de pensée, non pas indépendant du précédent, mais différent.

B. — Apologistes et héréséologues chrétiens. — Deuxième Phase: Polémique contre le paganisme; Alexandrins et Africains. — § 15. L'antithèse païenne: FRONTON, PHILOSTRATE et la *Vie d'Apollonius*, CELSE... § 16. Réplique chrétienne des Africains, TERTULLIEN, CYPRIEN, ARNOBE, LACTANCE, FIRMICUS MATERNUS: les «anges fornicateurs» et le «plagiat». § 17. Adaptation de la théorie stoïcienne des «notions communes» et du «consentement universel»: le témoignage de l'âme «naturellement chrétienne». § 18. Réplique chrétienne des Alexandrins: CLEMENT, ORIGENE: rejet partiel des thèses précédentes. § 19. ORIGENE et la question des analogies religieuses. § 20. L'exclusivisme chrétien et son principe.

15° Comme nous l'avons dit, vers la fin du II^e siècle, des rhéteurs comme CORNELIUS FRONTON¹, vers 155—165, des philosophes, comme le

¹ SCHANZ estime que le discours de FRONTON serait reproduit en substance dans le plaidoyer prêté par MINUCIUS FELIX à son interlocuteur, CAECILIUS; cf. *Rhein. Mus.*, 1895, t. L, p. 114sq. — Ainsi présentée l'hypothèse prête à bien des objections. Une seule accusation est attribuée expressément à FRONTON, *Octavius*, c. IX et XXXI, *PL*, t. III, col. 262, 336; édit. HALM, *CSEL*, t. II, p. 13, 44. — Il est vraisemblable toutefois qu'en d'autres circonstances MINUCIUS a dû viser ses idées. Celles qu'émet CAECILIUS sur la nécessité de rester fidèle aux religions traditionnelles et son éloge de la tolérance romaine convenaient bien au thème d'une *déclamation* et pourraient spécialement lui être attribuées: «*Undique hospites deos quaerunt et suos faciunt... Sic, dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt*», *Octavius*, c. VI, *ibid.*, col. 252; édit. HALM, p. 10. — Voir AUBE, *Hist. des perséc.*, 2^e série, Paris, DIDIER, 1878, p. 74 sq.

néopythagoricien CELSE, vers 176¹, se décident à attaquer ouvertement le Christianisme. Le sophiste PHILOSTRATE, de manière plus voilée, lui oppose à l'instigation de l'impératrice JULIA DOMNA, dans sa *Vie d'Apollonius de Tyane*, un type idéal de la piété païenne². On peut voir là un symptôme: la religion du CHRIST est devenue une force avec laquelle il faut compter, un adversaire avec lequel les penseurs doivent discuter. Par ailleurs, les objections, spécialement chez CELSE sont plus précises, plus poussées; elles appellent des réponses plus approfondies. Le Christianisme de son côté trouve enfin le loisir de constituer des écoles théologiques; il va rencontrer parmi ses adeptes des érudits et des penseurs.

Nous pouvons distinguer parmi ces derniers deux groupes: le groupe africain, avec MINUCIUS FELIX, TERTULLIEN, saint CYPRIEN, dont ARNOBE, COMMODIEN, LACTANCE et FIRMICUS MATERNUS, à l'âge suivant, reprendront les traditions — et le groupe alexandrin, avec CLEMENT et ORIGENE.

16° Les premiers reproduisent, presque dans les mêmes termes que saint JUSTIN et saint IRENEE, la thèse des anges fornicateurs et celle du plagiat.

¹ Recension des diverses opinions sur ses origines philosophiques dans J. F. MUTH, *Der Kampf des heidn. Philos. Celsus gegen das Christent.*, in-8°, Mayence, 1899, p. 23 sq.; cf. ZELLER, *Phil. der Griech.*, III^e part., II^e sect., p. 231 sq. — Sur sa doctrine voir plus haut, p. 8 sq. et plus loin, p. 34.

² Au XVIII^e siècle, lorsque le philosophisme faisait des «miracles» d'APOLLONIUS une arme de guerre, HUET écrivait: *Id spectasse in primis videtur PHILOSTRATUS, ut invalescentem iam Christi fidem ac doctrinam deprimeret; Demonstratio evang.*, in-4°, Francfort 1722, propos. IX, c. CXLVII, § 3, p. 642 (1^{re} édit. 1769). Cette opinion partagée par de nombreux apologistes a provoqué une réaction excessive. MATTER ne lui trouve «aucun fondement»; dans FRANCK, *Dict. des sc. philos.*, art. *Philostrate*, p. 1327b. — CHASSANG ne voit dans l'ouvrage «qu'un livre consacré à la gloire de la philosophie», *Apollon. de T.*, in-12°, Paris 1862, p. XII; cf. CROISSET, *Hist. de la litt. gr.*, t. V, p. 766. — J. MILLER va jusqu'à dire: *Die Biographie... ist von keiner philosophischen und religiösen Tendenz beeinflusst*. A l'encontre, ZELLER, à la suite de BAUR (*Apoll. v. T. und Christus*, dans *Zeitsch. f. Theol.*, 1832, reproduit dans *Drei Abhandl.*, p. 101—150; cf. *Kirchengesch.*, t. I, p. 415 sq.) juge l'œuvre *wesentlich ein Tendenzroman*; *Phil. der Griech.*, III^e part., II^e sect., p. 167 sq.

Pour trancher ce débat, on observera: 1° que le paganisme, en présence de la propagande envahissante du Christianisme, avait besoin d'un type de moraliste, d'ascète et de thaumaturge, qu'il pût opposer à Jésus; 2° que la biographie d'APOLLONIUS fut demandée à PHILOSTRATE par le groupe syncrétiste de la cour des SEVERES; 3° que le récit a été composé, sinon de toutes pièces, du moins avec la liberté la plus grande, donc en vue d'un but préconçu; 4° que les coïncidences avec les faits et gestes du Christ sont trop nombreuses et trop frappantes pour être fortuites; 5° que l'ouvrage, dès le IV^e siècle, a été exploité contre le Christianisme. — Ces raisons sembleraient graves en tout autre sujet.

ALBERT REVILLE paraît donner la note juste: «Si Philostrate ne parle pas du Christianisme, dit-il, il y pense beaucoup», p. 641. Son livre serait un manifeste du syncrétisme: il n'attaque pas la religion nouvelle; il lui fait concurrence, en s'inspirant d'elle; *Le Christ paten du III^e siècle*, dans *Rev. des deux mondes*, 1865, t. LIX, p. 620 sq. AUBE reconnaît l'imitation; il pousse peut-être un peu loin, en découvrant «une idée plus ou moins bien digérée de rapprochement et de fusion», *Hist. des persécut. de l'Eglise*, in-8°, Paris 1878, c. X, p. 512: cf. c. IX sq., p. 426 sq.

En tous cas, la vie d'APOLLONIUS intéresse notre étude par l'idéal de piété qu'elle exalte, par sa comparaison entre les conceptions religieuses des indiens, des grecs et des égyptiens; vg. I. III, c. XVI sq.; I. VI, c. X sq., édit. WESTERMANN (Didot), *Philostr. opera*, p. 54 sq., 121 sq.; par le syncrétisme et la tolérance qu'elle préconise; cf. I. IV, c. XXIV, 1; c. XL, 3 sq.; I. VI, c. III, 5, *op. cit.*, p. 81, 91, 118.

TERTULLIEN toutefois, bien qu'on oublie souvent de mentionner chez lui ces restrictions, reconnaît trois causes possibles des analogies religieuses: ce sont parfois de pures rencontres, comme il arrive, par un heureux hasard, d'aborder au port qu'on ne cherchait pas, *prospero errore*, ou d'aboutir dans les ténèbres à telle porte qu'on ne soupçonnait point, *caeca felicitate*; tantôt c'est le fait de la nature elle-même et de la rectitude dont Dieu l'a douée, *sed et natura pleraque suggeruntur, quasi de publico sensu quo animam Deus dotari dignatus est*; ce peut être enfin la suite d'un plagiat, dû soit à l'initiative des anges déchus, soit à la lecture directe des livres canoniques¹.

17° Au surplus MINUCIUS FELIX, TERTULLIEN et saint CYPRIEN reconnaissent une certaine connaissance de Dieu dans toutes les âmes, donc un élément commun à toutes les religions.

A cet égard, ils délaissent les spéculations de saint JUSTIN sur le λόγος σπερματικός ou Verbe séminal. Peut-être ont-ils compris à quelles justes critiques pouvait prêter cet essai de conciliation entre le panthéisme stoïcien et l'enseignement du livre de la Sagesse et de saint PAUL. Par contre, ils adoptent et développent la théorie des κοινὰ ἔννοια ou «notions communes». Le stoïcisme en effet, avec son sens pratique, avait discerné, dans le désordre des opinions, certaines conceptions morales et religieuses dont personne ne doute: il les considérait comme la base de toute philosophie². Ces écrivains font de même. Ils reprennent aussi l'argument du consentement universel et s'efforcent de le confisquer à leur profit: ils font voir que l'esprit humain livré à lui-même se prononce en quelque sorte pour l'unicité de Dieu et dénoncent dans cet aveu «le témoignage d'une âme naturellement chrétienne».

Ainsi parle MINUCIUS FELIX et après lui TERTULLIEN, CYPRIEN, ARNOBE et LACTANCE. — C'était logique. Sûrs de posséder dans le Christianisme la vérité religieuse, ils ne pouvaient voir dans cette affirmation spontanée qu'un témoignage en leur faveur et un premier effet de l'action divine qui dispose les cœurs à agréer la foi véritable³.

Les thèses de la «condescendance divine⁴» et de l'évolution⁵ ont laissé quelques traces dans ce milieu, mais elles ont moins de relief que chez les écrivains de l'âge précédent.

Quoi que l'on pense de ses théories philosophiques, le groupe africain, soit chez ces premiers représentants, soit chez ses successeurs, ARNOBE, LACTANCE

¹ *De anima*, c. II, PL, t. II, col. 648 sq.

² Voir notamment l'opuscule de PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*; G. N. BERNADAKIS, *Plutarchi Moralia*, t. VI, p. 284 sq.

³ *Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?* — *Quae licet... falsis diis exanillata, cum tamen respiscit... «Deus» nominat, hoc solo nomine, quia proprio veri Dei? «Deus magnus», «Deus bonus» et «quod Deus dederit» omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum: «Deus videt» et «Deo commendo» et «Deus mihi reddet». O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec, non ad Capitolium sed ad caelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi: ab illo et inde descendit; TERTULLIEN, *Apologeticus*, c. XVII, PL, t. I, col. 376, 377; pensées développées dans l'opuscule *De testimonio animae*, *ibid.*, col. 608 sq.*

⁴ Pour le détail voir notre étude, citée plus haut, p. 751, note 4.

⁵ TERTULLIEN, *De carne Christi*, VI, PL, t. II, col. 764; *Adv. Praxeam*, XVI, col. 174 avec application aux thèses montanistes, *De virgin. velandis*, I, col. 890.

et FIRMICUS MATERNUS, garde au moins, au regard de la science moderne, le mérite d'avoir introduit dans la littérature apologétique (et par là de nous avoir conservé) nombre de détails sur les religions ethniques. Ces auteurs ont décrit en effet ce qui survivait autour d'eux des rites du paganisme et ont compilé avec soin NIGIDIUS FIGULUS, CICERON, VARRON, CORNELIUS LABEON, AMPELIUS...

18° Le groupe alexandrin, qu'il nous reste à étudier, marque dans ses productions le même souci d'érudition, mais il l'emporte de beaucoup par l'originalité et la vigueur des spéculations.

Ce qui le caractérise, c'est d'une part son effort pour mettre au service de la foi chrétienne toutes les ressources de la philosophie, et pour vivifier la philosophie par les lumières de la foi, d'autre part un large esprit de conciliation. Sans doute, aucun de ses membres n'entend pactiser avec le paganisme, mais on les voit plus portés à signaler dans les doctrines adverses les éléments assimilables, qu'à persifler, comme HERMIAS, tout ce qui n'est point d'origine chrétienne. Cette tendance plus généreuse qu'éclairée, chez CLEMENT et ORIGENE, les entraîna tous deux à des concessions qu'une orthodoxie plus sévère condamnera bientôt avec rigueur.

Chez eux la thèse des anges fornicateurs s'atténue ou disparaît.

CLEMENT la mentionne plusieurs fois, mais il cesse de lui attribuer l'importance qu'elle avait chez les latins: il ne voit plus dans le péché des anges déchu la cause première ou principale de l'idolâtrie. ORIGENE la rejette et interprète allégoriquement le passage de la *Genèse* qui lui servait de fondement¹.

Par contre, nul accord n'existe entre ces auteurs au sujet de l'âge et des formes primitives du polythéisme. CLEMENT énumère, sans dessein d'assigner un ordre historique rigoureux, les différentes formes de l'idolâtrie². ORIGENE, à mots couverts, suggère une thèse personnelle, en relation avec sa théorie des épreuves successives, inconciliable en somme avec le dogme chrétien³.

La thèse du plagiat prend toute son ampleur avec CLEMENT. Plus curieux d'érudition que soucieux de critique, il a compilé tout ce que ses devanciers avaient dit sur le sujet⁴. ORIGENE au contraire montre à leur égard une réserve

¹ Saint ATHANASE et saint CYRILLE, un peu plus tard, n'en parlent pas. Or pareil silence équivaut à une exclusion, si l'on observe qu'au jugement de saint CYRILLE l'idolâtrie n'a pas régné avant le déluge et que ces deux écrivains conçoivent d'autre manière l'origine des religions ethniques.

² *Protrept.*, c. II sq., *PG*, t. VIII, col. 93 sq.; édit. STAEHLIN, *GCS, Clemens*, t. I, p. 19 sq.

³ *Contra Cels.*, l. V, c. XXX, *PG*, t. XI, col. 1125 sq.; édit. KOETSCHAU, *GCS*, t. II, p. 38 sq. *In Exod. hom.*, VIII, no. 2, *PG*, t. XII, col. 332; cf. HUET, *Origeniana*, l. II, c. II, q. 5, § 25, *PG*, t. XVII, col. 876 sq.

⁴ Nombreux passages cités par Dom LE NOURRY, *PG*, t. IX, col. 1267 sq. — Discussion de la thèse par Mgr. FREPPÉL, *Clément d'Alex.*, t. I, in-8°, Paris, Retaux, 1875, V° et VI° leç., p. 108 sq.

On pourrait relever chez cet auteur une thèse parallèle à celle des «raisons séminales», voir plus haut, p. 752, § 11. Il parle en effet «d'étincelles du Verbe» déparées à la Gentilité: «ἐναυομαρὰ τινὰ τοῦ λόγου», *Protrept.*, c. VI, *PG*, t. VIII, col. 184 (édit. STAEHLIN, *GCS, Clemens Alex.*, t. I, p. 57); «ἀπόρροιά τις Θεϊκή», *ibid.*, c. VI, col. 173 (STAEHLIN, p. 52); mais il semble bien que ces étincelles ne soient autre chose que des bribes de la Révélation, empruntées au peuple élu; cf. *ibid.*, c. VI, col. 176 (St., p. 53); plus net, *Strom.*, l. VI, c. XVII, *PG*, t. IX, col. 380; (St., t. II, p. 508): «ἡ φιλοσοφία ἐκ τῆς Θείας γραφῆς τὸ ἐμπνεῦμα λαβοῦσα», *ibid.*, c. XVIII, col. 400 (St., p. 517): «ἀπ' ἧς αἱ πᾶσαι πηγὰι τῆς σοφίας ἤρτηνται»; pensée plus indécise, *Strom.*,

qui vaut d'être notée. Bien que CELSE, en accusant juifs et chrétiens d'avoir pillé les sages du paganisme, lui fournit mainte occasion de retourner l'accusation, il s'abstient en général de le faire : il se contente de montrer combien la thèse de son adversaire est invraisemblable ou erronée, vu l'antériorité de MOÏSE¹ et le caractère de JÉSUS et de ses apôtres² ; il signale seulement la vraisemblance plus forte d'un plagiat imputable aux grecs³. S'il invoque cette théorie, c'est comme une opinion dont il ne se porte pas garant⁴, bien qu'il n'entende pas y contredire⁵, ou comme une conjecture ; encore prend-il soin d'observer que les philosophes païens ont pu s'inspirer soit des Livres Saints, soit de la tradition orale des Juifs⁶. Il en appelle à des rencontres fortuites⁷ et même expressément à la raison commune, aux *κοινὰς ἐννοίας*⁸ et à l'assistance divine qui s'étend à tous les hommes⁹. Son exemple paraît avoir été utile, car chez ses successeurs immédiats, que je sache, la thèse du plagiat n'est plus reproduite¹⁰.

19° Plus on renonce à la thèse simpliste et paresseuse du plagiat, plus on est obligé de chercher pour la doctrine juive ou chrétienne une marque de supériorité plus indéniable que celle d'une plus haute antiquité. ORIGÈNE devait donc se trouver amené à donner une réponse plus soignée au double problème des analogies religieuses (dogmatiques, rituelles et psychologiques) et de la transcendance de la « vraie religion ».

Aussi bien, des nécessités polémiques l'y incitaient. CELSE dans son « *Discours véritable*, » publié vers 178, avait articulé à ce sujet la plupart des objections que devait reprendre le rationalisme moderne. A l'instigation d'un certain AMBROISE, notre philosophe prit à tâche de les réfuter.

I. VI, c. VIII, col. 284sq. (ST., t. II, p. 463sq.). — Il échappe ainsi à l'incohérence signalée plus haut, p. 752. L'importance qu'il accorde au plagiat demeure toutefois d'autant plus étonnante, qu'il a insisté plus que d'autres sur le rôle illuminateur du Verbe au sein de toutes les nations : *πᾶσιν ἀπασαιλῶς ἀνθρώποις*, *Protrept.*, c. VI, PG, t. VIII, col. 173 (ST., t. I, p. 52) ; c. IX, col. 197, 200 (ST., p. 64, 65) ; *Strom.*, I. I, c. VII, col. 732 (ST., t. II, p. 24)...

On notera malgré tout avec grand intérêt les pages où CLEMENT développe cette idée que nul peuple n'a été exclu de la providence de Dieu, que la philosophie avait été donnée aux gentils comme un autre « Testament », pour tenir lieu de la révélation et pour les préparer à l'Evangile, *Strom.*, I. I, c. V, PG, t. VIII, col. 717sq. (ST., t. II, p. 17sq.) ; *Strom.*, I. VI, c. V, VIII, XVII, PG, t. IX, col. 257sq., 284sq., 380sq. (ST., t. II, p. 451sq., 463sq., 508sq.). — Voir sur ces textes le commentaire de FREPPEL, *Clément d'Alex.*², lec. VII, p. 131—152.

¹ *Contre Celse*, I. IV, c. XI ; I. VI, c. XV, XLIII ; I. VII, c. XXVIII, LIX, PG, t. XI, col. 1040sq., 1312, 1364, 1460, 1504 ; édit. KOETSCHAU (K), *Origenes*, t. I, p. 281 ; t. II, p. 85, 113, 179, 208.

² *Ibid.*, I. VI, c. VII, XVI, col. 1297, 1313 (K, t. II, p. 76, 86).

³ *Ibid.*, I. IV, c. XII, XXI, col. 1041, 1053 (K, t. I, p. 282, 290).

⁴ *Ibid.*, I. I, c. XV, col. 684sq. (K, t. I, p. 67sq.).

⁵ *Ibid.*, I. VI, c. XIX, col. 1320 (K, t. II, p. 90).

⁶ *Ibid.*, I. VII, c. XXX, col. 1464 (K, t. II, p. 181). — Il parle toutefois de manière plus ferme dans le cas d'un dogme plus caractérisé (à propos des anges attribués à chaque pays et des dieux tutélaires des divers peuples), *ibid.*, I. V, c. XXXII, col. 1229 (K, t. II, p. 33).

⁷ *Ibid.*, I. IV, c. XXXIX, col. 1092 (K, t. I, p. 312).

⁸ *Ibid.*, I. I, c. IV, V, col. 661, 664 (K, t. I, p. 58sq.).

⁹ *Ibid.*, I. VI, c. III ; I. VII, c. XLVI, col. 1292, 1489 (K, t. II, p. 72sq., 198)...

¹⁰ Quand elle réapparaîtra, deux siècles plus tard, chez saint CYRILLE, c'est à CLEMENT que celui-ci demandera son inspiration.

Le Judaïsme, prétend son adversaire, est une hérésie égyptienne, comme le Christianisme un schisme juif¹. Point de rites qui lui soient exclusivement propres². Il est en tout semblable aux cultes d'ARISTEE, d'AMPHILOQUE, d'AMPHIARAOS, de THROPHONIOS, d'ANTINOOS³ et de MITHRA⁴. Les Grecs ont même des doctrines plus élevées que les siennes⁵.

Le prophétisme d'Israël se survit dans les prophètes, chresmologues et messies d'Orient⁶ ou plutôt c'est sous tous les cieux la même chose: des prédictions et des oracles, des hommes inspirés, des voix miraculeuses et des apparitions⁷.

Une religion unique ne peut convenir à des peuples si divers⁸. Chacun n'a qu'à garder le culte de ses ancêtres⁹. Il importe peu qu'on nomme Zeus *Hypsistos* ou *Zen*, *Adonai*, *Sabaoth* ou *Ammon*. Les juifs eux-mêmes ne sont répréhensibles, que s'ils prétendent à une sagesse hors de pair¹⁰.

Ainsi, au cours de ces dissertations désordonnées, dont ORIGENE nous a conservé d'importants fragments, la pensée du polémiste oscille-t-elle entre des diatribes violentes, où gronde une haine mal contenue, et des passages plus calmes, inspirés par un tolérantisme large et compatissant.

La réponse d'ORIGENE est en somme fort simple¹¹.

Quant aux analogies rituelles qu'on lui oppose, c'est l'intention, observe-t-il, qui distingue un acte humain d'un acte machinal ou animal: elle en est l'âme; c'est donc par les visées ou idées, par les *dogmes* dont les actes s'inspirent, qu'il faut estimer l'identité ou la diversité des liturgies¹².

Les Egyptiens, objecte-t-on, pratiquent aussi bien que les juifs la circoncision. — Qu'importe, observe-t-il! Demander le même bienfait à un être différent, n'est pas formuler la même prière; se faire circoncire pour un motif différent n'est pas pratiquer la même circoncision¹³.

Les pythagoriciens ont, comme les juifs, des prescriptions alimentaires. — Qu'importe, si le dogme qui cause et règle ces pratiques est nettement

¹ *Contre Celse*, I. III, c. V, *PG*, t. XI, col. 925; KOETSCHAU (*GCS*), t. I, p. 206.

² *Ibid.*, I. V, c. XLI sq., col. 1245 sq. (K, t. II, p. 44 sq.); I. VII, c. LXII, col. 1508 sq. (K, t. II, p. 211 sq.); I. VIII, c. XXX, col. 1561 (K, t. II, p. 245).

³ *Ibid.*, I. III, c. XXVI sq., col. 952 sq. (K, t. I, p. 222 sq.).

⁴ *Ibid.*, I. VI, c. XXII sq., col. 1524 sq. (K, t. II, p. 92 sq.).

⁵ *Ibid.*, I. VI, c. II sq., col. 1289 sq. (K, t. II, p. 71 sq.); I. VII, c. LIII sq., col. 1497 sq. (K, t. II, p. 203 sq.).

⁶ *Ibid.*, I. VII, c. VIII sq., col. 1432 sq. (K, t. II, p. 160 sq.).

⁷ *Ibid.*, I. VII, c. III, IX, col. 1424, 1433 (K, t. II, p. 154, 160 sq.); I. VIII, c. XLV sq., col. 1584 sq. (K, t. II, p. 259 sq.).

⁸ *Ibid.*, I. VIII, c. LXXII, col. 1624 (K, t. II, p. 288).

⁹ *Ibid.*, I. V, c. XXV sq., XXXIV, col. 1217 sq., 1232 sq. (K, t. II, p. 26 sq., 36 sq.); I. VIII, c. XXIV, XLV, col. 1553, 1584 (K, t. II, p. 240, 259 sq.).

¹⁰ *Ibid.*, I. V, c. XLI sq., col. 1245 sq. (K, t. II, p. 44 sq.).

¹¹ Comme elle suit pas à pas l'objection, le lecteur désireux de la connaître en détail pourra utiliser les références aux thèses de CELSE, indiquées plus haut. Nous nous bornons à quelques traits essentiels.

¹² *Contre Celse*, I. VII, c. LXIII, col. 1509 (K, t. II, p. 212 sq.); cf. I. V, c. XLIV, col. 1249 (K, t. II, p. 47 sq.).

¹³ *Ibid.*, I. V, c. XLVII, col. 1253 (K, t. II, p. 51).

distinct: d'un côté théorie de la métempsycose, de l'autre croyance à la vie éternelle, provoquant une macération prudente de la chair, pour l'asservir à l'esprit¹. Ajoutant ailleurs un exemple expressif, il note qu'on peut éviter l'adultère pour des motifs divers, par souci de la justice, comme le stoïcien, par calcul d'intérêt, comme l'épicurien, par simple crainte de la police, comme les gens du commun².

Il explique enfin d'autres analogies par une condescendance providentielle: pour s'attacher le peuple juif, Dieu devait, pense-t-il, se plier à sa faiblesse et lui octroyer, dans une certaine mesure, ce qui le séduisait chez ses voisins³.

Quant à la supériorité du Christianisme, il insiste pour la prouver, sans dédaigner les preuves historiques qui le séparent radicalement des mythes du paganisme, sur son efficacité pratique⁴.

Entendons bien sa pensée. Il n'appuie pas uniquement sur la diffusion matérielle des dogmes chrétiens. L'argument serait sans valeur. Certaines opinions favorables aux passions humaines se répandent en effet avec une étonnante facilité, comme il suffit de quelques secondes, pour ruiner un palais édifié par le labeur de longues années. Il compare des doctrines identiques, celles qu'ont formulées en termes analogues, au dire de son adversaire, les philosophes les plus vantés et les évangélistes; l'identité admise, il oppose la stérilité de la spéculation profane à la force persuasive de l'Évangile, non seulement auprès des simples, mais même à l'égard des intellectuels, nonobstant l'étonnante simplicité de son style. Ainsi conçue la preuve dispense d'examiner quelle doctrine est *plus ancienne, primitive* et, comme on dit par une identification regrettable des termes, *originale*; elle invite seulement à rechercher d'où vient à telle d'entre elles une fécondité que les seuls facteurs humains ne suffisent pas à expliquer.

20° Qu'ORIGÈNE ne puisse accepter la thèse syncrétiste de CELSE⁵, on ne saurait s'en étonner, après ce que nous venons de dire. Elle est si éloignée de son opinion personnelle, qu'il semble avoir peine à la comprendre. Par là s'explique peut-être, qu'il ne la réfute pas à fond, dès qu'il la rencontre. Il s'est exprimé toutefois à son sujet en termes clairs. Prétendre que chaque nation doit conserver ses usages traditionnels, dit-il, équivaldrait à déclarer que la religion est affaire de mode et d'opinion⁶. Osera-t-on obliger des philosophes à se conformer aux pratiques nationales que leur philosophie condamne? — Cette dernière assertion nous révèle la pensée profonde de

¹ *Ibid.*, I. V, c. XLIX, col. 1257 (K, t. II, p. 53 sq.); I. VIII, c. XXX, col. 1560 sq. (K, t. II, p. 245).

² *Ibid.*, I. VII, c. LXIII sq., col. 1509 sq., (K t. II, p. 212 sq.).

³ Voir l'étude indiquée plus haut, p. 751, note 4.

⁴ *Ibid.*, I. III, c. LXVIII, col. 1009 (K, t. I, p. 260); I. VI, c. II, V, col. 1292, 1297 (K, t. II, p. 71, 75); I. VII, c. LIV, col. 1500 (K, t. II, p. 204).

⁵ Voir les assertions de CELSE, p. 740, 19° et les réponses correspondantes d'ORIGÈNE.

⁶ «Καὶ ἔσται κατ' αὐτὸν οὐ φύσει τὸ δαιον, ἀλλὰ τινα θέσει καὶ νομίσει θεῖον», *ibid.*, I. V, c. XXVII, col. 1221 (K, t. II, p. 28).

⁷ *Ibid.*, I. V, c. XXXV, col. 1233 sq. (K, t. II, p. 38 sq.).

notre auteur et, somme toute, celle des écrivains ecclésiastiques que nous avons vu protester unanimement contre une telle tolérance¹. La religion, à leurs yeux, n'est pas dissociable de la philosophie: l'une et l'autre reposent sur la vérité objective; l'une et l'autre, de par leur nature, sont, comme elle, uniques et exclusives.

Pareille attitude suppose des convictions religieuses raisonnées, soit deux choses en somme: une foi robuste dans la valeur de la raison et une vue claire de l'histoire, qui permet de restituer à chaque religion ses dogmes propres. Or l'une et l'autre avaient disparu depuis longtemps du monde païen; la première avait péri au milieu du conflit des systèmes et des écoles; l'exégèse allégorisante rendait la seconde impossible.

La pensée grecque cependant, comme par un dernier effort, à quelques pas de ce Didascalée d'Alexandrie où enseignait ORIGÈNE, et dans le même temps, avait édifié une synthèse puissante: le *Néoplatonisme*. Après avoir embrassé d'un coup d'œil rapide l'état des religions, à cet instant décisif, nous allons voir cette théologie nouvelle maintenir par l'allégorisme les errements de ses devancières et porter à la raison spéculative les derniers coups.

(A suivre.)



¹ Il est vrai, observe-t-il, que bien des simples ne peuvent rendre raison de leur foi et de l'intransigeance qu'elle prescrit, mais d'autres sont à même de satisfaire aux plus sévères exigences des hellènes, «μετὰ βαθυτέρων καὶ, ὡς ἂν εἴποι τις Ἑλλην, ἑσωτερικῶν καὶ ἐποπτικῶν [λόγων]», *ibid.*, l. III, c. XXXVII, col. 968 (K, t. I, p. 234). — Comparer le mot de saint JUSTIN: «μόνοι μετὰ ἀποδείξεως», *Apol.* I, no. 20, *PG*, t. VI, col. 357.

Eine Bantugrammatik aus dem 17. Jahrhundert.

Arte da lingua de Cafre.

Ein sprachliches Dokument aus einer Bibliothek Lissabons, aufgefunden und veröffentlicht von
P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Seitdem in der afrikanischen Linguistik eine mehr systematische Arbeit eingesetzt hat, ist in steigendem Maße das Bedürfnis nach sprachgeschichtlichen Erkennungen und Verfolgungen wach geworden. Denn von solchen Quellen war und ist ja manche Überwindung von vorerst rätselhaften Zusammenhängen und dunklen Punkten zu erhoffen. Die Bedeutsamkeit derartiger Arbeiten aus der historischen Grammatik steht aber zudem noch im Verhältnis zum Boden, auf dem sie sich bewegen; für Afrika will das bedeuten, daß historische Beiträge zur Bantugrammatik einen qualifizierten Wert haben. Man denke an den mächtigen Komplex der bantuischen Sprachvölker, an die noch kaum ins Auge gefaßten Bantuierungen, zumal im südlichen Afrika, endlich an die bislang erkannten west- bzw. nordwestlichsten Bantoiden, dann erlangt man eine ungefähre Vorstellung von der außerordentlichen Geltung des bantuischen Sprachproblems zunächst für eine größere afrikasprachliche Forschung.

Schon diese ganz allgemeine Erwägung läßt uns die Veröffentlichung der hier folgenden Arbeit, dieses sprachhistorischen Dokumentes, sehr begrüßen; und das um so mehr, als P. SCHEBESTA, ein vielversprechender junger Afrikanist, das in dem Dokumente enthaltene und dann und wann andeutungsweise kommentierte Verwertungsmaterial mit Heranziehung von weitergreifenden Belegen und Anknüpfungerscheinungen gelegentlich verfolgen und ausbauen will.

Wir selber dürfen jetzt bereits darauf hinweisen, daß z. B. für das Fulproblem und die bantuische Fulverwandschaft — man vergleiche altsen. *r-hiso* mit fulischem *geso* (Auge bzw. Gesicht) — für die altbantuischen Lautungsverhältnisse — wir erinnern an das personale Pluralpräfix altsen. *hwa-*, *Njungwe wa-*, neusen. *ā-* — endlich für großafrikanische Lautfragen — es sei auf das Grenzverhältnis der aspirierten und Kehlverschlußlaute aufmerksam gemacht — durch Arbeiten und Veröffentlichungen der vorliegenden Art in der afrikanischen Sprachforschung nicht nur neue und lohnende, sondern geradezu dringende Erkenntnisse beigebracht werden. Es ist darum nicht zuviel, wenn wir auch den besonderen Umstand noch erwähnen, daß die vorliegende Arbeit die erste systematische und größere Publikation der historischen afrikasprachlichen Forschung ist.

A. DREXEL.



Die „*Historia de San Domingos*“ von FR. LUCAS DE SANTA CATHARINA erwähnt im vierten Buche, Kap. XIV, die Tatsache, daß die Sambesimissionäre des 17. Jahrhunderts auch sprachliche Dokumente hinterlassen hätten, wie Grammatiken und Katechismen in den verschiedenen Sambesidialekten. Gestützt auf diese Notiz, bemühte sich schon M. CALL THEAL, diese Dokumente aufzufinden und sie für die Grey's Library von Kapstadt zu erwerben. Da er sie in Lissabon nicht hatte entdecken können, vermutete er ihren Verbleib in den Archiven von Goa.

Während einer längeren Tätigkeit in den Bibliotheken Lissabons, da ich das einschlägige Material über die Sambesimission des 16., 17. und 18. Jahrhunderts studierte, gelang es mir, ein Sprachdokument aufzufinden, nämlich eine kurzgefaßte Grammatik einer Sambesisprache (nicht jene, von der die „Historia de San Domingos“ spricht), welche hier genau wiedergegeben werden soll.

Das 42 Seiten starke Manuskript befindet sich in der Bibliotheca Nacional d'Ajuda in Lissabon in der Sektion der Manuskripte „Jesuitas na Asia China“ im Kodex B. B. A. 49, V, 18, fol. 201. Diese Sektion umfaßt einige 60 Bände von Jesuitenmanuskripten, enthaltend Briefe von Missionären dieses Ordens aus China, Japan, Indien und Ostafrika. Unser Manuskript ist ohne Datum; da es sich jedoch zusammen mit anderen Dokumenten aus dem Jahre 1680 in einem Bande befindet, dürfte es wohl aus dem Ende des 17. Jahrhunderts stammen. Es stellt kein Original, sondern eine Kopie dar, wie es für jeden klar ist, der die Sprache kennt. Der Schreiber wußte nämlich oft die Worte nicht zu lesen, so daß er das gleiche Wort bald so, bald anders schreibt, auch begnügt er sich manchmal, ein unleserliches Wort durch Punktieren anzugeben. Da mir gerade diese Sambesisprache aus meiner Missionstätigkeit dortselbst bekannt ist, konnte ich falsch wiedergegebene Stellen leicht erkennen. Im übrigen ist das Manuskript gut erhalten und leserlich.

Die Überschrift des Dokumentes lautet: „Arte da lingua de Cafre.“ Daß es sich um eine Sambesisprache handelte, war mir gleich nach Lesung der ersten Seiten klar; doch bestand die Schwierigkeit zu entscheiden, welcher Dialekt hier zum Ausdruck kam. Es konnte sich nur um den *Njungue*- (Tete-) oder *Sena*-Dialekt handeln, die ja einander sehr nahestehen. Nach Prüfung der Einzelheiten stand für mich fest, daß in dieser Skizze die *Sena*-Sprache festgehalten worden ist. Dafür spricht folgendes:

1. Die Jesuitenmission war damals vorzüglich am Sambesi östlich des *Lupata*-Gebirges tätig, dort, wo die *Sena*-Sprache geredet wird.
2. Im Texte wird *Sena* selbst erwähnt. „Quando vieste de *Sena*?“ usw.

Es kommen Sprachformen vor, die im heutigen *Sena* bekannt, im *Njungue* aber unbekannt sind:

1. Das Verb *kukoza*; *Njungue* kennt nur *kukuanisa*.
2. *Ponho* (etiam); *Njungue* hat *pomye*.
3. *Kuani* und *kupi*; *Njungue* nur *kuponi*.
4. *Kuɔnga* (stark, gesund sein).
5. *Mirhi* (von *murhi* [Dorf]); *Sena* und *Njungue* *midzi*. Doch besteht diese Bildung *mirhi* im *T'igombe*, einem Dialekt des *Sena*. Ebenso *ziningi* = *maningi*.
6. *Huanga*. Possessiv. Stamm *nga*. *Njungue* hat *ngu*.
7. In der *ni*-Klasse ist Singular und Plural gleich beim Substantiv. *Njungue* hat *ni* — *zi*.

8. Kennt die Negation in der zweiten und den folgenden Personen mit *ka* (*Sena*: *kha*). *Njungue* vollständig unbekannt, gebraucht nur *s*-.

Nach Festlegung dieser Tatsache können wir aus der Vergleichung der beiden Sprachen und dieser Grammatikskizze folgern, daß der *Njungue*-Dialekt der ältere ist und *Sena* eine spätere Bildung.

In Fußnoten mache ich auf besonders auffallende lautliche Unterschiede aufmerksam.

Im Vorübergehen möchte ich auch gleich darauf hinweisen, daß sich:

1. hier eine Erklärung für den Ursprung der Aspirata *kh*, *th*, *ph* und wahrscheinlich auch der Kehlverschlußlaute *g*, *d*, *b* ergibt; übrigens möchte ich die stets als Aspirata bezeichneten Laute *kh*, *th*, *ph* auch als Kehlverschlußlaute auffassen;

2. daß das Pluralpräfix der *ti*-Klasse *bzi* war, welches im *Njungue* geblieben ist, während es im *Sena pi* und im *Njanda zi* wurde;

3. daß der *h*-Laut überhaupt eine hervorragende Rolle in der Sprache gehabt hat und daß er nach seinem Schwund verschiedene Wirkungen auf die anderen Laute aufweist, die im einzelnen noch näher festgelegt werden müßten.

Arte da lingua de Cafre.

Advertencia p^a os nomes.

A lingua de Cafre he m^{to} limitada e não composta como as outras linguas. Os nomes substantivos são indeclinaveis e sem casos: alguns delles teem numero plural e são raros, dos outros he necessario ajudar lhes o adjectivo, muito. V. g. este nome *somba*¹ que significa peixe para o seu plural he necessario ajuntar lhe o adjectivo *ziziñgi* ou *zindzinigi* que significa m^{tos} e assim diremos *somba zidzinigi* outro exemplo neste nome *bà-hàràrà* id est passaro para significarmos o seu plural, passaros diremos *bà-hàràrà zidzinigi* ou ... e assim dos mais como abaixo diremos quando tratamos dos nomes possessivos, meus, teus, seus, noster, vester.

Advertencia p^a os verbos.

Os verbos teem conjunção e teem as prim^{ras}, 2^{as}, e 3^{as} pessoas do singular e plural; que se declarão pelos pronomes Ego, tu, ille, nos, ille, sem terem os d^{tos} verbos mais incrementos de letras e sillabas que as de sua simples pronunciação. Exemplo seja no verbo que significa amar que he *cûyângà* ou *cuângà* que de ambos os modos se pronuncia ou com y no meyo de u, a ect., ou sem elle, mas a melhor pronunciação ... y *cuyanga*. O qual verbo se conjuga na forma seguinte: En amo *dîniyangà* perde a 1^a sylaba *cû*, na primeira formação do verbo e em seu logar o pronome *dîni* que he eu: tu amas: *uniyangà*. Elle ama *aniyangà*, elles amão *huaniyangà*; donde se ve que o verbo *cûyangà* sem incremento de alguã outra letra ou silaba assim no singular como no plural, tirando, em se começando a conjugar perde na 1^a pronunciação a primeira sylaba *cû* ... *yângà* (e *huâni*) *yângà* e so pelos pronomes *dîni*, *ûni*, *âni*, *tîni*, *mûni* e *huâni*² se entende a 1^a, 2^a, 3^a pessoa do singular e a 1^a, 2^a, 3^a do plural.

¹ S. = (*Sena*-Sprache von heute) *ntsomba*. Auch heute noch kann man bei Portugiesen in der Kolonie eine gewisse faule Aussprache der Eingebornensprache beobachten; daß sie z. B. zumeist die Nasalen als Anlaut nicht sprechen.

S.: *ndina*, *una*, *ana*, *tina*, *muna*, *-âna*. — *Njungue*: *ndîni*, *uni*, *ani*, *tîni*, *muni*, *âni*.

Tem também os verbos todos os tempos nesta lingua e sua conjunção passiva, que so pelloos pronomes se entende, e os pronomes são os que varião a pronunciação e modo de fallar sem haver novidade nem acrescentamento nos verbos como em seu lugar se verà, advirta se mais que aos pronomes *dini, uni, ani, tini, mûni, huâni* se antepor os pronomes seg^{tes} p^a mais clareza da pronunciação do verbo a que se ajuntão. V. g. *Ine dini yangà, yoe ûni-yanga, yôô huâniyangà*, os quaes pronomes *iue, yoe, yee, iffe, imoe, yoo* sam como absolutos se for necessario ajuntar os aos pronomes dos verbos *dini, uni, ani, tini, muni, huani*, e deste principio a esta arte começando por estes pronomes como absolutos ou substantivos por outro nome:

Sg. Eu *ine*
Tu *ioè*
Elle *yìè*

Pl. Nos *iffe*
Vos *imoe*
Elles *iòò*¹

Os possessivos são os seguintes, os quaes não tem mais, que huã terminação, porè varião no modo de pronunciação, conforme aos nomes substantivos a que se ajuntão e tem o numero plural com variedade na pronunciação sem se variar o nome a que se ajuntão como na primeira advertencia acima fica d^o dos nomes adjectivos que se ajuntavão aos nomes substantivos. V. g. minha casa *nhumbà yangà*; *nhumba* he substantivo que he casa, *yangà* he o possessivo, minha; tua casa *nhumbà yacò*, sua casa *nhumbà yachè*, nossa casa *nhumbà yâtù*, vossa casa *nhumbà yanù*, casa delles *nhumbà hyào*. Estes nomes possessivos varião na pronunciação grandemente, ajuntando se aos nomes substantivos como se deixa ver na resenha abaiso com advertencia que na pronunciação sempre os possessivos e adiectivos são despois dos substantivos:

Minha cabeça	<i>mùssòro huàngà</i>	Sena von heute ³	<i>nsokò yanga</i>
Meu nariz	<i>pùhùnò yangà</i>		<i>mphuno ianga</i>
Minha bocca	<i>mûròmo huàngà</i>		<i>mucòmò yanga</i>
Meu pescoso	<i>chifûà² chàngà</i>		<i>khosi tanga u. ianga</i>
Meu rosto	<i>còhòpe yangà</i>		<i>nkhope ianga</i>
Meu petto	<i>chifûa chàngà</i>		
Minha barriga	<i>mimba yangà</i>		<i>mimba ianga</i>
Meu olho	<i>rhisso³ rangà</i>		<i>diso tanga u. ianga</i>
Meus olhos	<i>masso anga</i>		<i>maso anga</i>
Meu braço	<i>mâcòno huanga</i>		<i>nkono yanga</i>
Meus braços	<i>micono yangà</i>		<i>mikono ianga</i>
Minha orelha	<i>câtu rangà</i>		<i>khutu tanga u. ianga</i>
Minhas orelhas	<i>mâcâtu huàngà⁴ (?)</i>		<i>makutn anga</i>
Meu pé	<i>mâêndo huàngà</i>		<i>myendo yanga</i>
Meus pés	<i>miêndò yanga</i>		<i>miendo ianga</i>
Minha perna	<i>châfu ranga</i>		<i>ntafu ianga</i>
Minhas pernas	<i>châfû yonga</i>		<i>ntafu zanga</i>

¹ S.: *ine, iye, ije, ife, imye, iyo*. Auch ist zu beachten, daß der Kopist die diakritischen Zeichen nicht immer genau wiedergibt, und sie schließlich ganz fallen läßt.

² *Chifûa*, ein Lapsus für *cohosi*, wie aus folgenden Beispielen ersichtlich.

³ Statt *rhisso* kommt auch im weiteren Verlaufe *rhisso* vor.

⁴ Das (?) nach dem Worte bedeutet, daß die Form falsch oder unleserlich (unverständlich) ist.

⁵ Zur Vergleichung folgt nebenan die Sprechweise der heutigen Umgangssprache. Besonders wird auf die aspirierten Worte aufmerksam gemacht.

Ajuntão se agora estes mesmos nomes substantivos ao nome possessivo Tuus:

Tua cabeça <i>mussoro huácò</i>	Teu peito <i>mimba chácò</i>	Teus braços <i>miono yácò</i>
Teu rosto <i>cohòpè yácò</i>	Tua barriga <i>rhisso yáci</i>	Teu pé <i>muéndò hácò</i>
Teu nariz <i>pahunò yácò</i>	Teu olho <i>másso rácò</i>	Tuas pernas <i>cháfù yácò</i>
Tua boca <i>mâromò huácò</i>	Teus olhos <i>mucónò ácò</i>	Tua perna <i>cháfù yácò</i>
Teu pescosso <i>chifua rácò</i> ¹	Teu braço <i>miono hácò</i>	Tuas pernas <i>cháfù iacò</i>

Segue se adjectivação do nome possessivo suus:

Sua cabeça <i>mussoro huachê</i>	Seu olhos <i>maso ache</i>
Seu rosto <i>cohope yachê</i>	Seus pescossos ² <i>micono yache</i>
Seu nariz <i>puhuno yachê</i>	Seu braço <i>mucono yache</i> ³
Sua boca <i>muromo yachê</i>	Seu pé <i>muendo yache</i>
Seu pescoço <i>cohossi rache</i>	Seus pés <i>miendo yache</i>
Seu peito <i>cohossi chache</i>	Sua perna <i>chafu yache</i>
Sua bariga <i>mimba yache</i>	Suas pernas <i>chafu rache</i>
Seu olho <i>rhisso rache</i>	

Seque se a adjectivação do possessivo noster a que (?) se poem de duas manciaras com substantivo no Singular e depois no plural:

Nossa cabeça <i>mássorò huátù</i>	Nossas cabeças <i>míssoro yátu</i>
Nosso rosto <i>cohope yátù</i>	Nossos rostos <i>cohope zatu</i>
Nossa boca <i>muromo huatù</i>	Nossas bocas <i>miromo yátù</i>
Nosso nariz <i>puhuno yatu</i>	Nossos narizes <i>puhuno zatu</i>
Nosso pescosso <i>cohosi ratu</i>	Nossos pescoços <i>macohosi átù</i>
Nosso peito <i>cohosi chao</i> ⁴	Nossos peitos <i>bzifua bzatu</i> ⁵
Nossa barriga <i>mimba yatu</i>	Nossas barigas <i>mimba zátu</i> ⁶
Nosso olho <i>rihissu ratu</i>	Nossos olhos <i>maso átù</i>
Nosso braço <i>mucono huatu</i>	Nossos braços <i>miendo yátù</i>
Nosso pé <i>muendo huatu</i>	Nossos pés <i>miendo yátù</i>
Nossa perna <i>chafu yatu</i>	Nossas pernas <i>chafu zatu</i>

Segue se o possessivo vester que se adjectiva como noster:

Vossa cabeça <i>mussoro huánù</i>	Vossa barriga <i>mimba yanu</i>
Vosso rosto <i>cohope yánù</i>	Vosso olho <i>rhisso ranu</i>
Vosso nariz <i>puhuno yanu</i>	Vosso braço <i>mucono huanu</i>
Vossa boca <i>muromo huanu</i>	Vosso pé <i>muendo huanu</i>
Vosso pescosso <i>cohosi ranu</i>	Vossa perna <i>chafu chanu</i>
Vosso peito <i>chifua chanu</i>	

Vossas cabeças <i>missoro yánù</i>	Pl. <i>macohosi ánù</i>	Pl. <i>micono yánù</i>
Pl. <i>cohope zánù</i>	Pl. <i>bzifua bzánù</i>	Pl. <i>miendo yánù</i>
Pl. <i>puhuno zánù</i>	Pl. <i>mimba zanu</i>	Pl. <i>chafu zánù</i>
Pl. <i>miromo yánù</i>	Pl. <i>maso ánù</i>	

¹ Der Kopist hat offenbar mechanisch abgeschrieben, dabei *cohossi* für pescosso übersehen, so daß die Possessiva mit den Substantiva nicht übereinstimmen. *Chifua* gehört eine Stufe tiefer usf.

² Seus braços.

³ Die folgenden Possessiva müssen heißen: *mucono huache*, *muendo huache*, *suas pernas chafu zache*.

⁴ Chao = 3. Pers. Pl. peito delles.

⁵ Zu beachten das Pluralpräfix *bzi* von Sg. *ti*. Dieses Präfix *bzi* hat sich im *Njungue*-Dialekt erhalten, während *Sena pi* hat: *pifua pñatu*. Ältere Form also *bz*.

⁶ *Mimba* ist in *Sena* in die *mu-mi*-Klasse übergegangen, in *Njungue* verblieb es bei der *ni*-Klasse.

Seque se outro dois pronomes demonstrativos que respondem à iste, ista, istud; e à: ille, illa, illud, *ure* responde à ille, e *uju* responde à iste ou à hic, haec, hoc. V. g. para diremos aquelle homẽ, *mũntũ urẽ*, este homẽ *muntu uju*. Tem estes pronomes demonstrativos tbẽ pl. porẽm com variação na pronunciação. V. g. Plural de *mũntũ* ... he: *huantũ*¹ *are* aquelles homẽs e o plural de *muntu uyũ* he *huantũ ãhuã* estes homens.

Tambem ao pronome demonstrativo ipse, ipsa ipsum responde *pano* ou *demĩnẽ* o qual junto nos pronomes Ego, tu, is ou ille: nos, vos, illi (que respondem a *ine*, *yoe*, *yie*, *iffe*, *imoe*, *yoo*) tem a mesma significação:

Ego ipse	Eu mesmo	<i>Ine pano ou ine demine</i> ²
Tu ipse	Tu mesmo	<i>yoe omoe</i>
Ille ipse	Elle mesmo	<i>yie eme</i>
Nos ipsi	Nos mesmos	<i>iffe temofe</i>
Vos ipsi	Vos mesmos	<i>imoe nomanioe</i>
Illi ipsi	Elles mesmos	<i>yoo emoo</i>

A alius, alia, aliud responde no singular *hũynã* e o mesmo no plural responde *hũenã*³. V. g. outro homẽ *muntu hũynã* outros homens *huantũ hũenã*. As alter, ra, alterum, hum de dois responde *humosi huã huã huini* ou *humosi huãd*⁴ que de ambos os modos se diz. V. g. hum de dois ... *humosi huãd huachita ibsi*: e no plural outros fizerão isto, *huena huãchita ibsi*. Singular hum de dois: *humossi huãd* plural *huena* (?) ou outro *humossi* ô *huyna*.

Este ou aquelle *uyu ome*, hũ unico só, *humosi eheka*⁵. Unusquisque, cada hum *humosi* ou *humosi humosi*. Uter qualquer de dous *omambino*⁶ ... he uterque, ambos de dous *omambino pamosi*, meus, meu, *changa* v. g. minha couza *chintu changa*, suus, seu, *chache*, v. g. sua couza *chintu* ... tuus, teu, *chaco* v. g. tua couza *chintu chaco*. Noster, nosso *chanu*⁷ v. g. nossa couza *chiatu cha* ... Vester, vosso *chanu* v. g. vossa couza *chintu chanu*, nostras couzas de nossa terra v. g. *chacumu* ... *quattu*⁸.

A quis, que, quod, quando he relativo responde *huã* v. g. homem que foi a guerra *muntũ huã enda cu cohondo*⁹. E quando he interrogativo como quis, qui, que, quod responde lhe *bahani*¹⁰ ou outro modo *dhiani* tambem... toma adverbial ou substantivalm¹⁰ como quis, então lhe responde, *ningi* que couza quando se ajunta ao Verbo substantivo, quid est, entam lhe responde *cunanghi* que ha ou em que... A quidam, hum certo, responde... *caoa humosi*, ou *muntu huamosi*. A quilibet, qualquer responde, *oninse*, cõ seu plural *huanonse*. O mesmo responde qui ... o mais se verã no vocabulario.

¹ S.: Pl. von *munthu* = *ãnthu*. *Njungue* = *wãnthu*.

² S.: *demine*, *eme*, *temofe*, *nomanioe*, *emoo* nicht mehr bekannt. S. bildet heute: *ine ene* (oder *ine pano*), *ipe yene*, *lie ene*, *ife ene*, *impe myene*, *ipo ene*.

³ S.: *yina* (*yinango*) und Pl. *ena* (*enango*).

⁴ S.: *mbodzi yauo*.

⁵ S.: *mbodzi ekha*.

⁶ S.: Heute unbekannt.

⁷ Versehen für *chiatu*.

⁸ Wahrscheinlich *chacumurhi quattu*.

⁹ S.: *nkhondo*.

¹⁰ S.: *mbani*.

Esta lingua por ser muito limitada ha muito falta de palavras, nem tem genero masculino, feminino e neutro em suas adjectivacoës. Só tem alguma mudança de letras em seu adjectivo. V. g. bonus, bona, bonum, couza boa *chintu chacucoma*.

Veja se a sua variação nos nomes seguintes:

Bom homem <i>hûâ cûcomâ</i>	Boa terra <i>rhico racucôma</i> (varia)
Boa molher <i>mucazi huâ cucoma</i>	Bom mundo <i>chânu chacucoma</i> (varia)
Boa caza <i>nhumba cacûcôma</i> ¹ (varia)	

Plural deste nomes.

Bons homens <i>hûamûnâ huacucoma</i>	Boas terras <i>marhico acucoma</i>
Boas molheres <i>huâcazi huacucoma</i>	Bom mundo não tem plural
Boas cazas <i>nhumba zacucoma</i>	

Adverta se que alguns por este nome, *marhico*, entendem povoações ou cidades, mas imprópriamente por que a esta palavra povoação responde, *murhi* e no plural povoações, *mirhi*, cidades, *misinda* e no singular *musinda*, forte *zimbaloe*².

Segue se a conjunção dos verbos.

Ya fica advertido, que os verbos nesta lingua tem todos os tempos, presentes, preteritos, futuros, e todos os modos, indicativos e infinitivos os quaes... pela pronunciação, se os pronomes, ego, tu, ille, nos, vos, illi varia quando se ajunta aos verbos, dos quaes nenhũ tem incremento, como abaixo se verà:

Verbo substantivo... (?)

Presente.

Eu sou, eu estou <i>ine dhine</i> ³ <i>ô dhiripo</i>	nos somos ou estamos <i>iffe dhiffe ô tiripo</i>
Tu es, tu estas <i>ioe dhioe ô</i>	Vos sois ou estais <i>imoe dhimoe ô muripo</i>
elle he, elle esta <i>iie dhiie ô aripo</i>	elles são ou estão <i>yoo dhioo ô huaripo</i>

Imperfeito.

Eu era ou estava <i>ine dandirino ô nadiripo</i>
Tu eras ou estavas <i>ioe naurioe ô nauripo</i>
Elle era ou estava <i>iie nauriee</i> ⁴ <i>ô naaripo</i>
Nos eramos ou estavamos <i>iffe natiriffe ô natiripo</i>
Vos ereis ou estaveis <i>imoe namuriome ô namuripo</i>
Illes eram ou estavam <i>ioo nahuriyoo</i> ⁵ <i>ô nauripo</i>

Perfeito.

Eu fui ou estive ⁶ <i>ine nandidachara ô nandidacharapo</i>
Tu foste ou estiveste <i>ioe nahudachara ô nahudacharapo</i>
Ille foi ou esteve <i>iie nahadachara ô nahadacharapo</i>
Nos fomos ou estivemos <i>iffe natidachara ô natidacharapo</i>
Vos fostes ou estivestes <i>imoe namudachara ô namudacharapo</i>
Elles foraõ ou estiveram <i>ioo nahudachara ô nahudacharapo</i>

¹ Muß heißen *yacucoma*.

² Wahrscheinlich *zimbabye*.

³ S.: *ndine*.

⁴ Wohl *nauriee*.

⁵ Wohl *nahuriyoo*.

⁶ Das *ch* = *kh* zu sprechen, wie auch heute noch *didakhala*; daß es wohl auf *cahara* zurückgeht, siehe das folgende Futurum.

Plusquamperfeito.

Eu fora ou estivera *ine dingadachara ô dingadacarapo*
 Tu foras ou estiveras *ioe ungadachara ô ungadacarapo*
 Elle fora ou estivera *iie angadachara ô angadacaharapo*
 Nos fomos ou estiveramos *iffe tingadachara ô tingadacaharapo*
 Vos foreis . . . *imoe mungadachara ô mungadacaharapo*
 Elles foraô . . . *ioo huangadachara ô huangadacaharapo*

Futuro.

Eu serei ou estarei *ine Dhicacahara ô Dhicacaharapo*
 Tu seras ou estaras *ioe Ucacahara ô Ucacaharapo*
 Ille serà ou . . . *iie Acacahara ô Acacaharapo*
 Nos seremos ou . . . *iffe ticacahara ô ticacaharapo*
 Vos serels ou . . . *imoe mucacahara ô mucadzacaharapo*
 Elles serao ou . . . *ioo Huacacahara ô Huacadzacaharapo*

Advirta se neste tempo futuro... pronuncia, *dhicadzacahara ô dhicadzacaharapo*. Acrescentando a sylaba *dza*¹ em todas as pessoas.

Modo Conjunctivo.

Presente.

Como eu seja ou esteja . . .	<i>Apo ine dhtri ô dhiripo</i>
tu sejas ou . . .	<i>ioe uri ô uripo</i>
elle seja ou . . .	<i>iie ari ô aripo</i>
nos sejamos ou . . .	<i>iffe tiri ô tiripo</i>
vos sejais ou . . .	<i>imoe muri ô muripo</i>
elles sejaô ou . . .	<i>ioo hauri² ô Hauripo</i>

Imperfeito.

Como eu era	<i>Apo ine nandiri ô nandiripo</i>
tu eras	<i>ioe nauri ô nauripo</i>
elle era	<i>iie naari ô naaripo</i>
nos eramos	<i>iffe natiri ô natiripo</i>
vos ereis	<i>imoe namuri ô namuripo</i>
elles eraô	<i>ioo nauari ô nauaripo</i>

Perfeito.

Como eu fui	<i>Apo ine dacara ô dacarapo</i>
tu foste	<i>ioe huadacara ô hucadacarapo?</i>
elle foi	<i>iie hoadacara ô hoacadarapo</i>
nos fomos	<i>iffe natidacara ô natidacarapo</i>
vos fostes	<i>imoe namudacara ô namudacarapo</i>
elles forão	<i>ioo nauadacara ô nauadacarapo</i>

Plusquamperfeito.

Como eu fosse	<i>Apo ine dingadacara ô dingadacarapo</i>
tu fosses	<i>ioe ungadacara ô ungadacarapo</i>
elle fosse	<i>iie angadacara ô angadacarapo</i>
nos fossemos	<i>iffe tingadacara ô tingadacarapo</i>
vos fossestes	<i>imoe mungadacara ô mungadacarapo</i>
elles fossem	<i>ioo huangadacara ô huangadacarapo</i>

Überall, wo ich *dz* schreibe, steht im Manuskript ein Zeichen, einem unter der Linie stehenden *c* ähnlich. Es kann nur der Laut *z* oder *dz* sein. Letzterer wird heute in *Sena* und *Njungue* verwendet. Futurum in *S*: *ndinakhala* oder *ndinadzakhala*.

¹ Wohl *hauri* und *hauripo*.

Futuro.

Como eu for	<i>Apo ine didzacara ô didzacarapo</i>
tu fores	<i>ioe udzacara ô udzacarapo</i>
elle for	<i>iie adzacara ô adzacarapo</i>
nos formos	<i>iffe tidzacara ô tidzacarapo</i>
vos fordes	<i>imoe mudzacara ô mudzacarapo</i>
elles forem	<i>ioo huangacara (P) ô huadzacarapo</i>

Imperativo.

Seja ou estâ	<i>carara (?) ine ô carapo</i>
Seja elle ou estâ	<i>carara ioe ô naacarapo</i>
Sejamos nos, ect.	<i>naticora iffe ô naticarapo</i>
Sejais vos, ect.	<i>namucara imoe ô namucarapo</i>
Sejão elles, ect.	<i>nahuacara ioo ô nahuacarapo</i>

Optativo.

Oxala estivera eu	<i>Ah! dingadacara ine ô dingadacarapo</i>
estiveras tu	<i>ungadacara ioe ô ungadacarapo</i>
estivera elle	<i>angadacara iie ô angadacarapo</i>
estiveramos nos	<i>tingadacara iffe ô tingadacarapo</i>
estiveréis vos	<i>mungadacara imoe ô mungadacarapo</i>
estiverão elles	<i>huangadacara ioo ô huangadacarapo</i>

Infinitivo.

Ser o que sou, es, he, somos, ect.	<i>cucara quecuti dine, dioe, diie, diffe, dimoe, dioo</i>
Ser o que era, eras, eramos, ect.	<i>cucara quacuti dicara, nandacara, naadacara, nati-</i>
	<i>dacara, namudacara, nahuadacara</i>
O que fui, foste, foi, fomos, ect.	<i>qu... nandidacara, naudicara (?), naadacara, nati-</i>
	<i>dacara, namudacara, nauadacara</i>
O que fora, foras, fora, foramos, ect.	<i>futi (?) dingadacara, mungadacara, tingadacara, mun-</i>
	<i>gadacara, huangadacara</i>
O que ha de ser, e sera	<i>ibio bziracara...¹ bziradzacara</i>

Segue se o negativo do Verbo acima:

Presente.

Eu não sou <i>ine sine</i>	Eu não estou <i>ine siripo</i>
<i>ioe sioe</i>	estas <i>ioe cauripo</i>
<i>iie siie</i>	<i>iie . . .</i>
<i>iffe siffe</i>	<i>iffe catiripo</i>
<i>imoe simoe</i>	<i>imoe camuripo</i>
<i>ioo sioo</i>	<i>ioo cahuaripo</i>

Imperfeito.

Eu não era <i>nandissari² ine</i>	Eu não estava <i>nandissaripo</i>
<i>naussari ioe</i>	<i>naussaripo</i>
<i>naassari iie</i>	<i>naassaripo</i>
<i>natissari iffe</i>	<i>natissaripo</i>
<i>namussari imoe</i>	<i>namussaripo</i>
<i>nauassari ioo</i>	<i>nauassaripo</i>

¹ Wahrscheinlich *n* für *r* zu lesen, also *bzinacara* Ähnlich vielleicht im Futurum *ca* für *na*, also *Dhinacahara* anstatt *Dhicacahara*.

² S. kennt heute diese Form, in welcher das Tempus-Präfix vor das Pronomen tritt, nicht mehr (conf. auch Imp. positiv).

Perfeito.

Eu não fui <i>sldacara ine</i>	Eu não estive <i>sidacarapo</i>
Tu não foste <i>caudacara ioe</i> ¹	Tu não estiveste <i>caudacarapo</i>
Elle não foi <i>caadacara iie</i>	Elle não esteve <i>caadacarapo</i>
Nos não fomos <i>caticara iffe</i>	Nos não estivemos <i>caticarapo</i>
Vos não fostes <i>camudacara imoe</i>	Vos não estivestes <i>camudacarapo</i>
Elles não forão <i>cauadacara ioo</i>	Elles não . . . <i>caudacarapo</i>

Plusquamperfeito.

Eu não fora <i>singadacara ine</i>	Eu não estivera <i>singadacarapo</i>
Tu não foras <i>caungadacara ioe</i>	Tu não estiveras <i>caudacarapo</i>
Ille não <i>caangadacara iie</i>	<i>caangadacarapo</i>
<i>catingadacara iffe</i>	<i>catingadacarapo</i>
<i>camungadacara</i>	<i>camungadacarapo</i>
<i>câuangadacara</i>	<i>câuangadacarapo</i>

Futuro.

Eu não serei <i>singadzacara</i>	ou não estarei <i>ô singadzacarapo</i>
Tu não seras <i>caungadzacara</i>	ou não estaras <i>ô caungadzacarapo</i>
<i>caangadzacara</i>	<i>ô caangadzacarapo</i>
<i>catingadzacara</i>	<i>ô catingadzacarapo</i>
<i>camungadzacara</i>	<i>ô camungadzacarapo</i>
<i>cauangadzacara</i>	<i>ô cauangadzacarapo</i>

Advirta se que no modo conjunctivo, optativo e imperativo se adjuntão os adverbios de negar: *disse, ussa, ahsa, tihsa, muhsa, huahsa* aos pronomes: *ine, ioe, iie, iffe, imoe, ioo*. V. g. Não faças tu: *loe uahsachite*², não faça elle *yie ahsachite*; não façamos nos *iffe tihsachite*, não façais vos *imoe muhsachite*; não façam elles *yoo huahsa chite*; não faça eu *ine dihsa-chite*. Exemplo no Verbo substantivo: não sejàs tu *ioe ûhsacâre*; não seja elle *iie ahsacâre*; não sejamos nos *iffe tihsacare*; não sejais vos *imoe muhsacare*, não sejam elles *yoo huahsacare* . . .

Tambem se ajunta à estes adverbios de negar *dihsa, uhsa, ahsa, tihsa, muhsa* . . . esta particul . . . syllaba *yi*³, a qual *i* poem em lugar do verbo substantivo, poem se sempre entre os adverbios acima e os pronomes, *ine, ioe, iie, iffe, ymoe, yoo*, e faz este sentido na linguagem seg^{ta} que servira de exemplo: Se elle não fora *ahsa* . . . *yie, muhsari imoe*, se elles não forão *huahsari yoo*.

Verbo activo amo.

Presente.

Eu amo <i>ine dinianga</i>	ou <i>dianga</i> ou <i>diyanga</i>
Tu amas <i>ioe uinianga</i>	
Elle ama <i>iie anianga</i>	
Nos amamos <i>iffe tinianga</i>	
Vos amais <i>imoe munianga</i>	
Illes amão <i>ioo anianga</i>	

¹ S. Negation *kha* (Aspiration).² S. bildet diese Formen durch Vorsetzung des Verbuns *ku-leka* (ablassen, nicht tun), z. B. *leka kutita* = não faças. Der *Njanda*-Dialekt kennt aber noch obere Form *osatite* aus (*uasatite*).³ Wohl *ri*.

Imperfeito.

Eu amava <i>ine nandichianga</i>	Amando eu <i>ine dichiaga</i>
<i>nauchianga</i>	tu <i>ioe uchianga</i>
<i>naachianga</i>	elle <i>iie achianga</i>
<i>natichianga</i>	Amando nos <i>iffe . . chianga</i>
<i>namuchianga</i>	vos <i>imoe muchianga</i>
<i>nahuachianga</i>	elles <i>ioo huachianga</i>

Perfeito.

Eu amei <i>ine nandidayanga</i> ou <i>dadayanga</i>
Tu amaste <i>ioe naudidayanga</i> (?) ou <i>didayanga</i> ¹
Ille . . . <i>iie naadayanga</i> ou <i>adayanga</i>
Nos . . . <i>iffe natidayanga</i>
Vos . . . <i>imoe namudayanga</i>
Elles . . . <i>ioo nahuadayanga</i>

Plusquamperfeito.

Eu amara <i>ine dingadayanga</i>	Nos amaramos <i>iffe tingadayanga</i>
Tu amaras <i>ioe ungadayanga</i>	Vos amareis <i>imoe mungadayanga</i>
Elle amara <i>iie angadayanga</i>	Elles amarão <i>ioo huangadayanga</i>

Futuro.

Eu amarei <i>ine didzayanga</i>	qu <i>didzadzayanga</i> ² (?)
Tu amaras <i>ioe udzayanga</i>	
Elle amara <i>iie adzayanga</i>	
Nos amaremos <i>iffe tidzayanga</i>	
Vos amareis <i>imoe mudzayanga</i>	
Illes amarão <i>ioo huadzayanga</i>	

Passivo do Amo.

Presente.

Eu sou amado <i>ine diniangua</i> ou <i>diniyanguá</i> ou <i>uiniyangua</i>
Tu es amado <i>ioe viniangua</i>
Elle he amado <i>iie aniangua</i>
Nos somos amados <i>iffe tiniangua</i>
Vos sois amados <i>imoe muniangua</i>
Elles são amados <i>ioo huaniangua</i>

Imperfeito.

Eu era amado <i>ine nandichiyangua</i>	Nos eramos amados <i>iffe natichiyangua</i>
Tu eras amado <i>ioe nauchiyangua</i>	Vos eris amados <i>imoe namuchiyangua</i>
Elle era amado <i>iie naachiyangua</i>	Elles erão amados <i>ioo nauachiyangua</i>

Perfeito.

Eu fui amado <i>ine nandidayangua</i> ou <i>didayangua</i>
Tu foste amado <i>ioe naudayangua</i>
Elle . . . <i>iie naadayangua</i>
Nos . . . <i>iffe natidayangua</i>
Vos . . . <i>imoe namudayangua</i>
Elles . . . <i>ioo nahuadayangua</i>

¹ Muß heißen *naudayanga*, *udayanga*.² Das erste *dza* schlecht leserlich, könnte auch *na* sein (*dinadzayanga*).

Plusquamperfeito.

Eu fora amado <i>ine dingadayangua</i>	Nos fomos amados <i>iffe . . gadayangua</i>
Tu foras amado <i>ioe vigadayangua (?)</i>	Vos foreis amados <i>imoe mungadayangua</i>
Elle fora amado <i>iie . . gadayangua</i>	Elles foraõ amados <i>ioo huangadayangua</i>

Futuro.

Eu serei amado <i>ine didzayangua</i> ou <i>dinadzayangua</i> ¹
Tu seràs amado <i>ioe udzayangua</i>
Elle será amado <i>iie adzayangua</i>
Nos seremos amados <i>iffe tidzayangua</i> ou <i>tinadzayangua</i>
Vos sereis amados <i>imoe mudzayangua</i>
Elles serão amados <i>ioo hudzayangua (?)</i>

Modo Conjunctivo.

Presente.

Como eu amo	<i>Apo ine dinianga</i> ou <i>dianga</i>
tu amas	<i>ioe unianga</i>
elle . . .	<i>iie anianga</i>
nos . . .	<i>iffe tinianga</i>
vos . . .	<i>imoe munianga</i>
elles . . .	<i>ioo huaniana</i>

Não me contenho na conjugação de todos os tempos deste modo conjunção por que he o mesmo em todos, aos quaes se deve ajuntar adverbio, *apo*, e ao seu passivo se deve acrescentar a letera *u* no fim da dicção entre o — *g, e, o, a*.

Futuro do Conjunctivo.

Como eu amar	<i>Apo ine dinadzayangua</i>
tu amares	<i>ioe unadzayangua</i>
elle . . .	
nos . . .	<i>iffe tinadzayangua</i>
vos . . .	<i>imoe munadzayangua</i>
elles . . .	<i>ioo huanadzayangua</i>

Imperativo,

Ama tu	<i>anga yoe</i> ou <i>yanga yoe</i>	Amai vos	<i>namuyanghe imoe</i>
Ame elle	<i>naúyanghe yie (?)</i>	Amem elles	<i>nahuayanghe yvo</i>
Amemos nos	<i>natiyanghe iffe</i>		

Seu passivo.

Seja eu amado	<i>nandiyanghue ine</i>	Sejamos nos amados	<i>natiyanghue iffe</i>
tu amado	<i>nauyanghue ioe</i>	vos amados	<i>namuyanghue imoe</i>
elle amado	<i>naayanghue iie</i>	elles amados	<i>nahuayanghue too</i>

Optativo:

Oxala ame eu	<i>Ah! dingayanghe ine</i>	Oxala amemos nos	<i>Ah! tingaianghe iffe</i>
ames tu	<i>ungayanghe ioe</i>	amais vos	<i>mungaianghe imoe</i>
ame elle	<i>naayanghe iie</i>	amem elles	<i>huangaianghe ioo</i>

¹ Oder *didzadzayangua* (?), beide Formen würden auch dem heutigen S. entsprechen; doch scheint *dinadzayangua* bessere Lesart zu sein, conf. Verb. *cufuna* und *cuchita* weiter oben,

Plusquamperfecto.

Oxala amara eu ou amasse	<i>Ah! dingadayanga ine</i>
amaras tu ou amasses	<i>ungadayanga ioe</i>
amara elle ou amasse	<i>angadayanga iie</i>
. . . nos ou . . .	<i>tinangadayanga iffe</i>
. . . vos ou . . .	<i>mungadayanga imoe</i>
. . . elles ou . . .	<i>huãgadayanga ioo</i>

Seu passivo.

Oxala seja eu amado	<i>Ah! dingayangue ou dingadzayangue</i>
sejas amado	<i>ungayangue ou ungadzayangue</i>
seja elle amado	<i>angayangue ou angadzayangue</i>
. . . nos amados	<i>tingayangue ou tingadzayangue</i>
. . . vos amados	<i>mungayangue ou mungadzayangue</i>
. . . elles amados	<i>huangayangue ou huangadzayangue</i>

Plusquamperfecto.

Oxala fora eu amado	<i>Ah! dingadayangua ine</i>
foras tu amado	<i>ungadayangua ioe</i>
fora elle amado	<i>angadayangua iie</i>
foramos nos amados	<i>tingadayangua iffe</i>
foreis vos amados	<i>mungadayangua imoe</i>
forão elles amados	<i>angadayangua ioo</i>

Participio.

O que ama, e amava	<i>yie, uyu anianga, cuachianga ou naachianga</i>
Couza amada	<i>chachiyangua</i>
Couza p ^a ser amada	<i>chatu chiyangue ou chatu chidzayangue</i>
Por amor de mim	<i>chambo</i>
Chana (?)	<i>ou sobajiupano (?)</i>

Infinitivo.

Presente.

Amar, o que amo, amas ect. *cuyanga, icho dinianga, unianga, tinianga, munianga, huaniana*.

Imperfeito.

Amar, o que amava *cuyanga, icho nadichianga, nauchianga, naachianga, natichianga, namuchianga, nahuachianga*.

Perfeito.

Ter amado, o que amei ect *dicutidayanga, icho didayanga, adayanga, tidayanga, mudayanga, huadayanga*.

Plusquamperfecto.

Ter amado, o que amava . . . *yanga, icho dingadayanga, andayanga(?)*, *angada . . . , tigada . . . , mungada . . . , huangada*.

Futuro.

O que hei, as, ha de amar *ibzo dinidzayang, uadzayang, anadzayang, munadza . . . , huanadza . . .*

Infinitivo passivo.

Presente.

Ser amado, o que ect. . . *yangua, icho nadichiangua, nauchiangua¹, dinian. . . , tinian. . . , munian. . . , huanian. . .*

¹ Versehen vom Imperfekt, muß heißen *icho diniangua*.

Imperfeito.

Ser amado, o que era ect. ... *yangua, icho nandichiangua, nauchi...*, *naachi...*, *natichi...*, *namuchi...*, *nahuachi...*

Perfeito.

O que fui amado ect. *icho didayangua, udayangua, adayangua, tidayangua, mudayangua, huada...*

Plusquamperfeito.

O que fora, foras ect. *icho dingadayangua, ungada...*, *angada...*, *tingada...*, *mungada...*, *huangada...*

Futuro.

O que hei, as, ha de ser amado *ibzo dinadzayangua, unadzayangua, anadzayangua, tinadza...*, *munadza...*, *huanadza...*

Participio.

Cousa a que ha de ser amada *icho chinadzayangua*.

Negativo do verbo acima.

Presente.

Eu não amo <i>ine siniyanga</i>	Nos não . . . <i>iffe cahatini...</i>
Tu não amas <i>ioe cauniyanga</i>	Vos não . . . <i>imoe cahamuni...</i>
Elle não ama <i>iie cahani...</i>	Elles não . . . <i>ioo cahani...</i>

Imperfeito.

Eu não amava <i>ine nandihsachiyanga</i>	Nos não . . . <i>iffe natihsuchianga</i>
Tu não amavas <i>ioe nauhsachianga</i>	Vos não . . . <i>imoe namuhsachianga</i>
Elle não amava <i>iie naahsachianga</i>	Elles não . . . <i>ioo nauhsachianga</i>

Perfeito.

Eu não ameí <i>ine sidayanga</i>	Nos não . . . <i>iffe catidayanga</i>
Tu não amaste <i>ioe caudayanga</i>	Vos não . . . <i>imoe camudayanga</i>
Elle não amou <i>iie caadayanga</i>	Elles não . . . <i>ioo caadayanga</i>

Plusquamperfeito.

Eu não amara <i>ine singadayanga</i>	Nos não . . . <i>iffe catingadayanga</i>
Tu não amaras <i>ioe caungadayanga</i>	Vos não . . . <i>imoe camungadayanga</i>
Elle não amara <i>iie caangadayanga</i>	Elles não . . . <i>ioo cauangadayanga</i>

Futuro.

Eu não amarei <i>ine singadzayangua</i> ou <i>singayanga</i>
Tu não . . . <i>ioe caungadzayangua</i> ou <i>caungayanga</i>
Elle não . . . <i>iee caangadza...</i> ou <i>caanga...</i>
Nos não . . . <i>iffe catingadza...</i> ou <i>catinga...</i>
Vos não . . . <i>imoe camungadza...</i> ou <i>camunga...</i>
Elles não . . . <i>ioo cauangadza...</i> ou <i>cauanga...</i>

Presente do Conjunctivo.

Como eu não ame	<i>Apo ine dihsangayange</i>
tu não ames	<i>ioe uhsangayange</i>
elle não . . .	<i>iie angahsayange(?)</i>
nos não . . .	<i>iffe tingahsayange(?)</i>
vos não . . .	<i>imoe mungahsa... (?)</i>
elles não . . .	<i>ioo huangahsa... (?)</i>

Imperfeito.

Como eu não amava	<i>Apo ine nindihsachiange (?)</i>
tu não . . .	<i>ioe nauhsachi . . .</i>
elle não . . .	<i>iie naahsachi . . .</i>
nos não . . .	<i>iffe natihsachi . . .</i>
vos não . . .	<i>imoe namuhsachi . . .</i>
elles não . . .	<i>ioo nauahsachi . . .</i>

Perfeito.

Como eu não tive amado	<i>Apo ine nandihadayanga</i>
tu não tiveste amado	<i>ioe nauhsadayanga</i>
elle não . . .	<i>iie naahsadayanga</i>
nos não . . .	<i>iffe natihsadayanga</i>
vos não . . .	<i>imoe namuhsadayanga</i>
elles não . . .	<i>ioo nauahsa . . .</i>

Plusquamperfeito.

Como eu não tivesse amado	<i>Apo ine dingadahsayanga</i>
tu não tivesses amado	<i>ioe ungadahsayanga</i>
elle não . . . amado	<i>iie angadahsayanga</i>
nos não . . . amados	<i>iffe natingadahsayanga</i>
vos não . . . amados	<i>imoe namungadahsayanga</i>
elles não . . . amados	<i>ioo uauangadahsayanga</i>

Futuro.

Como eu não amar	<i>Apo ine dinahsadzayanga</i>
tu não . . .	<i>ioe unahsadzayanga</i>
elle não . . .	<i>iie anahsadzayanga</i>
nos não . . .	<i>iffe tinahsadzayanga</i>
vos não . . .	<i>imoe munahsadza . . .</i>
elles não . . .	<i>ivo huanahsadza . . .</i>

Imperativo.

Tu não ames	<i>ioe uosayange</i>	Vos não ameis	<i>imoe muhsayange</i>
Elle não ame	<i>iie ahsayange</i>	Elles não amen	<i>ioo huahsayange</i>
Nos não amemos	<i>iffe tihsayange</i>	Não ame eu	<i>ine dihsayange</i>

Optativo.

Oxala não ame eu	<i>Ah dingahsayange ine</i>
não ames tu	<i>ungahsayange ioe</i>
não . . .	<i>angahsayange iie</i>
não . . .	<i>tingahsa . . . iffe</i>
não . . .	<i>mungahsa . . . imoe</i>
não . . .	<i>huangahsa . . . ioo</i>

Plusquamperfeito.

Oxala não amara eu	<i>Ah dingadahsayange ine</i>
não amaras tu	<i>ungadahsayange ioe</i>
não . . .	<i>angadahsa . . . iie</i>
não . . .	<i>tingadahsa . . . iffe</i>
não . . .	<i>mungadahsa . . . imoe</i>
não . . .	<i>huangadahsa . . . ioo</i>

Participio.

O que não ama, e não amava *uyo ahsaniyanga (?) nachiangá*.

Não se pode aqui o passivo destes Verbos negativos p. ser couza escuzada, p. que o Verbo se faz passivo so com (?) v. g. *yangua*, ser amado... Advirta se mais que o Verbo *cufuna* tbê sig: ... que a propria significação de *cufuna* he buscar ou querer mas p. que quando huã pessoa busca ou quer alguã couza parece que a ama ou viceversa, p. isso... Verbo *cufuna* sig. amar¹.

Segue se o Verbo que responde a pohso *cucoza*, poder:

Presente do Indicativo.

Sg. Eu posso *ine dinicoza*
Tu podes *ioe unicoza*
Elle pode *iie anicoza*

Pl. Nos podemos *iffe tinicoza*
Vos podeis *imoe municoza*
Elles podem *ioo huanicoza*

Negativo.

Sg. Eu não posso *ine sinicoza*
Tu não podes *ioe caunicoza*
Elle não pode *iie caanicoza*

Pl. Nos não podemos *iffe catinicoza*
Vos não podeis *imoe camunicoza*
Elles não podem *ioo cauanicoza*

Imperfeito.

Sg. Eu podia *ine nandichicoza*
Tu podias *ioe nauchicoza*
Elle podia *iie naachicoza*

Pl. Nos . . . *iffe nantichicoza*
Vos . . . *imoe namuchicoza*
Elles . . . *ioo nauachicoza*

Negativo.

Sg. Eu não podia *ine nandihsachicoza*
Tu não podias *ioe nauhsachicoza*
Elle não podia *iie nahsachicoza*

Pl. Nos não . . . *iffe natihsachicoza*
Vos não . . . *imoe namuhsachicoza*
Elles não . . . *ioo nauhsachicoza*

Perfeito.

Sg. Eu pude *ine dacoza*
Tu poudeste *ioe udacoza*
Elle pode *iie adacoza*

Pl. Nos . . . *iffe tidacoza*
Vos . . . *imoe mudacoza*
Elles . . . *ioo huadacoza*

Negativo.

Sg. Eu não pude *ine sidacoza*
Tu não pudeste *ioe caudacoza*
Elle não pode *iie cauadacoza (?)*

Pl. Nos não . . . *iffe catidacoza*
Vos não . . . *imoe camudacoza*
Elles não . . . *ioo cauadacoza*

Plusquamperfeito.

Sg. Eu pudera *ine dingadacoza*
Tu puderas *ioe ungadacoza*
Elle pudera *iie angadacoza*

Pl. Nos . . . *iffe tingadacoza*
Vos . . . *imoe mungadacoza*
Elles . . . *ioo huangadacoza*

Negativo.

Sg. Eu não pudera *ine singadacoza*
Tu não puderas *ioe caungadacoza*
Elle não pudera *iie caangadacoza*

Pl. Nos não . . . *iffe catingadacoza*
Vos não . . . *imoe camungadacoza*
Elles não . . . *ioo cauangadacoza*

Futuro.

Sg. Eu poderei *ine didzacoza*
Tu poderás *ioe udzacoza*
Elle poderá *iie adzacoza*

Pl. Nos poderemos *iffe tidzacoza*
Vos . . . *imoe mudzacoza*
Elles . . . *ioo huadzacoza*

¹ Die Bedeutung von *kujanga* und *kufuna* hat sich im heutigen Sprachgebrauch etwas verschoben. *Kufuna* hat in *Sena* und *Njungue* nur die Bedeutung von „wünschen“, „wollen“, „gern haben“, nie von „holen“. *Kujanga* bedeutet in *Sena* „anschauen“, „gern und lange anschauen“. In *Njungue* *kujanda* „jemanden gern haben“.

Negativo.

Sg. Eu não poderei <i>ine sidzacoza</i>	Pl. Nos nam . . . <i>iffe catidzacoza</i>
Tu nam poderàs <i>ioe caudzacoza</i>	Vos nam . . . <i>imoe camudzacoza</i>
Elle nam poderá <i>iie caadzacoza</i>	Elles nam . . . <i>ioo cauadzacoza</i>

Presente do Conjunctivo.

Sg. Como eu posso <i>Apo ine ...coza</i>	Pl. Como nos . . . <i>Apo iffe tinicoza</i>
tu podes <i>ioe ...coza</i>	vos . . . <i>imoe municoza</i>
elle pode <i>iie ...coza</i>	elles . . . <i>ioo huanicoza</i>

Imperfeito.

Sg. Como eu podia <i>Apo ine nandichicoza</i>	Pl. Como nos . . . <i>Apo iffe natichicoza</i>
tu podias <i>ioe nauchicoza</i>	vos . . . <i>imoe namuchicoza</i>
elle podia <i>iie naachicoza</i>	elles . . . <i>ioo nauachicoza</i>

Perfeito.

Sg. Como eu pude <i>Apo ine ...dacoza</i>	Pl. Como nos . . . <i>Apo iffe tidacoza</i>
tu pudeste <i>ioe ...dacoza</i>	vos . . . <i>imoe mudacoza</i>
elle pode <i>iie ...dacoza</i> ¹	elles . . . <i>ioo huadacoza</i>

Plusquamperfeito.

Sg. Como eu pudera <i>Apo ine dingadacoza</i>	
tu puderas <i>ioe ungadacoza</i>	
elle pudera <i>iie angadacoza</i>	
Pl. Como nos . . . <i>Apo iffe tingadacoza</i>	
vos . . . <i>imoe mungadacoza</i>	
elles . . . <i>ioo huangadacoza</i>	

Oufuna querer.

Sg. Eu quero <i>ine dinifuna</i>	Pl. Nos . . . <i>iffe tinifuna</i>
Tu queres <i>ioe unifuna</i>	Vos . . . <i>imoe munifuna</i>
Elle quer <i>iie anifuna</i>	Elles . . . <i>ioo huanifuna</i>

Negativo.

Sg. Eu não quero <i>ine sinifuna</i>	Pl. Nos não . . . <i>iffe catinifuna</i>
Tu não queres <i>ioe caunifuna</i>	Vos não . . . <i>imoe camunifuna</i>
Elle não quer <i>iie caanifuna</i>	Elles não . . . <i>ioo cahuanifuna</i>

Imperfeito.

Sg. Eu queria <i>ine nandichifuna</i>	Pl. Nos queríamos <i>iffe natichifuna</i>
Tu querias <i>ioe nauchifuna</i>	Vos . . . <i>imoe namunichifuna</i> (?)
Elle queria <i>iie nachifuna</i>	Elles . . . <i>ioo nauachifuna</i>

Negativo.

Sg. Eu não queria <i>ine nandihsachifuna</i>	Pl. Nos não . . . <i>iffe natihsachifune</i>
Tu nam querias <i>ioe nauhsachifuna</i>	Vos não . . . <i>imoe namuhsachifuna</i>
Elle não queria <i>iie naahsachifuna</i>	Elles não . . . <i>ioo nahuahsachifuna</i>

Perfeito.

Sg. Eu quis <i>ine didafuna</i>	Pl. Nos . . . <i>iffe didafuna</i>
Tu quizeste <i>ioe udafuna</i>	Vos . . . <i>imoe mudafuna</i>
Elle quiz <i>iie adafuna</i>	Elles . . . <i>ioo huadafuna</i>

¹ Didacoza, udacoza, adacoza.

Negativo.

Sg. Eu não quis <i>ine sidafuna</i>	Pl. Nos não . . . <i>iffe catidafuna</i>
Tu não quizeste <i>ioe caudafuna</i>	Vos não . . . <i>imoe camudafuna</i>
Elle não quis <i>iie caadafuna</i>	Elles não . . . <i>ioo cauadafuna</i>

Plusquamperfeito.

Sg. Eu quizeria <i>ine dingadafuna</i>	Pl. Nos . . . <i>iffe tingadafuna</i>
Tu quizeras <i>ioe ungadafuna</i>	Vos . . . <i>imoe mungadafuna</i>
Elle quizeria <i>iie angadafuna</i>	Elles . . . <i>ioo huangadafuna</i>

Negativo.

Sg. Eu não queria <i>ine singadafuna</i>	Pl. Nos não . . . <i>iffe catingadafuna</i>
Tu não querias <i>ioe caungadafuna</i>	Vos não . . . <i>imoe camungadafuna</i>
Elle não queria <i>iie caangadafuna</i>	Elles não . . . <i>ioo cauangadafuna</i>

Futuro.

Sg. Eu quererei <i>ine dinafuna</i> ou <i>dinadzafuna</i>
Tu quereràs <i>ioe unafuna</i> ou <i>unadzafuna</i>
Elle quererà <i>iie anafuna</i> ou <i>anadzafuna</i>
Pl. Nos . . . <i>iffe tinafuna</i> ou <i>tinadzafuna</i>
Vos . . . <i>imoe munafuna</i> ou <i>munadzafuna</i>
Elles . . . <i>ioo huanafuna</i> ou <i>huanadzafuna</i>

Negativo.

Sg. Eu não quererei <i>ine sinafuna</i> ou <i>sinadzafuna</i>
Tu não quereràs <i>ioe cauafuna</i> ou <i>cauadzafuna</i> ¹
Elle não quererà <i>iie caafuna</i> ou <i>caadzafuna</i>
Pl. Nos não . . . <i>iffe catifuna</i> ou <i>catidzafuna</i>
Vos não . . . <i>imoe camufuna</i> ou <i>camudzafuna</i>
Elles não . . . <i>ioo canafuna</i> ou <i>canadzafuna</i>

Presente do Conjunctivo.

Sg. Como eu quero	<i>Apo ine dafuna</i> ou <i>ainifuna</i>
tu queres	<i>ioe udafuna</i> ou <i>unifuna</i>
elle quer	<i>iie adafuna</i> ou <i>anifuna</i>
Pl. Como nos . . .	<i>Apo iffe tidafuna</i> ou <i>tinifuna</i>
vos . . .	
elles . . .	<i>ioo huadafuna</i> ou <i>huauifuna</i>

Negativo.

Sg. Como eu não quero	<i>Apo ine dihsafuna</i> ou <i>dihsanifuna</i>
tu não . . .	<i>ioe uhsafuna</i> ou <i>uhsanifuna</i>
elle não . . .	<i>iie ahsafuna</i> ou <i>ahsanifuna</i>
Pl. Como nos não . . .	<i>Apo iffe tihsafuna</i> ou <i>tihsanifuna</i>
vos não . . .	<i>imoe muhsafuna</i> ou <i>muhsanifuna</i>
elles não . . .	<i>ioo huahsafuna</i> ou <i>huahsanifuna</i>

E assim se podem conjugar os mais tempos deste modo conjunctivo até o futuro.

¹ Entsprechend dem Positiv muß es heißen: *caunafuna* oder *caunadzafuna*; *canafuna*, *catinafuna*, *camunafuna*, *caunafuna*.

Cuchita¹ fazer.

Sg. Eu faço <i>ine</i>	Pl. Nos . . . <i>iffe tinichita</i>
Tu fazes <i>ioe</i>	Vos . . . <i>imoe munichita</i>
Elle faz <i>iie</i>	Elles . . . <i>ioo huanichita</i>

Negativo.

Sg. Eu nam faço <i>ine sinichita</i>	Pl. Nos não . . . <i>iffe catinichita</i>
Tu nam fazes <i>ioe caunichita</i>	Vos não . . . <i>imoe camunichita</i>
Elle não faz <i>iie caanichita</i>	Elles não . . . <i>ioo cauanchita</i>

Imperfeito.

Sg. Eu fazia <i>ine nadichita</i>	Pl. Nos fazias <i>iffe natichita</i>
Tu fazias <i>ioe nauchita</i>	Vos fazias <i>imoe namuchita</i>
Elle fazia <i>iie naachita</i>	Elles fazias <i>ioo nahuachita</i>

Negativo.

Sg. Eu não fazia <i>ine nandisachichita</i>	Pl. Nos não fazíamos <i>iffe natihsachichita</i>
Tu não fazias <i>ioe nauhsachichita</i>	Vos não . . . <i>imoe namuhsachichita</i>
Elle não fazia <i>iie naahsachichita</i>	Elles não . . . <i>ioo nauahsachichita</i>

Perfeito.

Sg. Eu fiz <i>ine dachita</i> ou <i>didachita</i> ²	Pl. Nos . . . <i>iffe tidachita</i>
Tu fizeste <i>ioe udachita</i> ou <i>udachita</i>	Vos . . . <i>imoe mudachita</i>
Elle fez <i>iie adachita</i> ou <i>adachita</i>	Elles . . . <i>ioo huadachita</i>

Negativo.

Sg. Eu não fiz <i>iue sidachita</i> ou <i>sidachichita</i>	
Tu não fizeste <i>ioe caudachita</i> ou <i>cudachichita</i>	
Elle não . . . <i>iic caadachita</i> ou <i>caadachichita</i>	
Pl. Nos não . . . <i>iffe catidachita</i> ou <i>catidachichita</i>	
Vos não . . . <i>imoe camudachita</i> ou <i>camudachichita</i>	
Elles não . . . <i>ioo cauadachita</i> ou <i>cauadachichita</i>	

Plusquamperfeito.

Sg. Eu fizera <i>ine dingadachita</i>	Pl. Nos . . . <i>iffe tingadachita</i>
Tu fizeras <i>ioe ungadachita</i>	Vos . . . <i>imoe mungadachita</i>
Elle fizera <i>iie angadachita</i>	Elles . . . <i>ioo huangadachita</i>

Negativo.

Sg. Eu não fizera <i>ine singadachita</i>	Pl. Nos não . . . <i>iffe catingadachita</i>
Tu não fizeras <i>ioe caungadachita</i>	Vos não . . . <i>imoe camungadachita</i>
Elle não fizera <i>iie caangadachita</i>	Elles não . . . <i>ioo cauangadachita</i>

Futuro.

Sg. Eu farei <i>ine dinachita</i> ou <i>dinadzachita</i>	
Tu faras <i>ioe unachita</i> ou <i>unadzachita</i>	
Elle fara <i>iie anachita</i> ou <i>anadzachita</i>	
Pl. Nos faremos <i>iffe tinachita</i> ou <i>tinadzachita</i>	
Vos . . . <i>imoe munachita</i> ou <i>munadzachita</i>	
Elles . . . <i>ioo huanachita</i> ou <i>huanadzachita</i>	

¹ Cuchita.² Wohl *didachichita* usw.

Negativo.

- Sg. Eu não farei *ine sinachita* ou *sinadzachita*
 Tu não faras *ioe caachita*¹ ou *caudzachita*
 Elle não . . . *iie caachita* ou *caadzachita*
 Pl. Nos não . . . *iffe catichita* ou *catidzachita*
 Vos não . . . *imoe camuchita* ou *camudzachita*
 Elles não . . . *ioo cauachita* ou *caudzachita*

Outro futuro negativo.

- | | |
|--|---|
| Sg. Eu não hei de fazer <i>ine sindichite</i> | Pl. Nos não . . . <i>iffe catitichite</i> |
| Tu não has de fazer <i>ioe cautinchite</i> (?) | Vos não . . . <i>imoe camutimuchite</i> |
| Elle não ha de fazer <i>iie . . . chite</i> | Elles não . . . <i>ioo cauatinchite</i> |

Faz se distincção neste p^a ambos os modos de fallar para se dar luz do 2^o modo em todos os futuros acima d^{os}.

O modo conjunctivo se pode facilmente conjugar em forma . . . acima postas.

Imperativo.

- | | |
|---|--|
| Sg. Faz tu <i>chite yoe . . . yoe chita</i> | Pl. Façamos nos <i>natichi . . . iffe</i> |
| Faça elle . . . <i>yee</i> | Façais vos <i>nachim . . . imoe</i> |
| | Façam elles <i>nauachite ioo</i> ; faça eu <i>nandichite</i> |

Negativo.

- | | |
|--|--|
| Sg. Tu não faças <i>ioe uahsachite</i> | Pl. Nos não façamos <i>iffe tihsachite</i> |
| Elle não faça <i>iie ahsachite</i> | Vos não façais <i>imoe muhsachite</i> |
| Eu não faça <i>iue dihsachite</i> | Elles não façam <i>ioo hahsachite</i> |

Ha certa linguagem entre os Cafres de qual se não conjuga, nem varia sua pronunção nas 2^{as} e 3^{as} pessoas assim do singular nem na 1^a do Plural. ? pelos pronomes acima d^{os} *ine*, *ioe*, *iie*, *iffe*, *imoe*, *ioo* se entende ser 1^a, 2^a e 3^a. Exemplo seja na linguagem seguinte com sua conjugação a qual he de futuro.

- | | |
|---|--|
| Se eu chegar a amar <i>ine cunicudzayanga</i> | Se nos chegarmos a amar <i>iffe cunicudzayanga</i> |
| tu chegares a amar <i>ioe cunicudzayanga</i> | vos . . . a amar <i>imoe cunicudzayanga</i> |
| elle chegar a amar <i>iie cunicudzayanga</i> | elles . . . a amar <i>ioo cunicudzayanga</i> |

Outro exemplo em *cuchita* fazer.

- Se eu chegar ou vier a fazer *ine cunicudzachita*
 tu chegares ou vieres a fazer *ioe cunicudzachita*
 elle . . . *iie cunicudzachita*
 nos . . . *iffe cunicudzachita*
 vos . . . *imoe cunicudzachita*
 elles . . . *ioo cunicudzachita*

Veja se outra linguagem no futuro do modo conjungativo por beneficio da particula *se*: a qual respondem as palavras seguintes: *dica*, *uca*, *aca*, *tica*, *muca*, *huaca*, que todos significam *se . . .* às pessoas do singular e plural:

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| Se eu buscar <i>ine dicadzafuna</i> | Se nos . . . <i>iffe ticadzafuna</i> |
| tu buscares <i>ioe uacadzafuna</i> | vos . . . <i>imoe mucadzafuna</i> |
| elle buscar <i>iie acadzafuna</i> | elles . . . <i>ioo huacadzafuna</i> |

¹ Wohl *caunachita* usw., entsprechend dem Positiv.

O presente muda a conjuncção *se didacu pahpo (?)* e então no presente não he conjuncção; pede se adverbialmente e não muda a pronunciação:

Se eu busco *pohopo ine dinifuna*
tu buscas *pohopo ioe unifuna*
elle busca *pohopo iie anifuna*

Se nos buscamos *pohopo iffe tinifuna*
vos . . . *pohopo imoe munifuna*
elles . . . *pohopo ioo huanifuna*

E assim proceda nesta forma em todos os tempos, afora o futuro, que he o que acima fica dito e então a particula se he conjuncção e não adverbio.

Segue se a conjuncção da palavra *ut*, como, emquanto conjuncção e não emg^{to} adverbio a qual responde em cafre: *dica, uca, aca, tica, muca, huaca*. Ahsi como *se*, quando he conjuncção, como fica dito:

Como eu amar *ine dicadzayanga*
tu amares *ioe ucadzayanga*
elle amar *iie acadzayanga*

Como nos . . . *iffe ticadzayanga*
vos . . . *imoe mucadzayanga*
elles . . . *ioo huacadzayanga*

A palavra *ut*, no presente quando he adverbio que significa ahsi-come, responde em Caire a palavra *changa*:

Como eu amo *Changa ine dinianga*
tu amas *ioe unianga*
elle ama *iie anianga*

Como nos . . . *Changa iffe tinlanga*
vos . . . *imoe munianga*
elles . . . *ioo huanianga*

Deste modo sem variação do Adverbio *Changa* se podem conjugar todos os tempos, tirando o futuro como se advirte acima no abverbo *pahpo*¹.

Segue se a pratica do genetivo de quotiescunque o caso de dativo com intelligencia de alguãs proposições, adverbios, e pera se saber pronunciar o Genetivo de quotiescunq seja exemplo:

Caza de Pedro *nhumba ya Pº*. Chapeo de Fº *chinemba c... Francisco*. Comer de Autº *Cudia ca Attonho*. Espada de João *mupene hua Juao*. Bertangil de Gonçalo *dumpôa ra Gonçalu*. Espada de Antº *madzi a Attonho*.

E note se a variação do de, nos genetivos a saber *ya, cha, câ, hua, ra, á*, e neste particular não se pode dar regra certa mais que ? porque na verdade ha notavel variedade v. g. Cabello de Pº *Sihsi ra Pº*; Cabeça de Pº *muhsoro hua Pº*, moleira de Pº . . . *ya Pº*, rosto de Pº *cohope ya Pº* . . . de *puni yâ Pº*; rugas de Pº *malahsi a Pº*; Sobrancelha de Pº . . . *ya Pº*; Sobrancelha de Pº *Shie ra Pº*; pestanas de Pº *bzipahinipahy (?) bza Pº*; Cachasso de Pº *cohôta ya Pº*; olho de Pº *mahso a Pº*; nariz de Pº *puhuno ya Pº*; Boca de Pº, . . . *hua Pº*; beiços de Pº *micomo ya Pº*; queixa de Pº *chirenu cha Pº*; queixada de Pº *Shaguada (?) ra Pedro*; dentes de Pº *mano a Pº*; lingua de Pº *lurumi² ra Pº*; peito de Pº *chifua cha Pº*; barriga de Pº *mimba ya Pº*; embigo de Pº *munhembo hua Pº*; braço de Pº *mucono hua Pº*; braços de Pº *micono ya Pº*; mãos de Pº *manja a Pº*; mão de Pº; *ranja ra Pº*; dedos de Pº *minoe ya Pº*; dedo . . . ne; unhas de Pº *bzara... Pº*; nadega de Pº *matato a Pº*; pernas de Pº *chafu cha Pº*; pes de Pº *miendo ya Pº*; pe *muendo*; coxa de Pº *macombo a Pº*; coração de Pº *mu-*

¹ Cf. oben. Se eu busco: *Pohopo*. Ob ein Fehler im Kopieren? Vielleicht *Pahopo* oder *Papapo*. *Sena* kennt heute *Phapo*.

² S.: *lirime ja Pedro*.

tima hua P°; peitos de mulher, *ma... a mocazi* ou *mahsuro a mocazi*; pescinho de P°, *cohohsi ra P°*; garganta de P°, *mucro moro (?) hua P°*.

Note se a variedade do *de*, que *so bza* e *za* serve p^a os pronomes do num^o plural; e *ahsi* as vezes.

Segue se o uhso de dativo.

Dai a P° *pahsha P°*; dai lhe de comer *pahsha cudia*. *Pahsha* he verbo, *cudia* comer, dai me a mim *pahsha ine*; dai à elle *pahsha yie*; dai nos à nos *pahsha iffe*; dè vos à vos, *nahuapahshe imoe*, dêem a elles *nahuapahshe yoo*.

Ego, mei, mihi. Ego *ine*, mei *yanga*, mihi *ya ine*; nos *iffe*, vobis *yanu*, mei est *diyanga*; mihi est *dichanga*; nobis est *dichatu*, vobis est *dichanu*. *Di* he o verbo substantivo, *yanga* genetivo possessivo.

As preposições que respondem as do dativo, *a*, *ab*, *abs*, *de*, *ex*, *e*, em lingua de Cafre são *cu*, *na*, e quando significão separação *curi*, e q^{do} se ajuntão aos verbos p^{ah}sivos *nâ*. Exemplo: venho de caça *dinidza cu muhsa*, venho da Igreja, *dinidza cu gereja*. E quando significa separação, ao *cu* se acrescenta *ri* e para *curi*. V. g.: *sahi* de vos *daturuca curi yie*, apartei me de vos, *cu ?... ime*, de vos *daturuca curi yoe*. E aos verbos passivos se ajunta *nâ* v. g. sou amado de vos *dinanga¹ na yoe*; foy amado de mim ... *na iue*; elle he amado de P° *iie aniangua na P°* ... de Ant° *huaniangua na Ant°*.

Tambem esta preposição *cu* significa sobre; exemplo: ponde o chapeo sobre a cabeça *huica chinemba cu muhsoro*.

A preposição *in* q^{do} significa quietação respondem a *pa*, *cu*, *mu*, em diversas pronunciações v. g. ponde o cala na cabeça, *huica cahari pâ muhsoro*, estou em minha caça *diri cu muhsa*; estou na egreja *diri mu greja*. Tambem esta preposição *pa* significa o mesmo, que *iuxta* e *prope* v. g. está ... da Ig^{ra} *naarie (?) yie pafupi pa muhsi²*. E quando *in* significa o movimento ou se poem em lugar da preposição *ad* responde *lhe cuna*. V. g. vou para vos *dinienda cuna y...* Vou para Ds. *dinienda cuna murungu*. Vou p^a N. Sn^{ra} *dinienda cuna nohsa Snra*. Vou para minha mae *dinienda cuna mamanga*. Outras vezes se poem *cu* em lugar de *cuna*, v. g. vou p^a a cidade *dinienda cuna muhsi*; vou p^a o matto *dinienda cu (?) thengo*; vou p^a o rio *dinienda cu mahsi*, ou *cu nhandza*.

Tambem *cuna* he o mesmo que *apud* p^a convosco. V. g. Sou agradável p^a convosco *didacoma cuna yoe* ou *dida(?)ca cuna yoe*. T^bẽ se poẽ *pana* em lugar de *cuna*. V. g. *didacoma pana yoe*; mas ... mas principalmente a preposição *pana* he o mesmo que *ante* de ... V. g. sou valente diante de vos *dintmucara pana ioe*. Tambem se *poe* em lugar de *pre*. V. g. sou valente mais que todos *pana onshe dine mucari* ou *mucara*. ... responde t^bẽ em cafre *pacuti* o que significa o mesmo que *inter*. V. g. entre todos nos sois vos cercado(?) *pacuti pano dirapa (?)*. A preposição *propter*, p. amor, responde cafre *chambo*. V. g. por amor de Ds. *Chambo cha murungu* p. amor de vos *chambo cha iue*. Tambẽ *saboa* se *poe* em lugar de *propter*. V. g. p. amor de Ds. *saboa murungu*. Por amor de mim *saboa iue...* *inepano*, por amor de vos *saboa ioe*.

¹ *Dinangua*.

² Sonst stets *murhi*.

Casos dos adverbios ubi, unde e quo.

A ubi responde *cupi* v. g. onde està Adão *aricupi adamo*; onde estou eu *diricupi ine*. Onde està elle *aricupi yie*; onde estamos nos *tiricupi iffe*. Onde estais vos *muricupi imoe*; onde estão elles *huaricupi yoo*. Onde estas tu *uricupi yoe*; de sorte que direi, *ari, uri, tiri, muri, huari*, são o verbo sum nas pessoas do singular e plural que são as primeiras syllabas da 2ª terminação fora a ultima syllaba *pô* v. g. eu sou ou estou¹ *ine dine*, ou *diripo*; fora *pô* fica *diri*. Tu es ou estàs *ioe dioe* ou *uripo*, fora *pô* fica *uri*. Elle he ou està *iie diie* ou *aripo*, fora *pô* fica *ari*; e assim nas outras pessoas do plural e serve este exemplo para grande uso do verbo substantivo. Ao nome tanto que, quando se poem pro... latim logo responde em cafre, *pomoe, na pomoe* ou *pontho, na pontho*. V. g. ainda logo, *na pontho, na pontho* ou *pomoe na pomoe*. A esta palavra onde queres responde: *curi conhse*; e a esta, em qualquer parte...

A unde responde *papi*. V. g. está almadia donde sae *gavoani(?)*... *papi*, donde vindes *unidza papi*. Alguns confundem o *papi* com o *cupi*, porém não fallam propriamente p. que cujo he *cupi*, e *papi* he unde. Onde vindes *munidza papi*. Vimos de là *tinidza pare*.

A quo, p^a onde, responde em cafre *quani* ou *cuani*. V. g. p^a onde ides, *munienda quani* ou *cupi* em lugar de *cuani*, porem he improprio. Para onde vou eu, *dinienda cuani ine*; para onde vas *unienda cuani yoe*; p^a onde vae elle *anienda cuani yie*. P^a onde imos nos *tinienda cuani iffe*; p^a onde ides vos *munienda cuani imoe*; p^a onde vão elles *huanienda cuani yoo*.

Futuro, p^a onde irei eu, *dinaenda cuani ine*, p^a ode iràs tu *unaenda cuani yoe*, p^a onde irá *anaenda cuani yee*, p^a ode iremos nos *tinaenda cuani iffe*, p^a onde ireis vos *munaenda cuani imoe*, p^a onde irão elles *huanaenda cuani yoo*.

Segue se o modo de conjugar² entre os Cafres e serve m^{to} sabelo p^a a explicação das confisões. Hum *moshi*³, dous *pire*, tres *tato*, quatro *china* 5 *xano* ou *sano*, 6 *tandato*, 7 *chinomoe*, ou *fungati*, 8 *uhsere*, ou *nana*, 9 *phembamoe*, ou *hendão*, 10 *cumi*. Deste numero 10 não multiplicam como nos dizendo 11, 12 ect., senão contão dizendo, dez e dois, dez e tres v. g. *cumi na umodzi*, *cumi na huiuri*⁴, *cumi na huatatu*, ect. até o numero de 20. ? dizem *macumi mauiri* dous dez: 30 *macumi matatu*, ou tres dezes; *macumi mana*... cuarenta; *macumi maxanu* 50, *macumi matandatu* 60; *macumi manomoe*, ou *mafungati* 70; *macumi*... *shsere* 80; *macumi mafembamoe* 90. *Dzana cento*; *madzana mauiri* 200; *madzana matatu* 300; *madzana ma*... quatro centos; *madzana maxanu*, ou *mahsanu* 500; *madzana matandato* 600; *madzana manomue* 700; *madzana mashere* 800; *madzana mafembamoe* 900; *madzana cuhumi* mil. Ate aqui he a sua forma e torna de contar do principio outra vez.

¹ Wiederholung.

² Versehen für contar.

³ Conf. unten, wo er es stets mit modzi wiedergibt.

⁴ Huiuri oder huuri.

Quantas vezes *Cangapi*; huã vez *camodzi*; duas vezes *cauri*; tres vezes *catatu*; 4 vezes *canay*; 5 vezes *caxano*; 6 vezes *catandato*; 7 vezes *canomoe*, ou *cafungati*; 8 vezes *cahsere* ou *canana*; 9 vezes *cafembamoe* ou *cahenda*; 10 vezes *cacuhumi*.

Alguns modos de fallar mais comuns.

Como estais? *Udachita cutani*, ou *huachita cutani*, estais bem? *Udahuanga*? Estou bem *didahuanga*, ou *didarimba*. E de saude como està *Vohse*? *Cuhuanga cuanu*, ou *curimba quanu*! *Vohso* amigo està de saude *mucuzatu* (?) *hadahuangua*? Sim està bem, *inde hadahuanga*, quando vieste de Sena *udadza rini cu Sena*? Vim ontêm *dadza dzuro*, que novas ha là? *Cuna pame* (?) *zangi ucho*¹? nenhuãs ha *cacunachi*..., tudo està quieto, *cludanhamara* ou *cludatonchera*. Estais cansado? *Udaneta*? Vindes cansado *huadza udaneta*? quereis descançar *ufuna cupumura*? queiro *dinifuna* ou *difuna*. Estais com fome? *udaunayhara*²? Estais com sede? *Una nhota*? quereis comer? *unifuna cudia*? quereis beber? *unifuna cugha*³? agua ou pombe? *madzi* ou *buadua*? Já comestes? *huamara cudia*? Ide dormir, *enda cagone* ide descançar ide *capumüre*, que eu tambem quero descançar... *difuna cupumura*. Dai-me de comer *dipahse chacudia*, dai me agoa, *madzi a manja*, dai me agoa p^a o rosto *dipahse madzi a ncohope*⁴. Dai me agoa p^a beber *dipahse madzi a cunghua*, dai me (?) vestir *dipahse cahumu* (?) ou *dipahse bzacunahera*⁵, dai me o meu *simbo*⁶, *dipahse psimbo*. Vamos nos p^a fora *ttende cunja*... Veyo de fora *hadza cuna* (?): de vos e de nos fora *enda*... Não venhais mais *uhsadzhsenso*, abri a porta *fungura*, ou *muhsuo*⁷: fula a porta *funga muhsuo*, abri as portas da Igreja *fungura mihsuo* que... *ghereja*. Varrei a Igreja *psaira ghereja*. Varrei a caza *psaira mumbo*⁸ ide vestir a P^a *enda rica hungepe* (?) *dzeugere* (?) P^a. Sabei como està... *huachita* ou *huacahra mucani*, não morra *ahsafe*, por que com a morte tudo se acaba *na infä bzenhse bzinimara*.



¹ Für *pame* wohl *pomue*. Wie *S. kuna pomwepo zandl uko*?

² Wohl *unayhara* (*ndata* = Hunger).

³ Weiter unten gibt er es richtiger mit *cunghua* wieder. *S.: kumwa*.

⁴ Beachte, hier zum crstenmal gibt er den Nasal an (*ni*-Klasse).

⁵ *S.: piakunabvata. Njunge: bzakunabvata*.

⁶ Stock.

⁷ Vor *mussuo* fehlt ein Verbum.

⁸ Wohl *nhumba*.

Der Ursprung der nichtgemein-indogermanischen Bestandteile der germanischen Sprachen.

Von FR. VON DEN VELDEN, Frankfurt a. M.

Es ist bekannt, daß die germanische Sprachgruppe zahlreiche Worte enthält, die sich in keiner Weise mit Worten der anderen indogermanischen Sprachgruppen in Verbindung bringen lassen. Woher diese Worte stammen, läßt sich in den meisten Fällen mit mehr oder weniger Sicherheit nachweisen. Dafür zunächst einige Beispiele:

Kirgis. *kögül* junger Mann: ahd. *kegil* uneheliches Kind („Kind und Kegel“).

Ostmong. *xada-m*, tung. *kadum* Schwiegervater: mhd. *eidem* desgl., ahd. *eidum* Schwieger-
sohn, Eidam. Koibal. *aga* Oheim würde omong. **aga-m* lauten = ags. **eahām* > *eam*, mhd. *oheim*.

N.-lapp. *gaba*. *gapa*, *gav* Weib, čerem.-wotjak. *kūba* altes Weib: ahd. *wlp*, *wlb* Weib.

Tung. *hül-d-a*, *palta*, *xulla*, *hulla*, **qal-t-a* Decke: ahd. *hulla* Mantel, got. **filda* (zu erschließen aus bask. *filda*, *alda-garria* Kleidung), ags. *clāth*, anord. *klaethi* Kleid.

Ostmong. *xormoi*, tung. *kormie* Saum: mhd. *brame*, ags. *brimme* Rand, mhd. *ver-brēmen* verzieren.

Tung. *ul-da*, *ul-ra*, *ul-xsa*, mandjur. *fuli* Fleisch, **ful-xsa*: ahd. *fleisk* id.

Ostmong. *tseñme*, *tseme*, burj. *sembe* Tuch: ahd. *wimpa-l*, ags. *wimpel* Stirntuch, Schleier, mhd. *wimpel* Fahne.

Uralaltaisches *ts*, *ds*, *dj*, *j* entspricht häufig idg. *qʰ*, *w*, *f*.

Vgl. tung. *dsakda*, *dʒagda*, mandj. *dʒakda-n* Fichte = ahd. *fiohta* id., tung. *dʒol(o)*, *dʒalo* Stein, Berg = anord. *fjall* Berg, tung. *dzūgūi* Biene = lat. *fucus*, samoj. *djuwo*, *juba* heiß = lat. *foveo*, osttürk. *jap-maq* bedecken = got. *wēp-na* Waffen, mandjur. *dʒugu-n* Weg: got. *wig-s*, ahd. *wēc* gen. *wēg-es* id. Aus *dʒugu-n* stammt mandj. türk. *jün* Geleise, Richtung, finn. *juoni* Strich.

Got. *wigs* entspricht der älteren Form, wie denn die germanischen Formen oft ursprünglichen uralaltaischen oder wohl besser prä-uralaltaischen Formen entsprechen. Die charakteristischen Suffixe der uralaltaischen Sprachen sind in die germanische Form zuweilen nicht übernommen. In bezug auf die uralaltaischen Bestandteile sind die germanischen Sprachen also nicht Töchter, sondern Schwestern der uralaltaischen, wobei freilich die letzteren meist — nicht immer (Beispiele siehe unten) — die ursprünglichere Form zeigen.

Ostmong. *dolgi-n*, jakut. *dolga-n*, čagat. *talgu-m*, osman. *dalga*, tung. *bialga*, mandj. *boldjou* Welle: anord. *bylgja*, schwed. *bölja*, mhd. *bulge* id. Die germanische Form entspricht hier fast genau der tung.-mandjurischen; aus dem čagat. *küle-k*, altosman. *güle* Welle dürfte ahd. *wēlla*, asl. *vllū-na* stammen.

Mongol. *tengi-s*, mandj. *tenge-r*, türk. *tengi-r*, tatar. *dengi-s* Meer, tung. *tunga-r*, mandj. *tängi-n* See: mhd. *tīch*, engl. *dike*, *ditch*, anord. *diki* Deich, Teich (außerdem gr. *τένας*, lat. *stagnum*).

Auf anderen Wegen (möglicherweise über das karthwel. [südkaucas.] *dsugá*, *sugá*, *sgwa* Meer) hat sich aus *dengi-* got. **saigwi-*, *saiw-s* See, ahd. *sēo*, ags. *sae* entwickelt. Ausfall eines Nasals mit Vokaldehnung wird unten noch öfter begegnen und *t-* und *s-* wechseln in den uralaltaischen Sprachen häufig, cf. koibal. *söp* neben kalm. *tob-ra-k*, türk. *top-ra-k* Schmutz.

¹ Diese Zusammenstellung entstammt einer noch ungedruckten Schrift von Prof. v. EDLINGER in Bamberg. Einige weitere folgen unten, sie sind mit (E) bezeichnet.

Lapp. *kallo*, *källe*, weps. *kalli* Fels: anord. *hvall*, got. *hall-us* id.

Tung., Ostmong. *dzida*, mandj. *gidā*, burjät. *zada*, *djeda*, koibal. *čida* Spieß: germ. **gazda*, got. *gazd-s*, ahd. *gerta* Stock.

Mongol. *gilga-da* Baum, in lesghischen (kaukas.) Dialekten *galga*, *kalka* Baum, *džalag* Wald: ahd. *galgo* Gestell, lit. *žalga* Stange; *gilga-da* (bemerkenswert durch das Suffix *-da*, das in den indogermanischen Sprachen so verbreitet ist) ist die Vorstufe des germ. **kŕl-do-*, got. **hulta*, ahd. *holz* (insofern nicht hierhergehörig, als auch gr. *κλάδος* Zweig dazugehört).

Schw.-lapp. *čončo-m* Oberschenkel, čagat. *söng-e-k*, altosman. *sönü-k* Knochen = mhd. *knoche*; bemerkenswert, daß hier auch das Suffix *-k*, der Rest des mongolischen etc. *-kan*, in das deutsche Wort hinübergenommen ist. Es existiert aber auch eine ohne das Suffix hinübergenommene Form, nämlich *čonč-*, *söng-* > ags. *sceonca*, engl. *shank*, mhd. *schenkel*.

Türk. *guruq* Hinterteil, Schweif: ahd. *hrukki*, *rucki* Rücken. Dies ist ein Beispiel, in welcher Weise oft die auf der Endsilbe betonten türkischen Worte ins Germanische übergehen, nämlich mit teilweisem oder ganzem Verlust der unbetonten Anfangsilbe.

Vgl. osttürk. *bulax* Quelle (Quellteich): ahd. *lahha* Lache; kalmük. *tobrák*, burjät. *torók* Erde, Ruß: anord. *prekk-r*, mhd. *drec* Dreck; čagat. *qıxa-q*, altosman. *qırán* Rand: germ. **ran-ta*, ahd. *rant* id.; čagat. *urún* Ort, Platz, Stelle: mhd. *rân*, *râm* Raum. Niemand wird zweifeln, daß die uralaltaischen Formen die älteren und ursprünglicheren sind, was sich übrigens auch durch die Art der Bildung erweisen läßt: *quru-q* ist gebildet aus *kor-* „zurück“: türk. *kora-r* Widerstand, *kar-si* gegenüber, jakut. *koru-i* antworten; *tobra-k* ist eine Weiterbildung von tung. *tep-ara* Schlamm, samojed. *tobe*, *tup* Lehm, koibal. *söp* Mist; und *urun* dürfte zu tungas. *ur-gun* „breit, weit“ gehören.

Türk.-dial. *mug-us*, *mü-us*, **big-üs* > *biäs* Horn: mhd. *ge-wig-e*, ndl. *ge-wig-t* Geweih. — Ostmong. *segu-l*, burj. *säl*, *xäl* Schwanz: ahd. *zagal* id., got. *tagl* Haarschopf. — Koibal. *kolti-k* Achselhöhle: ahd. *scult-arra* Schulter. — Samojed. *kodan*, *kosan*, koibal. *koza-n*, tung. *uš-kan* Hase: ahd. *haso* id. — Tung. *ulgo-ki*, *uluki*, mandj. *ul-xu* Eichhorn: ahd. *bilich* Bilch, russ. *belka* Eichhorn. — Koib., osman. *paga*, tatar. *bag* Frosch: nnd. *pogge* id. — Türk. *sinák* Mücke: mhd. *snáke* Schnake (E). — Weps. esthn. *lind*, lapp. *lont* Vogel, liv. *liñki* Vögelchen: asächs. *hliun-ing*, ndd. *Lüning* Spatz. — Osttürk. *tavar*, *davar* Vieh: ags. *tifer*, ahd. *zebar* opferbares Tier (Gegensatz: Ungeziefer [E]). — Ostmong. *xutsa*, mandj. *kutša* Widder, türk.-dial. *kuča*, *kača-r*, *kozka-r* Hammel, **xutša-r*: anord. *huedu-r-r*, got. *wip-ru-s* Widder. — Türk. *keči* Ziege, ahd. *khizzi* junge Ziege. — Türk. *teke* Bock, ahd. *ziga*, ags. *ticen* Ziege. — Türk. *güt-meq* führen, weiden, *güd-iji* Hirt: got. **kudi*, ahd. *chutti* Herde, Kütte. — Ostmong. *tuge* Spanne, *tegu-le-*, kalmük. *töü-le-* spannen: mhd. *zol* Zoll (Maß). Hier ist also das germanische Wort von einer verbalen Weiterbildung abgeleitet. — Ostmong. *tšike*, tung. *(t)seke* Reihe: mhd. *zēche* Reihenfolge, ags. *teogan* anordnen. In den türkischen Dialekten lautet dasselbe Wort uigur. **tšike-n* > *tsän*, čagat. *tšin*, kirgis. *šijn*, *šen*: aus diesen Formen stammt das erst früh mhd. bezeugte *jahn* Reihe gemähten Getreides. — Lapp. *tapa*, *täpi*, *dappa* Sitte, Gewohnheit, wotjak. *tupa-lo* passen, sich schicken, finn. *tapa*, weps. *taba* Sitte: got. *ga-daban* zusammentreffen, *ga-dofs* übereinstimmend, aengl. *ga-dafan* geziemen, ags. *beaw* Brauch, mhd. *zäfen* anpassen. — Tung. *purta*, *parta*, *hurta*, mong., burj., osm., samoj. *balta*, türk.-dial. *putti*, *borta*, *palti* etc. Axt: ahd. *barta*, anord. *barda* id. — Ostmong. *suda-sun* Ader, lapp. *suod-na*, *suona* Sehne, türk. *siñ-ir* Sehne, Nerv, **senda-*: ahd. *sendwe*, *senäwa* Sehne. — Koibal. *táp* Erde: ahd. *stuppi* Staub. — Türk. *kobür* aufschwellen, *kabar* kochen, samoj. *köwü*, esthn. *kobr* Schaum, finn. *kopru* Strudel: mhd. *geifer* Geifer. — Tung. *djuko*, mandj. *dšuche*, mong. *dsigekun*, ostj. *jenk*, wogul. *jang* Eis: germ. **yaga*, anord. *jaki* Eisstück, ditmars. *is-jaek* Eiszapfen. — Ostmong. **tengri*, *teñri*, *tegr*, türk.-dial. *tañri*, *teñeri*, *tegri* Himmel: germ. **tungla*, anord. *tuggl*. Gestirn. — Tungus. *šigun*, *siguni*, *šiwun*, mandj. *sun* Sonne: got. *sunno*, ahd. *sunna* id.

Diese Beispiele aus dem Gebiete der Substantiva umfassen alles, was den Menschen auf einer einfacheren Kulturstufe interessiert, auch abstrakte Dinge, wie „Brauch, Sitte“. Daß die uralisch-germanische Sprachverwandtschaft sich auch auf Begriffe einer nicht mehr primitiven Kultur erstreckt, wird in höherem Grade bei den Adjektiven und Verben einleuchten, von denen auch einige Beispiele gebracht seien.

Čagat. *tük-el*, altosman. *dük-eli* alle, ganz, alt. *tükel* vollkommen, *tuk-üz* ganz: idg. **dug-*, ahd. *tugan*, *touc* eig. hinreichen, taugen, lit. *daug-ýbė* Menge. — Ostmong. *tsoxu-r*, burj. *soxo-r*, koibal. *čokki-r* bunt: mhd. *schēcke* scheckig. — Finn. *tukkā*, esthn. *tug-ev*, magyar. *tung-oš* dick: vorgerm. **tek* dick, **tenk-* dicht, ahd. *dicchi*, anord. *viokk-r* dicht. — Burj. *narjon*, mandj. *narch-on*, ostmong.-osman. *narin* fein, dünn: asächs. *naro*, engl. *narrow* eng, germ. **nqr-*ian verengen (Narbe). — Ostkn.-kalm. *üita-n* sich verengen, ostm. *uit-xar* Angst: germ. **nauti*, ahd. *nót* Not Hier tritt der verhältnismäßig seltene Fall ein, daß die heutige uralaltaische Form abgeschliffener ist als die germanische: vgl. tung., mandj. *aiši*, ostm. *asi-k*, altosman. *assi*, as-lam Nutzen, tung.-mandj. *aiši-la* nützen, helfen: got. *nasjan* erretten, asächs. *gi-nēsan* gerettet worden (genesen), as. *nerian* erretten: vgl. auch finn. *kuol-en* sterben neben türk.-dial. *jol-im*, *wil-em*, *al-em*, *öl-üm* Tod, germ. **kvel-* sterben, qualen. — Türk. *tam*, dam fest sein, *tam-ur* Wurzel, mong. *tam-ir* Festigkeit: germ. **dam-ra* > **dapra*. mhd. *tapfer* fest, ahd. *tapfar* wichtig, schwer. — Tung. *olg-* trocknen, mandj. *olx-on* trocken: ahd. *welc* welk. — Tung. *nep-t-ama*, mong.-d. *hab-t-gai* flach, eben, türk. *japa-n*, *jaba-n* Ebene, Steppe: got. *ib-n-s*, ahd. *ēba-n* eben. Das Lautverhältnis ist ähnlich wie bei finn. *nälka*, lapp. *nälke* Hunger, ahd. *ilki*, *ilgi*, lit. *alkis* id. — Kirgis. *sigra* krank sein, altosman. *sajru* krank: got. *sair*, asächs. *sēr* Schmerz, ahd. *sēro* schmerzlich. — Tung., mandj., osman. *sula*, burj. *hula* leer, frei: got. *hula*, ahd. *hol* hohl. — Koibal. *kundāi*, *köndāi*, mongol. *ondoī*, Suomi *ont-si* leer, hohl: asächs. *īd-al*, ahd. *īt-al* leer, eitel. Ähnlicher Nasalausfall mit Vokaldehnung bei mong. *kandū*, mandj. *kundu*, burj. *xondo* schwer, ehrbar, mandj. *kundu-lā*, magyar. *kündula* ehren: ahd. *uod-il* Erbsitz, *ad-al* Adel; ferner bei tung. *mund-* ersinnen, *mundai* Rat: germ. **mōda-*, ahd. *muot* Sinn, Mut (neben germ. *mund-* Rat, Schutz in „Vormund“), in mandj. *kang-ara* Durst neben finn. *hiuka* < **hinga* Hunger und got. *huh-rus* id., in andern Fällen. — Finn. *kimpura* sauer: holländ. *amper* id., d. (Sauer-) ampfer. — Tungus. *xurut-an* = coit, **qurut-*: mhd. *briuten* = coître. — Čagat. *jenč-mek* zerquetschen, altosman. *jinč* Zermalmung: engl. *quench* = quetschen. — Türk. *djir-la-*, *ir-la* singen: mhd. *grēllen* schreien. — Mong.-jāqul. *anda-gai* Eid: got. *aib-s*, ags. *ai*, ahd. *eid*. — Ostmong.-kalm. *bürkü-* bedecken, ostmong. *bürgü-l* Deckel: germ. **berg*, **borg* bergen, ahd. *borgēn* schonen, borgen. — Türk. *bar-maq* schützen, bewahren: asächs. *waron* id. — Tung. *haka-l* wisse!: got. *ahq* Verstand, *ah-jan* glauben, *ah-ta* Beachtung. — Čagat. *tapu-q* Dienst, altosman. *tapu-zi*, *dupu-zi* Diener: got. **liwa*, *viu-s*, ags. *beow* Diener. — Türk. *braq-maq* werfen: vorgerm. **werg-*, germ. **werp-*, got. *waipan* id. — Čagat., altosman. *sanga-t* Geschenk: mhd. *schenken*. — Türk. *djaba* Gabe: germ. **geb-*, got. *giban* geben. — Syrjän. *rod-ti*, *röd-ti* laufen, lapp. *rotto* Eile, finn. *ret-ki* Gang: germ. **rep-*, ahd. *ritan* sich fortbewegen. — Mandj. *gilita* geblendet, türk.-dial. *jild-rim* Blitz, *juld-us* Stern: anord. *glitta*, ahd. *glīzan* gleißen, **jld-* > d. *lodern*, anord. *lodurr* Beiname Loki's. — Tung. *ulak-*, *ulök-*, lügen: germ. **lug-*, ahd. *lugi* Lüge. Mordwin. *keng-ele* lügen, f. nn. *keuk-ome* Verleumder: nhd. *heucheln*. — Perm. *čelta*, mordwin. *šald-on* vorwerfen, tadeln: ofris. *skelda* schelten. — Türk. *šerm* Schande, Scham: asächs. *harm* Beschimpfung. — Türk. *čarp-* schlagen: ahd. *schërmen* fächeln. — Syrjän. *zeba*, mordwin. *sopan* verhehlen, čerem. *šep*, *sip* heimlich: got. *biub-jō* id., ahd. *diob* Dieb; germ. **stiubh-* ags. *a-stýpan* berauben (Stief-). Türk. *ugur-* > *ör*, *ür* stehlen, ur-luq Diebstahl, Raub: asächs. *orlag*, ahd. *urlugi* Krieg (E). — Mongol. *tala-xo*, samojed. *tal-*, *tol-*, *tuel-*, mordwin. *sal-an* rauben, stehlen, čerem. *šola* Dieb: ahd. *stēlan* stehlen. — Ein germ. *st-* entspricht dem uralalt. *s-* auch bei lapp. *sorbme* Verderben, finn.-wot. *surma* Tod, mordwin. *šorman* schrumpfen: germ. **terbh-*, *sterbh-*, ahd. *stēran*, mhd. *ver-derben*. — Tung. *xoñ-*, *šon-*, *hoñ-*, mandj. *soñ-* weinen, finn. *künü*, weps. *könü* Träne: got. *qainōd*, ahd. *weinōn* weinen. — Tung. *gal-*, *gol-*, koibal. *köl-* wollen: got. *hul-b-s*, ahd. *hold* hold. — Altosman. *tanu-q* Zeuge: ahd. *gi-ziug-on* bezeugen. Wegen des Lautlichen vgl. oben. Daß *tanuq* die ursprüngliche Form ist,

ergibt sich aus dessen regelrechter Bildung aus ostmong., čagat., osman. *tani*-erkennen, wissen. — Koibal. *tarin* sich ärgern: germ. **turna*, asächs. *torn* Zorn, **tur-la* mhd. *trutz*, *trotz*. — Finn. *hilja* Ruhe, ruhig, weps. *hild* ruhig, lapp. *hillje* langsam, *sualgei* leise, still: got. *hweila* Weile, anord. *hwild* Ruhe. — Koibal. *udur*, *udra* entgegen, *udur-la*-begegnen: got. *wibra*, asächs. *widar* gegen, wider.

Aus diesen Proben, die leicht vermehrt werden können, dürfte sich ergeben, daß die germanischen Sprachen vieles aus den uralaltaischen übernommen haben. Bei manchen dunkeln Worten dagegen versagen diese, und die Erklärung kommt von anderer Seite, manches erklärt sich in überraschender Weise aus den Dravida- und Mon-Khmersprachen sowie aus dem Malayischen (Sprachen, die ich in dieser kurzen Arbeit beiseite lasse), anderes aus den Sprachen des Kaukasus. Es ist damit nicht gesagt, daß bei größerer Vollständigkeit der uralaltaischen und ugrofinnischen Glossare sich nicht auch aus diesen die Aufklärung finden ließe, bei den vielen Berührungen beider Sprachgruppen ist es sogar wahrscheinlich.

Einige Proben sollen erläutern, daß in den Kaukasussprachen manches zur Aufhellung der germanischen zu finden ist.

Swanet. *fata-n* Hemd: got. **fata*, anord. *föt* Kleider, ahd. *fazzôn* sich kleiden. — Agul. *gareg* Fell, Lak *karsi* Mantel, türk. *sargi* Hülle: germ. **sarki* Hemd. — Lesgh. *xuči*, *kāš*, *kovz* Fell: ahd. *chozzo*, *chozza* Decke, Mantel. — Tusch. *ghamo xamo* Decke, čerkess. *gane*, *gjane* Hemd: ahd. *hamo*, anord. *hamr* Hülle, got. *hami-ri* Hemd. — Čečen. *xat*, tusch. *xottu* Kot: ahd. *quāt*, mhd. *kôt*, *kât* id. — Laz. *piği*, *pixi*, lesgh. *mux-lī*, *muhli*, *muli* Mund: ahd. *mûla* Mund, Maul. — Kürin-agul. *siw*, Lak. *suma-bag* (eig. Mund-Mund, cf. čečen. *baga* Mund), ud. *sumóx* (<**sum-bag*) Mund: mhd. *smaeken*, schmecken, *smaek-ezen* schmatzen. — Awar. *santara* Wurm: ahd. **snatara* > *nâtara* Natter. — Varc. *kēenta* Hirsch, hürk. *hinta* Gazelle, Reh: ahd. *hinta* Hirschkuh. — Kürin. *xeb*, *xip*-Schaf, hürk. *kīwa* Widder, rutul. *čab*, agul. *hob* Schaf: germ. **skēpa*, asächs. *scāp* Schaf. — Karthwel. *parto*, *farto* breit: germ. **braidā*, got. *braþ-s* id.

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß man auch außerhalb der uralaltaischen Sprachen Aufklärung über den vermeintlich dunkeln Ursprung germanischer Worte finden kann.

Ich komme darauf zurück, daß sich solche dunkle Worte auf allen Gebieten finden, die für den Menschen auf mittlerer Kulturstufe Interesse haben: Behausung, Kleidung, Nahrung, Werkzeuge und Waffen, Körperteile, die umgebende Natur, Verwandtschaftsbeziehungen, Recht, Handel und Sitte, Eigenschaften der Stoffe und Menschen, Tätigkeiten aller Art, Neigung und Feindschaft, Aufrichtigkeit und Lügen, Freude und Trauer. Überall finden wir dunkle Worte, die ihre Aufklärung meist in den uralaltaischen Sprachen finden, ja ich kann getrost behaupten, daß Wortstämme, die in mehreren uralaltaischen Sprachen vorkommen, fast mit Sicherheit sich auch in den germanischen Sprachen finden lassen. Es läßt sich daraus schließen, daß zum mindesten zahlreiche Träger uralaltaischer Sprachen in die germanischen Völker aufgegangen sind.

Nicht aber glaube ich, daß das vorliegende Material den Schluß erlaubt, es seien gerade die Träger besonderer Tätigkeiten, z. B. der Schifffahrt, fremdsprachige Völker gewesen. FEIST¹ stellt diese Behauptung auf. Dem wider-

¹ „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen.“ Berlin 1913, S. 32

spricht aber, daß zahlreiche, auf die Schifffahrt bezügliche Ausdrücke gemein-indogermanisch sind. Asächs. *nako*, aisl. *nökkue* ist wohl identisch mit sanskr. *navu-*, gr. *ναῦς*, lat. *nav-is*, cf. zend. *naçu* neben sanskr. *navi* Leiche, got. *bagm-s* neben d. Baum, lacon. *ἀμ-πάξαι* neben gr. *παύ-σθαι*. Gr. *γαῦλος* Eimer, Schiff ist germ. *kiul-s* id., *σκάφος* asächs. *scap* Schaff und wohl auch ahd. *scēf* Gefäß, Schiff; lat. *linter* Kahn, germ. **lanpa* Gefäß; *όλχας* ahd. *holcho*, ndl. *hulk* Lastschiff; *κάλπις* Gefäß, ndl. *sloep* (woraus franz. *chalupe*). Ruder (*remus*, *ῥετιμός*) ist gemein-indogermanisch und Mast (*malus*) wenigstens dem Germanischen und Lateinischen gemeinsam.

Von den dunkeln Worten, die FEIST sonst noch zur Stütze der Ansicht anführt, daß die Germanen die Schifffahrtsausdrücke von einem anderssprechenden Volke übernommen haben, sind einige wohl gut indogermanisch, wie Strand (zu *στόρνυμι*, *sterno*¹), Klippe (*λίπας*, *lapis*) und Kiel, das wohl nichts anderes als ahd. *chil* Pflock, Stab und wie dieses aus ahd. *chegil* Pfahl, Pflock entstanden ist (nicht zu verwechseln mit ahd. *chiol*, anord. *kjoll*, ndd. Jolle, gr. *γαῦλος*, siehe oben). Für Ebbe gibt es eine wenigstens annehmbare germanische Ableitung aus got. *ibuks* zurück. Andere freilich sind wohl uralaltaischen Ursprungs, wie See (siehe oben), Düne und *Kahn* (anord. *kani* hölzernes Gefäß, dän. *kane*, samoj *han*, *chan*, *kanč*, finn. wot. *sani* Schlitten, koibal. *kemä* Schiff).

FEIST führt dann auch eine Anzahl dunkle Tier-, Pflanzen- und Krankheitsnamen an, um zu beweisen, wieviel fremdsprachige Elemente den Germanen beigemischt waren. Von diesen Namen sind einige aus indogermanischem Sprachbestand gut erklärbar, andere aus uralaltaischem, viele bleiben dunkel, weil die Glossarien zu dürftig sind. Jedenfalls muß man ihm beipflichten, daß in die germanischen Sprachen viel fremdes Sprachgut aufgenommen worden ist.

Diese Arbeit beschränkt sich absichtlich darauf, in den germanischen Sprachen solches Sprachgut aufzusuchen und seinen Ursprung zu zeigen, welches in den anderen indogermanischen Sprachen nicht vorhanden ist. Der aufmerksame Leser wird aber bemerkt haben, daß auch die anderen indogermanischen Sprachen von den uralaltaischen her viel Licht empfangen: Tatsächlich sind die Zusammenhänge uralaltaischer Wortstämme mit gemein-indogermanischen noch viel zahlreicher als mit speziell germanischen, ja die indogermanischen Sprachen sind gar nicht richtig zu verstehen, ohne Zurückgehen auf die uralaltaischen und auf die Sprachen Asiens überhaupt, wie ich in einer anderen Arbeit zu zeigen hoffe².



¹ BOISACQ, Dict. étym. de la langue grecque s. v.

² Dieser Aufsatz ist 1920 geschrieben. Seitdem bin ich zur Überzeugung gekommen, daß so ziemlich der ganze indogermanische Wortbestand aus den uralaltaischen Sprachen, speziell einer Vorstufe der mongolischen und türkischen, stammt. Demnach hätte sich die indogermanische Grundsprache aus prämongolisch-türkischen Dialekten entwickelt, vermutlich unter Einfluß anderer asiatischer Sprachen.

Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOVERBERGH, a Belgian Missionary, C. I. C.

Contents.

Part I: Songs used in Sacrifices.

- I. *Dain*-songs, used in most public and private sacrifices; often an occasion for contest in singing between boys and girls.
- II. *Dayakkus*-songs, used during the *pusik*-sacrifices.
- III. *Ayugga*-songs, ordinary *dain*-songs, but singing and dancing are done much quicker.
- IV. *Bekas*-songs, preludes to the *dain*-songs.
- V. *Damgas*-songs, very short songs, used to strike up *dain*-songs.
- VI. *Sulin*-songs, kind of *dain*-songs, used twice during the *bayás*-sacrifice, invocation or prayer.
- VII. *Ayyen*-song, used in the evening, before several sacrifices.
- VIII. *Duyus*-song, used in the *palis*-sacrifices, sung by a chorus of men.
- IX. *Dingayus*-song, used in the *pusik*-sacrifice, connected with head hunting.
- X. *Bayyug*-song, used in the *épus*-sacrifice.

Part II: Swinging songs.

Part III:

- I. *Sos*-songs, mourning songs, used on the occasion of death or burial of an adult man.
- II. *Dasay*-songs, used when an old man or woman is sick or dying.

Part IV:

Paday-songs, used on the arrival of a girl from another town betrothed to a young man of the town.

Part V:

Lakugey-songs, used by the boys and men that go to fetch wood out of the town.

Part VI:

Dayen-songs, used universally on different occasions of the whole life.

Introduction.

As it is impossible to know a people, without knowing something about its religion and ethics, its likes and dislikes, its ideas about good and evil, heroes and good-for-nothings, the relations of the members of one family to each other, of the servants to their masters, of the people to their rulers;

and as the best and surest means of getting that knowledge, although it be more or less difficult and slow, is to study their songs, prayers, tales, &c., which supposes a more or less thorough understanding of their language;

after the publication of a Grammar and Dictionary of Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco¹, an attempt has been made to gather as many data as possible about the folklore of that people, so as to allow ethnologists to draw from that source plenty of conclusions and deductions about their religion, morals, habits, &c.: which latter task has not been performed here, as this is merely a compilation with a complete translation and some explanations.

¹ See MORICE VANOVERBERGH, C. I. C., A Grammar of Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco. Bureau of Science. Division of Ethnology Publications. Manila, Bureau of Printing 1917.

The translation is as literal as possible, and the English form has often been sacrificed to keep the Igorot form in evidence.

Here are the Songs.

PART I.

Songs used in Sacrifices.

Group I: *Dain*-songs.

The *dain*-songs are used in most public and private sacrifices, in which many people participate, for instance: the *bayás*, the *sidá*, &c.; and is often an occasion for contests in singing between boys and girls, either from the same or from different towns.

The tune of the *dain*-songs, although very drawling, which may be said of most of their songs, is far from not being attractive, and is much more musical than that of their ordinary *day-én*-songs: the tune of the solo approaches that of the swinging songs, but the answer of the chorus is not its worthy pendant, as it consists in a monotonous succession of short utterances alternating with short pauses, and coming down the scale for about one octave: about four notes are used, each about four times, except the last one which is a mere short groan.

The *dain*, which is a dance as well as a song, is performed as follows: men and women form a double ring, or rather a double open crescent, the men in front, the women behind; each of them puts his or her arms over the neck of his or her companions, men with men, women with women; the man at the extreme right, and the woman immediately behind him, hold in their right hand a piece of wood, which they raise and lower alternately, according to the rhythm of the song; their movements are very few and slow, and they do not move from their places. One of them, a solo singer begins the singing, which is repeated at least partly by the whole group, the chorus. If a woman sings the first solo all the women repeat it, and then a man answers with a solo repeated by all the men, and so on alternately.

Each solo, as well as its repetition by the chorus, begins with EY.

The ordinary theme of these songs is a continuous teasing: if the man poses as married the woman often induces him to repudiate his wife in order to cling to her, while he tries to protect the honor of his spouse; if both pose as husband and wife the former threatens the latter with divorce. Often in one and the same song the woman poses as a girl and as a married woman or vice versa. Some of these songs, however, contain dialogues between a supposed husband and his wife who agree with each other. Several of them are of a very dirty kind, but it is rather seldom that they are openly and clearly so: one who is not initiated would understand them with an entirely different meaning.

The *dain*-songs are protracted until one of them, either the woman or the man, give it up, and they are replaced by another group. Sometimes the rhythm is broken: then they either continue trying to catch up with it, as may be seen in one of the *dain*-songs given here (No. 43), or they continue in the *day-én* tune for a while and then cease.

Dain 1.

Laláki: *Alin dúdun si tanáp¹,
umal-alinnapánap.*

Babái: *Estém ay manatikdáp,
ta wáday sinkasilap.*

L.: *Dey inkábna san tikláp,
iné ay pinanábak.*

B.: *Ay-ayyéwka s' nayókap,
mo adíam men-akáp
nasulióan di tanáp.*

L.: *Intalúsna san tayyáwan²
ay inyéyna ed laonán.*

B.: *Siá dam et witwitan,
ta wáda di edasám
ud si esáy labágan.*

L.: *Kádsiak danstan!
yan nendagás san tayyáwan.*

B.: *Siá dam et baónan
ay ináyan san dánan,
tay tikéd di sayandán.*

L.: *Kaisón pay di ikkán?
ay pigpigít di láman,
ay duának binsatán.*

B.: *Ay ken lasúyka kay man,
ay duán maipupunán
san dúdun ay tayyáwan.*

L.: *Dey pay éyak mageydán
alín bendán di dánan
yan éyak nasidinán,
ud tay egám unudán
baónko s' tinupigan.*

B.: *Kaisón pay di ikkán?
yan éyak tinailán
tubbúg di kuantian,
inyunúdko bayáw man
alín bendán di dánan.*

Man: The locusts on the plain,
they are flying in all directions.

Woman: Look for them carefully,
so that we have one *sílap*-cup full.

M.: There they climbed up the pre-
cipitous acclivity,
hollo, my wife.

W.: A pity for you young man³,
if you do not ascend
the plain at its brink.

M.: The locusts departed
and went to Laoñgan.

W.: Pursue them thus unremittingly,
so that you catch
at least one green locust.

M.: How unfortunate I am!
as the locusts departed.

W.: Take then your provisions
for the road,
because of the hankering of the
child⁴.

M.: How can I do it?
and nothing but briers,
now I begin cutting through.

W.: That is easy for you anyway,
moreover they are coming near
the locusts.

M.: There now I go
until half-way
and I am dying with hunger,
for you are not bringing to me
my provisions of *tinupigan*-rice.

W.: How can I do it?
I put in a *tail*-cup
the juice of the *sigtim*-rice⁵,
and I brought it after you
until half-way.

¹ [Rhymes ending in *ap*.]

² In these songs the woman addresses the man as husband, young man or brother, and the man addresses the woman as wife, girl or sister.

³ [Rhymes ending in *an*.]

⁴ This alludes to the whimsical appetite of women with child.

⁵ In ordinary talk: tapey.

- L.: *Kanég et sulibégan*
si egáyak mandasán
san dúdun ay tayyáwan.
- B.: *Kaásiak dansian!*
ud ay éyam pinetkán
básan di ipandáyan,
si éyam intapigúan.
- L.: *Inés kombabaian,*
ay énam pinetkapetkán
ay ináyan san dánan,
dan et umeg-aeg-án
di éyam umalian.
- B.: *Kaásiak dansian!*
ud ay maíd makilupnisan
ud si esáy labágan.
- L.: *Iné ay ginalonaybán,*
éyam et neknekán
ket-áño ed latian.
- B.: *Adiak pay san ket-án,*
lagdén si matuggatúgan.
- L.: *Aw yan intóy ikamán?*
yan egáyak edasán
san uydús di tayyáwan.
- B.: *Aytáka s' binistóan,*

éyak nalulubian,
kanégka bakén duglian.
- L.: *Kanég et sulibégan,*
san dúdun ay tayyáwan,
si éyak katutútan.
- B.: *Adiak kay man tutútan,*
si way kanák en adíam alán.
- L.: *Angéy et si angéyan,*
ta éyak et kumáan¹
ud san énta bab-áyan.
- B.: *Dalúsak manwanian,*
aw yan énta kumáan;
kanég et sulibégan
san dúdun ay tayyáwan.
- M.: It seems to be the reason
that I do not catch
the locusts.
- W.: How unfortunate I am!
as you lingered
with the Pandayan-girls,
for whom you hunted with your
tapigu-net.
- M.: Hollo, sister,
you have been lingering
on the road,
and you were very long
in coming.
- W.: How unfortunate I am!
I have not to trim
even one green locust.
- M.: Hollo, girl,
content yourself
with your edible snails at Latian.
- W.: I do not like the edible snails,
they must be crushed too much.
- M.: What must I do?
as I have not caught
even a few locusts.
- W.: What is the matter with you
beloved,
I am shamed,
you do not seem to be a young
man¹.
- M.: It seems they are the reason,
the locusts,
why I am declaimed against.
- W.: I do not declaim,
when I say that you do not
fetch any.
- M.: That will do,
I shall go away
to our house.
- W.: I am only talking indeed,
and you go away;
it seems they are the reason
the locusts.

¹ You seem rather to be a woman.

² Whenever they use the term *kumáan* in these songs, they mean separation or divorce.

Dain 2.

- L.: *Alin dúdun si mǔgaw¹
petég ay mentaytáyaw.*
- B.: *Estém ay kinatibaw,
ta ponoém san lúpaw.*
- L.: *Énak isapsapilaw
san tapíguk ay mannáw
nayusánus di taáw.*
- B.: *Natéyka si natálarw,
mo adiam ponoén san lúpaw.*
- L.: *Kaásiak katibaw,
ay duák kamán pakpakíáw,
ay manakiát ed mǔgaw,
dan pay mentaytáyaw.*
- B.: *Iné ay ek katibaw,
tikéd pay di palllkaw
dúdun ay mentaytáyaw.*
- L.: *Isódaka katibaw,
tay menbugbúgaw
tagpéwna ed mǔgaw,
dan pay adika isawsáw
báonko ay sinayáw.*
- B.: *Tayoklókmó katibaw,
yan ek menbugbúgaw
sidín tagpéwna ed mǔgaw,
dánka petkán katibaw,
san básan di ibanááw.*
- L.: *Tet éwa kinatibáw,
insukátko si kinabiáw,
tay ek maisapsappígaw
sidín óatko bayáw.*
- B.: *Kaásiak katibaw,
petkám ud din ibanááw,
ay púlo napúdaw.*
- L.: *Maid sa kinatibaw,
begéw sin óatko si kinay-áw.*
- B.: *Pambálmo bayáw,
ud ay énak bumanubanúgaw,
yan adika sumawsáw.*
- M.: The locusts at Mugaw
they are flying all.
- W.: Be careful, husband,
to fill the *lupaw*-basket.
- M.: I am going to trail
my *tapigu*-net made of *mannáw*
along the top of the *taáw*-grass.
- W.: You are a sluggish, tall fellow²,
if you do not fill the *lúpaw*-basket.
- M.: I am unfortunate, wife,
being like a butterfly,
that climbs on Mugaw,
although they be flying.
- W.: Hollo, my husband,
the child hankers after
flying locusts.
- M.: That is you, wife,
as you are shouting
on the summit of Mugaw,
although you do not appear with
my provisions of rice gruel.
- W.: You lie, husband,
I am shouting
on the summit of Mugaw,
while you are loitering, husband,
with the Banaaw-*girls*.
- M.: It is true, wife,
I changed them for *kabiaw*-stew,
as I was tottering
through hunger.
- W.: I am unfortunate, husband,
you loiter with the Banaaw-people,
all of them light-colored.
- M.: Nothing doing, wife,
the reason was that I was hungry
for *kay-aw*-stew.
- W.: A subterfuge of yours,
I am shouting all the time,
and you do not appear.

¹ [Rhymes ending in *aw* = *ay*.]² *Natéyka*, literally: You are dead, means here: you are a sluggard.

L.: *Mengaditka et katibaw,*
 B.: *Naitak-épak bayáw*
sin malámag ed mûgaw.

M.: You imagine a reason, wife.
 W.: I lie down¹
 on the slope of Mugaw.

L.: *Si kalalákih bayáw*
et egáyak katéy si óatko bayáw.
 B.: *Natéyka si natálaw,*
ay egáyka sinikpáw
dúdun ay mentaytáyaw.

M.: Because I am a man
 I have not starved.
 W.: You are a sluggish, tall fellow,
 as you did not catch
 flying locusts.

L.: *Tupégmo katibaw,*
tay dey ay nanudiúsaw,
nadagás ed ambangáw.
 B.: *Tontónem pay katibaw,*
tay tikéd di pallikaw.

M.: It is useless, wife,
 they are gone,
 gone to Ambañggaw.
 W.: Look for them, husband,
 as the child is hankering.

L.: *Kaásiak katibaw,*
menkilis san gamán di isápaw.

M.: I am unfortunate, wife,
 the weapons of the Sapaw-people
 are clanking.

B.: *Siá dam et mensakiáw*
gamán di isápaw,
tay mabígutak katibaw,
mo adíam alán bayáw
san dúdun ay mentaytáyaw.

W.: Run up anyway
 over the weapons of the Sapaw-
 people,
 as I shall become thin, husband,
 if you do not fetch
 flying locusts.

L.: *Angéy adi katibaw,*
mo uméyak ed ambangáw
ya nanná san isápaw,
siá ta sáka tutumbáw.

M.: That is enough, wife,
 if I go to Ambañggaw
 and the Sapaw-people have ta-
 ken me,
 then you will be afraid.

B.: *Am-amédak katibaw,*
et kamának piáaw,
tay mentikédak bayáw.

W.: It is worse with me, husband,
 I am like a piáaw-bird,
 as I hanker.

L.: *Laámanka katibaw,*
umidóoka si isápaw.

M.: The devil take you, wife,
 give yourself over to the Sapaw-
 people.

B.: *Adik manán katibaw,*
madámagka katibaw,
tay egám isikpáw
dúdun ay mentaytáyaw.

W.: I shall not eat, husband,
 you will be ashamed, husband²,
 because you did not catch
 flying locusts.

L.: *Ta éyak et pumánaw,*
laámanka katibaw.

M.: I shall go away,
 the devil take you, wife.

¹ Through fatigue.

² Literally: You will hear people talk about it.

B.: *Maéekka katibaw,*
yan malitúnak katibaw,
et nawáda nan pallikaw.

L.: *Angéy adí katibaw,*
mo mentikédka bayáw,
et umidóoka si isápay.

B.: *Adika pay pumánaw,*
ta mo bumála san pallikaw,
ta mangidnóka katibaw.

L.: *Ta énak pay menpúkaw.*

B.: *Egiátmo et katibaw,*
taganón di pallikaw.

L.: *Angéy ay bayáw,*
masikén san pallikaw;
dew-énta katibaw.

B.: *Angéy katibaw,*
ay énka pumánaw,
tay begéw san básan di ibanáaw.

L.: *Ayágak pay katibaw,*
san énta pallikaw,
ta ilaglagboók bayáw.

B.: *Adik pay nan pallikaw,*
ta masikénda bayáw.

W.: You are cruel, husband,
 as I am pregnant, husband,
 and there is a child.

M.: That is enough, wife,
 if you hanker,
 give yourself over to the Sapaw-people.

W.: Do not go away,
 for, when the child is born,
 you must prepare the meal, husband.

M.: Let me go astray.

W.: Because you are afraid, husband,
 of feeding the child.

M.: That is enough,
 the children shall grow;
 let us divide them, wife.

W.: That is enough, husband,
 you go away,
 on account of the Banaaw-girls.

M.: I shall call, wife,
 our children¹,
 I shall support them.

W.: I won't about the children,
 they must grow.

Dain 3.

L.: *Dúdun si pagpagápa*².

B.: *Inés énko binúna,*
siá kud ya uméyka,
si ukátako ed masápa.

L.: *Inés énko binúna,*
tay dey ay binála
ukátako ed masápa,
binálan di dúdun ay pagpagápa.

B.: *Sa et uméy san anákna,*
uméy sa et wáda
san batón di imaáwa:

M.: Young locusts³.

W.: Hollo, my child,
 go, please,
 to our field at Masapa.

M.: Hollo, my child,
 there they went
 to our field at Masapa,
 the young locusts went.

W.: Then their child goes⁴,
 it goes and there is
 a Maawa-young man:

¹ A whole period of time is skipped here at once: from being pregnant, the woman becomes the mother of several children; that happens very often in these songs, as they are supposed to sing and praise or vilify one's life from youth to old age.

² [Rhymes ending in *a*.]

³ This song may also be used as *day-éu*.

⁴ Till this verse husband and wife talked to their daughter; now, after a little introduction, the daughter talks, and a young man answers her.

- Balóka ed maáwa,
áyka ta mamádanka
san baliwak ay tokpá.*
- L.: *Angéy adi ay siá!
ipaytókmo san gansá,
ta baliwak san anawá,*
- B.: *Angéy adi ay siá!
ta baliwak san getá.*
- L.: *Angéy et ay natebká
san dúdun ay pagápa;
bayáw et sumakiátta
sin kalapáw énam amá,
ta énta mendeglá.*
- B.: *Intó kay man et siá!
Sáda et sumakiát et mendegláda.*
- L.: *Dan et maauauni et sána
si amána ay nenbalíla:
Ayyéw et san ek lma,
ay nanipika san balíta;
énka et mendegúá
san kalapáw tet éwa,
ta énkayo mendeglá.*
- B.: *Duánkami pay tinebká;
sákami pay mendeglá.*
- L.: *Énka nabutabúta,
si en inapála,
ud ay énka mendegúá
balón di imaáwa,
ud ay maíwed nawanáwa.*
- B.: *Áma bayáw ay áma,
angéy adi ay gásatna.*
- L.: *Tuáli ay tet éwa,
iné adi ay áma,
kanák et adi en gásatna;
angéy adi ay lonaybá,
ta ek mendegúá
si baéymi ed maáwa.*
- B.: *Petég pay ya man-édka,
ay balóka ed maáwa.*
- Young man from Maawa,
come and help me
to look after the *tokpá*-palay.
- M.: Let it be so!
throw down the *gansá*,
and I shall look after the larger
field.
- W.: Let it be so!
I shall look after a part of it.
- M.: They have flown away
the young locusts;
let us go up
to the hut of your father,
and have a smoke.
- W.: Let it be so!
Then they go up and smoke.
- M.: After a while there comes
her father with his crowbar:
Alas my hand¹,
that brought out the crowbar;
go
to the hut forsooth,
and have a smoke both of you.
- W.: They have flown away from us;
so we shall have a smoke.
- M.: You cannot see for the dirt in
my child², [your eyes,
to go
to a Maawa-young man,
who has nothing at all.
- W.: Oh! my father,
that is his fate.
- M.: It is true³,
hollo, my father,
I thought it was her fate;
that is enough, girl,
I go
to our house at Maawa.
- W.: But wait,
you, young man from Maawa.

¹ After a short introduction, the father is talking again, and this time with his daughter.

² Literally: The one that has been brought forth (by me).

³ It is true that I have nothing. From here on, the young man and the girl speak alternately.

- L.: *Tan déey si em amá,
ay nen-apát si lemká.*
- B.: *Kanden bayáw áma,
ud tay básolta,
ud tay énta mendegdeglá.*
- L.: *Yan dey pa adi ay dadáma
ináyan si em amá,
aw ay mentubtubbá;
tay mo umálika,
yan makánmi si kumbása.*
- B.: *Siá kanák et uméyta,
úlay pay mo kumbása,
et sak anúsan tet éwa.*
- L.: *Anéy met menságonka
sin baéyyo ed baláwa,
tay kanák en dadáma
san en layád em amá;
tay ek tinebká
sin dúdun ay pagpagápa
sin ukáyo ed masápa.*
- B.: *Úlay kad mo kanána
adi imán si básolta,
man-édka ta umeyta.*
- L.: *Angéy adi áyka,
sa et pay mo uméyta
ya adika katáa,
tay bázami ya gása,
dinendénmi ya binása.*
- B.: *Úlay bayáw mo siá,
yan laydék ay manisdá.*
- L.: *Sáda et kanó mendeguá¹
sinán baéyda ed maáwa,
et kaéndá ya tokpá,
et magánakda si limá.*
- M.: Because there is your father,
who is arguing haughtily.
- W.: My father says that,
because it is our fault,
as we went smoking.
- M.: Now it is too much
that affair with your father,
who is spitting;
and then if you come,
we shall eat squash.
- W.: I say we should go,
even if there is only squash,
I shall put up with it, indeed.
- M.: Ah! go back
to your house at Balawa,
as I think it is too great
the love of your father;
and they have flown away from me
the locusts
from your rice field at Masapa.
- W.: Let him say
that it is our fault,
wait and let us go.
- M.: That is enough, come,
and if we go
do not be astonished,
that our *bana*-jar is cracked,
and our vegetables *binása*-ca-
motes.
- W.: Let it be so,
I like to eat them.
- M.: Then, they say, they go
to their house at Maawa,
and their food is *tokpá*-palay,
and they bear five children.

Dain 4.

- L.: *Aw san dúdun ay goknót²,
aw tan petég din dúdun³,
matwed padpátunna³.*
- M.: The numerous locusts,
so many locusts,
as not to have their equal.

¹ A finale.² [Rhymes ending in *ud*, *ot*.]³ [Irregular forms of verses.]

B.: *Aw san dūdun ay goknót¹,
pesdēm ay ek tun-ūd¹,
ay manunūd sidln goknót.*

L.: *Kaisón di yat ay tun-ūd,
tan ek sinmoknusunūt.*

B.: *Siá dánka et umunūd,
ta way edasām ay tun-ūd,
tan siá san bigáwek².*

L.: *Kaisón di yátko³,
yan mapulagak abé⁴,
menbegew ay alonsó⁵,
menbegew man kanó⁵,
si kapulagak abé⁴.*

B.: *Adúna ay tun-ūd⁶,
tan éyam ilolókut⁶,
san poón di basbas-ūt⁶.*

L.: *Kaisón di yátko³,
ay pigpigít di banó³,
ináyan yan binsálko³.*

B.: *Iné ay inugisan⁶,
aw san dūdun bayáw man,
dinámagko ed kugában,
nen-únan ed kalawittan.*

L.: *Inés kababaian,
kaisón di ikamán,
tan egáyak edasán,
dalúsak eg-egiatán
ay ináyan san gamán,
aw tan naebaéban
san kalawásan di dānan.*

B.: *Ay kénka baw bakén duglian,
mo kénam baw kanán?
ta sak-én di dinummán;
kégka et lonaybán.*

L.: *Kaásiak dansian,
angéy ta éyak naúdan
ináyan di gadiwan.*

W.: The numerous locusts,
be careful my relative,
to follow that great number.

M.: How can I do it, relative,
as I am scarcely able to respire.

W.: Follow anyway,
so as to catch some, relative,
as I am hankering after them.

M.: How can I do it,
I tumble down,
because of the spouse,
that is the reason, they say,
of my tumbling down.

W.: That will do, relative,
as you are rolling yourself up,
at the foot of a *bas-ut*-plant.

M.: How can I do it,
and nothing but briars,
and I have cut through.

W.: Hollo, husband,
the locusts,
I heard yesterday,
went to Kalawittan.

M.: Hollo, sister,
how can I do it,
I have not yet overtaken them,
and I am afraid indeed
of the weapons;
for it is watched
the straight road.

W.: Are you not a young man then,
why! if you say so?
I myself will go;
you resemble a girl.

M.: How unfortunate I am,
I shall content myself
with *wadin*-fish.

¹ [Rhymes ending in *ud, od*.]

² [Irregular form of verses.]

³ [Rhymes ending in *o*.]

⁴ [Rhymes ending in *e*.]

⁵ [Rhymes ending in *ud, ut*.]

⁶ [Rhymes ending in *an*.]

- B.: *Adiak san gadiwan,*
tan egáy kapayakán,
yan lagúd si lan-esán.
- L.: *Kaásiak dansian,*
si éyam manidoóan
bayáw si kabosólan;
dan pay menkilís din gamán
alín bendán di dánan,
inés kababaian.
- B.: *Túanka et ugisan,*
nabadiludlúdka dedán.
- L.: *Aytáka si ginalonaybán,*
bayáw si dinamóan.
- B.: *Ambúd si padámagdaka¹*
ud ay mamáekka
sin benét di kalsá,
ay adika men-á
sin goknót aduglika.
- L.: *Angéy et ta makiblá*
túdasta ay ispáda,
ta énak et mengená
si tapín di lonaybá;
maisukát si tangáka.
- B.: *Bakén si tangáka,*
ináyan ay enná,
malmalóton mo sik-á.
- L.: *Adí man makapáda*
ináyan si tangáka,
tinebáan sa gaggapóna.
- B.: *Ulay mo kankanám sa,*
bayáw ay éyak makiaytá
bayáw si énam ikasiá,
ta nanatékya.
- L.: *Kaásiak ken sik-á,*
ay ken baw manipaéyka
si kamégko si alaská
si éyam panil-ila.
- B.: *Ta ken man lakáka,*
ta mo ay éyak ibagá,
yan éyam ikalúya.
- W.: I do not like *wadin*-fish,
because it has no wings, [fish.
and is exceedingly smelling of
- M.: How unfortunate I am,
as you give yourself over
to the enemies;
although the weapons are jingling
half-way up the road,
hollo, sister. [husband,
- W.: What is the matter with you,
you are weak yourself.
- M.: What is the matter with you,
now for the first time. [girl,
- W.: Because they say about you
that you are sleeping
at the side of the road,
and you do not fetch
the numerous locusts, young man.
- M.: There has been added
a lucky card, a spade,
and I shall go
to the other girls;
Tañggaka will come in my place².
- W.: Certainly Tañggaka,
a child,
is whiter than you.
- M.: He is not to be compared with me
that Tañggaka,
he has been a husband from the
- W.: Speak as you like, [beginning.
I shall laugh at you anyway
for what you are doing,
you are a sluggard.
- M.: How unfortunate I am on account
as you are implying [of you,
that I resemble Alaska
in your eyes.
- W.: You are lucky indeed,
whenever I ask something,
you oppose it.

¹ [Rhymes ending in *a*.]² Thus everything is finished between us, our luck has been complete, we have nothing more to expect, thus I may look out for another girl, and you for another man.

L.: *Angéy abé tet éwa,
iné ay galonaybá,
il-ilák et kaméyga menpeyá.*

B.: *Laámanka tet éwa,
ay éuka dumenadé.*

M.: That is enough indeed,
hollo, girl,
I look and it seems to me you
are imagining a subterfuge.

W.: The devil take you indeed,
you sluggard.

Dain 5.

L.: *Págey si gusadána¹,
mablán di kail-ána.*

B.: *menyanyán san sédanna,
san págey ay sána.*

L.: *Aw san págey ay sána,
domónay kalanbána.*

B.: *Inés amán binúna,
énka kad menbisita,
ay kay man mo domónay ka-
lanbána.*

L.: *Éyak pay binisita,
bayáw et domónay kalanbána.*

B.: *Inés amán binúna,
énka et adi mamika
ay bayáw si danégta.*

L.: *Iné ay pinanába,
idin san nasagána;
men-áyagka et si ib-áta,
inés inán binúna.*

B.: *Iné ay pinanába,
domónata ay dúd,
bayáw tay latlátáta.*

L.: *Angéy abé ay síá,
inés inán binúna.*

B.: *Inés amán binúna,
sabbátem san gimáta,
ta éyam yon-oná,
sáyak unudén sik-á,
ta mentotóek si enná;
pudúnam pay sin getá,
ta síáy sigbüenta.*

M.: Palay on the mountain slope,
splendid is its sight.

W.: It begins growing ripe,
that palay.

M.: That palay,
it is just ready for the harvest².

W.: Hollo, father of the child,
go, please, and look at it,
if perhaps it be just ready for
the harvest.

M.: I went to look at it,
and it is just ready for the harvest.

W.: Hollo, father of the child,
fetch bika-bamboo
for palay bands.

M.: Hollo, wife,
everything is ready;
call our companions,
hollo, mother of the child.

W.: Hollo, husband,
we two suffice, [for us.
as it is the beginning of the harvest

M.: Be it so then,
hollo, mother of the child.

W.: Hollo, father of the child,
carry the *gimáta*-basket,
and go first;
I shall follow you, [breast;
as I have to give the child the
mark one part of the field with
so that we enter that. [knots,

¹ [Rhymes ending in *a*].

² *Kalanbána* is derived from *lanéb*, which is the salt-pork that people take with them when they go harvesting; the *kalanbán* of the palay of a certain field is thus the time when they take *lanéb* with them for said palay; thus, putting poetry aside, the time when it is ready to be harvested.

L.: *Angéy ay sumigbúta,*
mengawáenta san geppá.

B.: *Angéy adi ay siá,*
inés amán binúná,
tugúpenta et san gina,
ta men-ukán enná;
tugúpenta pay san tiktikáwa,
ta ukán éyam iná,
ay dadáma san gíkona.

L.: *Angéy adi ay siá,*
inés inán binúna.

B.: *Angéy et ay nengáwa,*
aw si ólas ed dáya,
et éнка et mamála.

L.: *Angéy adi ay siá,*
iné ay pinanába,
naibála san tokpá;
nensinaklí nan binála,

angéy et manapinta.

B.: *Anbáem san gimáta;*
domóna pay san sinbaá,
ta ap-ápko s' lanébta.

L.: *Inés inán binúna,*
naanbá nan gimáta;
ta éyak et buátan sik-á,
ta éyam yon-oná,
yan man-édka san wána,
bayáw ta men-amésta.

B.: *Iné ay pinanába,*
angéy et ay nakam-ésta;
dey et ay mamúatka,
ta éyak mazon-oná.

L.: *Angéy adi ay siá,*
ta sak pay unudén sik-á,
inés inán binúna,
dey et ta buátak sik-á,
bayáw ta umillénta,
ay duánta mendeglá,
kay man dánta menmúya
aw si manidagasánta
ay ináyan san tokpá.

M.: We are on the point of entering,
let us keep the line of straw in

W.: Be it so, [the middle.
hollo, father of the child,
let us gather edible snails,
for the child;
let us gather spiders,
for your mother,
who is always grumbling.

M.: Be it so,
hollo, mother of the child.

W.: He is almost in the center,
the sun in the sky,
get the palay out of the field.

M.: Be it so,
hollo, wife,
the *tokpá*-palay is out of the field;
what is out of the field is laying
heaped up,
let us pile it up to be carried.

W.: Fill the *gimáta*-basket;
ten bundles are sufficient,
I shall use our *laneb*-pork as a
cover.

M.: Hollo, mother of the child,
the *gimáta*-basket is full;
I shall help the load on your head,
go first,
and wait at the river,
and we shall take a bath.

W.: Hollo, husband,
we have finished bathing;
there now, help the load on my
and I shall precede. [head,

M.: Be it so,
I shall follow you,
hollo, mother of the child,
there I help the load off your
let us rest, [head,
and then smoke,
and then look around
for a place whether we shall bring
the *tokpá*-palay.

B.: *Iné ay pinanába,
déey di manidagasánta:

kasoksokiáb ed kugában ay esá;

iné adí ay úna,
dawátem san tokpá,
idun-épmo si sóba,
baláena san det-á;
mo pay wáday masoblá,
iguám sín palápatna.*

W.: Hollo, husband,
there is the place whether we
shall bring it:
the roof has been repaired the
day before yesterday;
hollo, Una,
take the *tokpá*-palay,
pile it up on the *sóba*-floor,
let it invade the *det-a*-floor;
and if there is some left,
put it in the penthouse.

Dain 6.

L.: *Págey ed pudúpud¹,
petég ay agiuagiúd.
B.: Aw yan kakam-án sùgud.

L.: Sédannan kamán gátud.

B.: Petég ay agiuagiúd,
san págey ed pudúpud

L.: Dey kad ay kalonaybá²,
mo éyam binisita
aw mo nomóna.

B.: Dey pay ek iníla;
bayáw et nomóna,
et éнка bayáw et mamika.

L.: Intó et bakén siá,
idín di masagána;
idnégtan tapína,

lagáek pay sin tapína
ináyan si lóa.
B.: Intó et bakén siá,
piliem din menyebdá,
aw ta maligalíga
bayáw si idnégtan.

L.: Tay nomóna din getá,
ta yay-ayákmo si enná,
et éнка et yon-oná,
ta pudúnam sin getá.*

M.: Palay at Pudupud,
beautiful entirely.
W.: It resembles a small-toothed comb.

M.: The color of its ripening re-
sembles that of a cock's tail.
W.: Beautiful entirely,
the palay at Pudupud.

M.: The question is, girl,
if you went to look at it
and if it is just ready for the
harvest.
W.: Now I went to see it;
and it is just ready,
and fetch *bina*-bamboo.

M.: Why not,
everything is ready;
we shall use a part of them as
bands,
and I shall braid the rest
into a *loa*-basket.
W.: Why not,
pick out the flexible ones,
so that they be pretty
those we use as bands.

M.: One parcel of the field is enough,
to let you coax the child,
and you go first,
and knot off one parcel.

¹ [Rhymes ending in *úd*.]

² [Rhymes ending in *a*.]

- B.: *Intó et bakén siá,*
ta pudúnak din getá,
adú ya sumigbúta.
- L.: *Ya pewákem din getá,*
ta ináyan san multá.
- B.: *Intó et bakén siá,*
aw yan teknéntan gína,
ta way ukán em iná,
bayáw ay mayokyók di gikona.
- L.: *Angéy et ay nentená,*
ipankím inán enná,
aw ta énta mendeqlá;
aw ta éyak bumála.
- B.: *Intó et bakén siá;*
angéy ay nakadegláta,
énka et mamála,
tan umudán ed dáya.
- L.: *Nay ek nakadáka;*

áyka t'manapinta.
- B.: *Intó et bakén siá;*
anbádem san gimáta,
ta nomóna san sinbaá
si ek iguá si ek lóa,
ta éyak kasadsáda
ed kugában ay esá.
- L.: *Ya man-édka sin wána,*
iné ay inán enná,
bayáw ta men-amésta.
- B.: *Intó et bakén siá;*
ta mo un-unudék sik-á,
aw ya malimaliga
san ek panil-íla ken sik-á.
- L.: *Intó et bakén siá;*
angéy ay nakam-ésta;
dey ta buátak sik-á;
ta énta mendequá,
ta isó nan kalsá,
- W.: Why not,
I shall knot off one parcel,
and we may enter the field.
- M.: And separate one parcel,
lest we be fined¹.
- W.: Why not,
and let us set apart edible snails,
for your mother,
whose grumbling is beyond all
bounds.
- M.: Now it is midday,
get fire, mother of the child,
and let us go and smoke;
I shall go out of the field.
- W.: Why not;
now we have finished smoking,
bring the palay out,
as it rains in the sky.
- M.: Here I have finished bringing
it out;
come and we shall pile it up.
- W.: Why not;
fill the *gimáta*-basket,
ten bundles are sufficient
to be put on my *lóa*-basket,
as I have been delivered only
the day before yesterday.
- M.: And wait at the river,
hollo, mother of the child,
and we shall take a bath.
- W.: Why not;
when I am following you,
handsomeness
is what I see in you.
- M.: Why not;
we have finished bathing;
I shall help up your load,
so that we go,
because the road is long,

¹ They have to make a sign, ordinarily knots in leaves of bamboo grass, &c., to indicate that they are harvesting, so that people see it and do not pass by near that field; because they say, if other people passes by during the harvest of a field, its crop is spoiled; if they do not put that sign, the old men fine them.

- tay angéy ay nenténá*
sin ólas ed dáya.
- B.: *Dey kad énta mende glá*
sin namdásda s'ná,
ta énta menmúya
mo intó san panyánta.
- L.: *Ilámagta ed káda,*
tan nay siáy nagená,
atépnan kaliplípa.
- B.: *Intó et bakén siá;*
náey et ay sinmáa
san págey ay tokpá.
- L.: *Iné inán binúna,*
ta idun-épmo et inán enná,
san págey ay tokpá.
- B.: *Iné ay amán enná,*
mentubónka sin det-á;
mo pay wáda di masáwa
ya ibálam sin diá.
- L.: *Ay ilám ta way maiguá,*
ya iguám pay san tokpá
si nendemán ay patápatna;
ta mo kasíana
ya kasína ikak-á,
ta menbalín si pakdá.
- B.: *Intó et bakén siá;*
ta sinúpek nan pakdá,
ta ilákom si bullá,
ta kasínka bumansá.
- L.: *Ta kasínka maayká,*
ay nan babásan ay náyda.
- B.: *Intó et bakén siá;*
ta kasínta ipiduá
ay lumíwliwá
si éna batáwa,
et igának di binmansá
bayáw si sáwa s' limá,
ta siáy wáda di dáyawta,
ay nan babásan ay náyda.
- and it is midday
at the sun in the sky.
- W.: Let us have a smoke
here at the outskirts of the town,
and let us look around
where to spend the night.
- M.: Let us ascend into the forest,
and, see, we are at home,
its roof being freshly thatched.
- W.: Why not;
here has arrived
the *tokpá*-palay.
- M.: Hollo, mother of the child,
pile it up, mother of the child,
the *tokpá*-palay.
- W.: Hollo, father of the child,
heap it up on the *det-á*-floor;
if there is some left
bring it outside.
- M.: Look if there is more to be stored
put the *tokpá*-palay [up,
in the penthouse opposite;
if perchance [again,
there is some to be drawn out
to be changed for half-pesos¹.
- W.: Why not;
I shall collect the half-pesos,
so that you buy a boar with them,
and have use again for the *bansa*².
- M.: So that you be called again,
you, girls, here³.
- W.: Why not;
and we shall again a second time
be singing
in his yard,
and make the offerer prolific
with fifteen children,
so that we two be honored for it,
you, girls, here.

¹ To be sold; it will be easily drawn out of the penthouse.

² So that you can offer a *bayás*-sacrifice, in which the *bansa* is of use.

³ To participate in feasting and rejoicing.

L.: *Auni et tumet-éwa;*
mo pay mapat-á
et ináyan di pandáyaw kendaitá,
bayáw ay naayká,
iné ay nan babásan ay náyda.

M.: Wait and it will become true;
 when it becomes clear
 they will honor us both,
 those that are invited,
 hollo, you, girls, here.

Dain 7.

L.: *San ukáyo ed pálin¹,*
ay napegnádan si wadín.
 B.: *Natundán sin ukáyo ed pálin.*

M.: Your rice field at Paliñg,
 containing *wadin*-fish.
 W.: In your rice field at Paliñg palay
 has been transplanted.

L.: *Binewáwan di ubin*
ay ligligligen di bidín.
 B.: *Sédanna ya kamég gádin.*

M.: The child has shouted
 to turn out the *bidin*-birds.
 W.: Its color resembles a copper
 armlet.

L.: *Petég ay kinmikilin*
san págeyyo ed pálin.
 B.: *Iné ay kinasinsin,*
ay éyam ilán mo nabtín
ay ináyan sin bidín.

M.: It is jingling
 your palay at Paliñg.
 W.: Hollo, cousin,
 see if they have flown away
 the *bidin*-birds.

L.: *Angéy ay nalamín*
san págeyyo ed pálin,
iné ay inán ubin.
 B.: *Iné ay amán ubin,*
agágem si kátsin,
ta maáni san tagálin.

M.: It is smiling all over
 your palay at Paliñg,
 hollo, mother of the child.
 W.: Hollo, father of the child,
 call our parents,
 to harvest the *tagálin*-palay.

L.: *Náug san sinkátsin*
ay nanúbo sin tagálin.
 B.: *Sinmáa nan tagálin,*

sik-á ay binmaskin,

ya ikapínmo sin tagálin.

M.: Our parents consent
 to carry the *tagálin*-palay.
 W.: The *tagálin*-palay has come
 home,
 you that offered the *baskin*-sa-
 crifice,
 pile up the *tagálin*-palay.

L.: *Ken lag-ás nan tagálin,*

ay éna inpapílin
sin baéy ay dinindín.
 B.: *San págey ay tagálin*
ay siát di matalilin,
sa pay mapit-in.

M.: The *tagálin*-palay is not to be
 laughed at,
 it inclined sideways
 the *dindin*-house².
 W.: The *tagálin*-palay
 has to be chiseled,
 and then parceled out.

¹ [Rhymes ending in *in*.]

² There is so much of it that it inclined, through its weight, the house where it was stored up.

- L.: *Mabintin san sin-itin.* M.: Twenty-five centavos for five bundles.
- B.: *Sik-á ay nan binmaskin,* W.: You that offered the *baskin*-sacrifice,
papáem din gaúlin, offer a chicken,
ta kentaem san tagálin. and bless the *tagálin*-palay.
- L.: *Ilám to mo ay mabtil,* M.: See, and if any are starving,
sin anák di yambásin, of the Ambasiñg-people,
ya isangám san tagálin. put *tagálin*-palay in front of them¹.
- B.: *Mo ay olnónem si sipin.* W.: So that you gather money.
- L.: *Ay nasinup san sipin,* M.: The money is gathered,
ta éyak et manabudin, I shall go to Tagudin,
ta ek ya si bawinwin. to buy a tusked old boar.
- B.: *Ténam ya si bawinwin,* W.: Go to buy a tusked old boar,
ta menbáyoka si tagálin, pound *tagálin*-palay,
ta taóam si tulbin. and put it in a *tulbin*-jar².
- L.: *Énta maakikin,* M.: Let us be invited,
ay kasinsisinasin. all the cousins.
- B.: *Sáyak pay menpilpilin,* W.: And I shall dance³,
sin énda bitlin, in their yard,
et kamának bulilisin. and resemble a green parrot.
- L.: *Igának san binmaskin* M.: He that offers a *baskin*-sacrifice
si ubin si mapultin. becomes prolific
 with healthful children.
- B.: *Mo pay mo ay lumuál si ubin,* W.: If a child is born,
ya awátendaka ay kasinsin, they will laugh at you, cousin,
ay nanóno si dain. who knows the *dain*⁴.
- L.: *Aw ta mo ay mawáda si ubin,* M.: If there is a child,
ya way di bumsin it shall go to fetch a wife
sin baéyyo ed mulin. at your house at Mulin.

Dain 8.

- L. and B.: *Ukám ed aliwandéy⁵,* M. and W.: Your rice field at Ali-
banénna ya binmakdéy, wañgdey,
daósna ya laúnay, its lower side is very large,
tinundánda si gasáney, its weeds are *laúnay*-herbs,
 they have transplanted *gasaney*-
 palay in it,

¹ For sale.

² So as to ferment into tapey.

³ Literally: I shall incline sideways.

⁴ They will know as much as you, and not respect you any more as their superior.

⁵ {Rhymes ending in *ey* = *ef*.]

*ágagna ya nabennéy,
maneyneynéy dan uméy,
yéytako sidín baéy,
baéy ay banban-ikey,
natakéd si uéy,
petég ay kasibsibey.*

fifty men are called to harvest it,
one by one they go,
let us bring it unto the house,
the little house,
tied with rattan,
whose eaves are freshly trimmed.

L.: *Nabagtebagtéy.*

M.: Entirely surrounded by a stone

B.: *Náey et ay mendagséy
san nen-egén si págey.*

W.: Here they come [wall.
those that carry the palay.

L.: *Isiinyo san bagtéy;
kaliéntako si inán akléy.*

M.: Put it down on the stone wall;
let us call Akley's mother.

B.: *Ta idun-épna san págey,
págey ay gasáney.*

W.: That she pile up the palay,
the *gasaney*-palay.

L.: *Sumgépka et inán akléy,
ináyan ed baéy.*

M.: Come in, Akley's mother,
in the house.

B.: *Dawátem inán akléy,
aw san págey,
bayáw ta bumennebennuéy;
itagtáгна ed gateley,
éna inyá si danáley.*

W.: Receive, Akley's mother,
the palay,
as there are fifty men;
she runs away with it to Gateley,
and brought it to Dañgaley.

L.: *Énka et tumápey,
iné amán akléy,
lusónna san pinulinéy.*

M.: Make tapey,
hollo, Akley's father,
whose mortar has only one hole.

B.: *Sika et kasin umayká.*

W.: And you will call us again.

L.: *Síta pay kasin sumanbéy,
ya énta umeyyáey,
igának nan tinmápey,*

M.: And we shall come in again,
and dance and sing,
the one that made tapey will
become prolific,
men and girls,
because we shall dance and sing
in this house yard of his.

*laláki ya lonab-éy,
ta dántan yeyyáey
san batáwana ay náey.*

B.: *Ya siglútam ay binmaéy,*

W.: And charm by sacrifices, you
that dwell here,
the place where I shall dance
and sing.

san ek paney-eyyáey.

Dain 9.

*umák ed ambanias¹,
ineskak si kulibás,
ud et binumgabungás,
intagtágko ed kumeliás,*

my field at Ambanias²,
I sowed squash in it,
and it bore many fruits,
I run with it to Kumelias,

¹ [Rhymes ending in as]

² This is an example of children's *dain*, sung at random, without connexion of ideas.

et pumesepešetas,
aw san lākon di begás:
egáykan kail-ilbás
san átey di besáan;
mo et wáda san bumayás,
dánka menwasawasáwas,
san kadagús dumusádus,
bátug ay nadúyas;
siá man sa tuldágas.

and it grew to many pesetas,
 the price of the rice;
 you cannot run away with
 the liver of the young pig;
 if somebody offers a *bayas*-sacri-
 you go to dance¹, [fice,
 and you are dancing all the time
 and elegantly, though,
 on the level stone wall;
 that 's it, Tuldagas.

Dain 10.

L.: *Tugim san patpatilin²,*
sangápmo san taltalilin.

M.: Your camotes are *patpatilin*,
 your *sangab*-hoe resembles a
 chisel.

B.: *Annin bayáw ay annin,*
intébko san magatintin,
ineskák si bayyádin.

W.: Oh! dear, oh! dear,
 I fell the *gatintin*-bamboo grass,
 and sowed *bayyadin*-camotes in
 my field.

L.: *Utúlmo san men-iniin.*

M.: When you break wind it bounces.

B.: *Yan makánko san bayyádin;*

W.: The camotes I eat are *bayyadin*-
 camotes;

mo pay wáda san menbaskin,
siak pay menpilpilin,
sak menbané si gummain,
siak pay mendakinkin.

when somebody offers a *baskin*-
 I go to dance, [sacrifice,
 my hairdress consists of *gummain*-
 and then I dance. [beans,

L.: *Ilám ta maikomsin*
san éyam mukmuklin,
sikim ay kamán patin.

M.: See it is put out of joint
 your ankle bone,
 your feet are like twigs.

B.: *Adi pay kaikomkomsin,*
tan énak menpilpilin;
kamának bulilisin,
sikik ay dudullilin.

W.: It is not put out of joint,
 as I am dancing;
 I resemble a green parrot,
 my feet move fleetly.

L.: *Annin bayáw ay annin,*
matám ay menmoknin.

M.: Oh! dear, oh! dear,
 you are bleary-eyed.

B.: *Kanám ay menmoknin,*
maták ay lonáin;
ilám et kamég musmusin,
bayáw et kamán samlin.

W.: You say I am bleary-eyed,
 but my eyes are bright;
 look, they resemble silicate,
 they are like glass.

L.: *Agáya pay adin,*
boókmo ay ammin.

M.: You take airs, indeed,
 your hair is blonde.

¹ Literally: You go to sway.

² [Rhymes ending in *in*.]

- B.: *Kanám man ay men-ammin,*
kamég boók di tagálin;
nay pay ilák pay adin
san nangén san gatintin,
et kamán madakinkin.
- L.: *Maid madakdakinkin*
ken sik-á lonab-in,
sikim ay nasákin.
- B.: *Annin bayáw ay annin,*
kanám ay nasákin
aw san sikin lonab-in;
iskádko sidin bitlin,
aw yan makalonikin.
- L.: *Étekmo ay lonab-in,*
matám ay nabuldin.
- B.: *Kanám man en nabuldin*
san matán lonab-in,
et kamég samlin.
- L.: *Mo et wáda san bumaskin,*
et énká yumakiyákin.
- B.: *Énak bayáw menyákin,*
tay lagden si ek gasin.
- L.: *Ayyéwna si mapuldin,*
ay men-ukán san dain.
- B.: *Anéy aw kasinsin,*
tan dánka et masabbakin
san nantéb san bawinwin.
- L.: *Maid masabsabbakin.*
- B.: *Keg lalóan pa adin*
bagánko san kamán gádin.
- L.: *Agáyaka si manabbakin*
san nantéb si bawinwin.
- W.: You say it is blonde,
 like the awns of *tagálin*-palay;
 and now I look at
 the one that carries *gatintin*-
 bamboo grass,
 and I think he follows¹.
- M.: Nobody is following
 you, girl,
 one of your feet being shorter
 than the other.
- W.: Oh! dear, oh! dear,
 you say that one is shorter than
 the other
 one of the girl's feet;
 I set it against the ground of the
 and it drops down². [yard,
- M.: That is one of your lies, girl,
 you are one-eyed.
- W.: You say she is one-eyed
 the girl,
 and they are like glass.
- M.: When somebody offers a *baskin*-
 you go hopping. [sacrifice,
- W.: Indeed I go hopping,
 as I am full of joy.
- M.: Alas! the robust one,
 the one that directs the *dain*³.
- W.: Oh! cousin,
 you follow [old boar⁴.
 the one that threw down a tusky
- M.: Nobody is following.
- W.: The reason of that seems to be
 my neck that resembles a copper
 armlet.
- M.: You take airs making people
 follow
 you that threw down a tusky
 old boar.

¹ Although you talk so much about my ugliness, you are following me because you love me.

² *Iskád* is what graceful dancers do, and then their feet execute a certain movement, called *kalonkin* in poetry.

³ He means the girl, railing at her.

⁴ Instead of refuting the mockery she accepts it as something true, and answers accordingly.

B.: *Ken lasúyka san dain,
úlay pinmitló ay binmaskin,
dan et masabbakin
sidin uméymi bitlin.*

L.: *Annin bayáw ay annin,
maid masabsabbakin,
tay ad-adú san ubbin.*

B.: *Úlay ad-adú san ubbin,

dának pay maidkin.*

L.: *Ken pinádas inán ubbin,

ay kamán bulilisin.*

B.: *Naméd pay san louab-in,
mo énak menpilpin,
yan kamának musmusin.*

W.: You do not mind your singing,
even if he has offered three *bayas*-
still he follows [sacrifices,
unto our house yard¹.

M.: Oh! dear, oh! dear,
nobody is following,
as the children are numerous.

W.: Although the children be num-
erous,
still you come to my side.

M.: She has tried me the mother of
the children,
who resembles a green parrot.

W.: And more so the girl,
when I am dancing,
I am like silicate.

Dain 11.

L.: *Lutúd ed talikúd*,
maiwed nakotkótud,
béasna ya patudtúd.*

B.: *Ta et ek mengudgúd,
ta kumáyap sin lutud,
lutúd ay agiuagiúd.*

L.: *Maiwed napuypuytúd
lutúd ed talikúd.*

B.: *Angáy sin tutun-úd
ay si nanotkótud.*

L.: *Siá nen tay tutun-úd,

et daidá san mamuytúd.*

B.: *Ta edkák ay mengudgúd,
ta men-abét san lutúd.*

L.: *Aw sin lutúd ed talikúd,
lamésna ya mensumut.*

B.: *Ken las-úyko ud sin lutúd,
ta way ilaganók*,
indayan sin binub-ok*.*

M.: Camote vines at Talikud,
none has been gathered,
its weeds are horsetail.

W.: I shall weed it,
as the camote vines climb,
the very beautiful camote vines.

M.: No leaves have been torn off
from the camote vines at Talikud.

W.: Only the relatives
have been gathering them.

M.: It does not matter as they are
relatives,
and they are those that have torn
off leaves.

W.: I shall weed them carefully,
as the camote vines meet.

M.: The camote vines at Talikud,
their fruits are delicious*,

W.: I shall mind the camote vines,
so as to have with what to feed
my children.

¹ Although you have offered thrice a *bayás*-sacrifice, which is considered to tie permanently the husband to his wife, still you are following me; I must be very attractive for you to do so.

² [Rhymes ending in *ud*, *ut*.]

³ Here are meant: the camotes, the tubers.

⁴ [Rhymes ending in *ok*.]

L.: *Petég et nan em sadút*
bayáw ay mengudgúd,
et kinúsaw di útut
ináyan sin lutúd.

B.: *Ay duának inkanóot*
ay nengudgúd ináyan lutúd,
et dey menlantó sin lutúd.

L.: *Anéy nan énam sadút,*
et kinaybón di útut
sin num-án ed talikúd.

M.: You are very lazy
 weeding,
 and the rats have nibbled
 at the camote vines.

W.: And I have finished
 weeding the camote vines,
 and there the camote vines are
 green.

M.: Oh! your laziness,
 and the rats have ravaged
 the field at Talikud.

Dain 12.

L.: *Gabát ed ankábat¹,*
lamésnan kamán bágat.

B.: *Béasna ya annápat.*

L.: *Estém ay mennatúnat.*

B.: *Estém ay men-atáat,*
ta adíak umegiát,
tay sána ay sumakiát
anánda 'd kagúbat.

L.: *Kanáem si abilát*
ta ib-ák ay men-atáat.

B.: *Tan duán et sumakiát*
anáka di ikagúbat.

L.: *Nalamsán et san gabát,*
éntako et mennatúnat.

B.: *Intó et bakén kanák,*
lamésna ya kamán bágat,
et mapnó san patápat.

L.: *Masikápat din upát.*

B.: *Sik-á pay ay binmágat,*
ya balínem din gabát,
ud ta sumikasikápat.

L.: *Binálina sin gabát*
et sinmikasikápat,

et nasínup si kap-át.

B.: *Ilagtágmo ed kumpilát,*
ta éнка ya si pikat.

M.: The *gabat*-taro at Añgkabat,
 it has a fruit as a *bágat*-post²

W.: Its weeds are *annapat*-ferns.

M.: Weed it carefully.

W.: Mount guard carefully,
 so that I be not afraid,
 as there ascend
 the Kagubat-people.

M.: Tell my brother-in-law
 to be my companion in mounting

W.: As there ascend [guard.
 Kagubat-people.

M.: The *gabat*-taro bears fruit,
 let us go and root it up.

W.: Why not,
 its fruit resembles a *bagat*-post,
 and the penthouse is filled with it.

M.: Four for twelve centavos.

W.: You that offered a *bayas*-sacri-
 trade in *gabat*-taro, [fice³,
 so that it change into many times
 twelve centavos.

M.: He sold the *gabat*-taro
 and it changed into many times
 twelve centavos,
 and pesos were gathered.

W.: Run with it to Kumpilat,
 and give it for a hog.

¹ [Rhyme ending in *at*.]

² Here is meant: the rhizome.

³ My husband.

L.: *Sinnáa et sin pikat.*
 B.: *Et dawátem et binmágat,*
ta taóam si bayákat.

L.: *Ta mataóan din bayákat,*
et dagústan mensikuát
si bagléyna ay sinikuát.

B.: *Sita pay madkát,*
anáak di sinpippip-át.

L.: *Sita pay madkát,*
aw ay sinpippip-át,
sáta pay umap-apát,
apátla ay sisinlánat.

B.: *Igánaknan binmágat*

bayáw si sáwa s' upát.

L.: *Ya mawáda et din anan-ák,*
ya awátenda et si nangén si
dad-át.

B.: *Intó et bakén kanák,*
tay awátendaka ay nanóno si
sikuát.

L.: *Ta tuáli man si énta dinmad-át*
si énda bagléy ay sinugibat,
iné bayáw ay kabsát.

B.: *Ya tumúlad et sin anan-ák,*
alánda sin súlat.

M.: That hog has arrived.

W.: Accept it, husband,
 and fill the *bayákat-jar*¹.

M.: The *bayákat-jar* is full,
 and now we shall lift up our feet²
 on the curved stone wall. [fice,

W.: Then we shall offer a *bayas-sacri-*
children of fourth cousins.

M.: Then we shall offer a *bayas-*
fourth cousins, [sacrifice,
 and we shall talk things over,
 with snapping talk.

W.: It will make prolific those that
 offered a *bayas-sacrifice*
 with fourteen children.

M.: And the children are there,
 and will surpass those that are
 busy talking.

W.: Why not,
 they will surpass you who knows
 the dance.

M.: So that our talking be not useless
 on their sinuous stone wall,
 hollo, sister.

W.: And the children imitate us,
 and they learn how to write.

Dain 13.

L.: *Sammán ed buyanyán³,*
sédanna ya menpelán,
nailig si gambán.

B.: *Iné adi kaságan,*
menbeknágka s' kidkidán.

L.: *Dundúnenta san múyan,*
ta menbéwew si sammán.

B.: *Angéy adi kaságan,*
mo dundúnem din múyan.

L.: *Aw ay petég din múyan,*
bayáw ay manasgásan;
ligliglígen di kakkában.

M.: Italian millet at *Buyañgyañg*,
 its color is yellow,
 it is equivalent to copper.

W.: Hollo, husband,
 make a *kidkidán-scarecrow*.

M.: Let us send the child,
 to shout at the birds in the italian

W.: All right, husband, [millet field.
 if you send the child.

M.: He is only a child,
 gathering crabs; [way.
 the *bidin*-birds do not come his

¹ To make tapey.

² We shall dance.

³ [Rhymes ending in *an*, *an*.]

- B.: *Yéymo et kaságan,*
ináyan sin kiddidán
kiddidán di kakkában,
bayáw ta men-awaáwan
sin nendemdemán ay ketán.
- L.: *Petég ay nen-awaáwan*
sin nendemdemán ay ketán;
paltén din ek inkidkidán.
- B.: *Dey et ay menyanyán*
sin éna sédan,
ay maitakdán sin tek-án.
- L.: *Kanáw et si katúgan*
aw ta éna iwanwán
ud sin kababababásan.
- B.: *Intó et bakén kay man.*
- L.: *Ilentéymo babásan,*
malámag ed kaankán.
- B.: *Intó et bakén kay man.*
- L.: *Sinmáa et din sammán,*
iné inán múyan,
ta em et buátan.
- B.: *Dawátem, amán múyan,*
ta idun-épmon sammán.
- L.: *Ta dalúsmo siglútan*
sin dinmáo ay sammán.
- B.: *Intó et bakén kay man,*
ta em et idawisan
kawítan ay bugawisan.
- L.: *Ta mo et bayáw kumúdan,*
ya ikak-ám sin sammán.
- B.: *Inkak-ána sin sammán,*
et kinmontikontípan.
- L.: *Inyána sin gulgulán,*
ta kasínka bumaskán.
- B.: *Aw ta kasín matek-án,*
anáw di sinkalokmán.
- W.: Go and put, husband,
a *kiddidán*-scarecrow,
a *kiddidán*-scarecrow for the *bi-*
so that they meet [*din*-birds,
on both sides of the brook¹.
- M.: Let them meet
on both sides of the brook;
I have used wire for the *kiddidán*-
- W.: There it begins [*scarecrow*.
to grow mature, [October².
and has to be brought out in
- M.: Tell my father-in-law
to tell
the girls³.
- W.: Why not.
- M.: Agree to it, girl,
to ascend at *Kaangkañg*⁴.
- W.: Why not.
- M.: The italian millet has arrived,
hollo, mother of the child,
help it down.
- W.: Take it, father of the child,
and heap the italian millet up.
- M.: And charm with sacrifices
the italian millet that is under the
- W.: Why not, [house.
and pray over it
with a cock.
- M.: And when it is full moon,
draw out the italian millet.
- W.: He drew out the italian millet,
and it changed into much money
- M.: He bought a hog with it,
so that you offer again a *baskan*-
sacrifice.
- W.: So that they be invited again,
the people of the whole village.

¹ By a rope crossing the brook from one hillock to the other, on the opposite bank.² Brought out of the field, that is: cropped; this term only designates things brought out of water, rice fields &c., except in poetry.³ To help harvesting.⁴ Do not refuse to do it, although it be difficult.

- L.: *Ay énkami sinmúpan,
anáka di ibas-án,
et énta dumakdakilán,
iné ay kababababásan.*
- B.: *Siak pay mendakdakilán
sin batáwan petlán,
bagáuko ay kamán galdán.*

L.: *Walláw et san babásan,
nannáda s' dakladakilán,
et nay ek maababán.*

B.: *Angéy adí duglián,
mo éнка maababán,
babásan di naidmán;
tay nay ek il-ilán,
yan kamánka maalálan.*

L.: *Maíd maababán,
sik-á si babásan,
waddá si inán múyan.*

B.: *Túan si inán múyan,

kaykáyenta sin andayán.*

L.: *Úlay man kankanám,
sik-á ay lonbían,
waddá si inán múyan;
adika makasektán
pinmiduá ay binmaskán.*

B.: *Iné ay amán múyan,
úlay mo inumtébka s' nuán,
duánka pay menlad-án
sin béymi si naidmán;*

*nemnémmo ay naababán
ináyan sin babásan.*

L.: *An-anáka adika makaála¹
sin asáwak tay kamán duntá.*

B.: *Iné man éнка waddá
san babásan ay náyda,
tay kanégda munmuniéka;*

M.: And we go to the other side,
to the Bas-añg-people,
and we sing,
hollo, girls, all of you.

W.: Then I am singing
in the house yard of my husband,
my neck resembles a *galdan*-
guitar.

M.: To the devil with the girls,
they began singing,
and see I am allured.

W.: That is enough, young man,
if you are allured, [posite;
by the girls of the village op-
and now I go and see,
and really you seem to be allured.

M.: Nobody is allured,
you girl, [important.
the mother of the child is more

W.: I do not know the mother of
the child,
let us remove her toward the
foot of the bed².

M.: Say what you like,
you girl, [important;
the mother of the child is more
you cannot separate
those that have offered twice a
baskan-sacrifice.

W.: Hollo, father of the child,
even if you have thrown down a
you are going though [carabao,
to our house in the village op-
posite;
it is of your own consent that you
by the girls. [are allured

M.: You are crazy, you cannot take
my wife as she resembles a lady.

W.: Hollo, they are more important
these girls, [to you
as they resemble dolls;

¹ Let us remove your wife, and let me come in her place.

² [Rhymes ending in *a*.]

dey pay ek inila
ay si em asáwa,
kaliwatawan peydá.

I saw
 your wife,
 she resembles hyacinth beans.

L.: *Úlay mo kankanám sa,*
ya adika makabankiwá
nabágat di baéyna.

M.: Say what you like,
 you cannot separate
 people in whose house a *bayas*-
 sacrifice has been offered.

B.: *Siá dan pay pilit ay umálika,*
tay nalpás ay naipilmá
sin unég di batáwa.

W.: Nevertheless you are forced to
 as it has been signed [come,
 in the house yard.

Dain 14.

L.: *Sammán ed dagdág¹,*
kinodáig di sábag.

M.: Italian millet at Dagdag,
 the wild cock has scratched it.

B.: *Estém pay ay manadkád,*
aw ta éyak ipéag.

W.: Arrange carefully a barrier,
 I shall lay it out to dry..

L.: *Iné ay pinanábak,*
dey ay nasanasánat.

M.: Hollo, my wife,
 there they are threatening.

B.: *Máéekka inasáwak,*
egáy manánat,
et dey binálan di sábag.

W.: You are merciless, my husband,
 nobody threatens,
 and the wild cock has entered it.

L.: *Et dey egáyam kinsát*
béasna ay annápat,
et dey ay nakágat.

M.: And there you did not break
 its weeds, *annapat*-ferns,
 and it is full of weeds. [band,

B.: *Tayoktókmo asáwak,*
tay dey ay linugalugámak
sin numnum-ák ed dagdág.

W.: That is one of your lies, my hus-
 as I have weeded continually
 my field at Dagdag.

L.: *Angéy ay nen-ab-ábat*
béasna ay annápat.

M.: They are meeting one another
 its weeds, *annapat*-ferns.

B.: *Iné ay asáwak,*
egáyam imanmán san kadkád,
et dey ay natagatágad.

W.: Hollo, my husband,
 you did not trim the barrier,
 and now it is not level at all.

L.: *Angéy ay asáwak,*
ta éyak yánap,
ta éyak mensábat.

M.: That is enough, my wife,
 I'll go to look for things,
 so that I can chip wood.

B.: *Ay-ayyéw et din imak,*
et dey nabbanabbáyak,
nandán sin béasna ay annápat.

W.: Alas, my hand,
 I am very tired, [ferns.
 removing its weeds, *annapat*-

L.: *Angéy ta éyak mensábat,*
ta way tegdán babbáak.

M.: I shall go do chip wood,
 for the dinner of my servants.

B.: *Angéy adi yúyak,*
ta way tegdán babbáak.

W.: I allow it though,
 so that the servants have dinner.

¹ [Rhymes ending in *ag, ak, at, ap.*]

L.: *Dey pay uméyak,
binetbétko san imak.*

B.: *Petég ay liniwidak,
túanka et asáwak.*

L.: *Dey pay inillak
bayáw din andáyak.*

B.: *Ay pay sa asáwak,
bayáw tay makawwának,
et dey énta nagának.*

L.: *Angéy ta kumáanak.*

B.: *Ay pay sa asáwak;
yan énta nagának,
ad-adú san anan-ák.*

L.: *Aw ta menpanabbéyak
sin básanda 'd balakbák.*

B.: *Intó pay san yat,
mo mentutúyo kanák.*

M.: Now I go,
I have wounded my hand.

W.: I tended it well, [husband.
what is the matter with you, my

M.: I have seen
Andayak¹.

W.: What is that now, my husband,
I must be cared for,
because we have many children.

M.: I shall go away, though.

W.: What is that now, my husband,
we have many children,
the children are numerous.

M.: I shall hold house for a while
with the girls at Balakbák.

W.: What am I to do,
if he regrets it as I think.

(To be continued.)



¹ I have seen you with another man.

Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver (1551).

(Zum Teil nach ungedruckten Quellen.)

Von G. SCHURHAMMER, S. I., Bonn.

Einleitung: Kyoto¹, früher gewöhnlich Miyako genannt, die tausendjährige Residenz des Mikado (794—1868), jahrhundertlang der geistige, religiöse und politische Mittelpunkt Japans, ist heute eine stille, verlassene Stadt, seit Shogun und Mikado aus ihr verschwunden sind.

Anders war die Lage, als Franz Xaver, der Apostel Japans, im Jänner 1551 mit hochgespannten Erwartungen ihre Tore betrat, um sie enttäuscht nach elftägigem Aufenthalt wieder zu verlassen².

Die Zeit der Ashikaga, das japanische Mittelalter, führte damals in wildem Bürgerkrieg ihren letzten Verzweiflungskampf, um bald darauf (1573) ins Grab zu sinken und nach der Gewaltherrschaft Nobunagas (1582 †) und Hideyoshis (1598 †) und der großen Entscheidungsschlacht von Sekigahara (1600) der Renaissance der Tokugawa Shogune (1603—1868) Platz zu machen.

I. Schwierigkeit eines Wiederherstellungsversuches.

Das Stadtbild Miyakos, wie Franz Xaver es sah, wieder vor unseren Augen erstehen zu lassen, ist nicht leicht.

Feuer und Erdbeben, Kriege und die gewalttätige Hand eines Nobunaga und Hideyoshi haben das Angesicht der Stadt völlig verändert.

Viele der späteren Hauptsehenswürdigkeiten Miyakos bestanden zu Xaver's Zeit noch nicht, so z. B. der Daibutsu, das 1588 von Hideyoshi begonnene, 1596, 1662, 1775 und 1798 zerstörte und immer wieder neu errichtete Riesenstandbild Buddhas, der 1601 von Jeyasu erbaute Shogunpalast des Nijo, eines der schönsten Kleinodien japanischer Kunst, und der 1602 gegründete und nach dem Brand von 1864 neu erbaute Higashi Hongwanji, wohl der größte Tempel, den Japan besitzt.

Andere der berühmtesten Bauten fielen der Ungunst der Zeiten zum Opfer und wurden durch Neubauten ersetzt. 1562 wurde die Stadt im Negorokrieg erobert, geplündert und teilweise verbrannt. 1565 wurde der alte Palast des Shogun mit den Palästen seiner Anhänger in Brand gesteckt und der an dessen Stelle erbaute Palast, der einen gewaltigen Flächenraum bedeckte und für dessen Mauern und Ausstattung Nobunaga die Tempel und Klöster Miyakos unbarmherzig plünderte, gab dem ganzen nordwestlichen Stadtteil 1569 eine neue Gestalt. 1571 fielen der Wut Nobunaga's sämtliche 400 Klöster des *Hiei-zan*-Berges, der Universitätsstadt Miyakos, mitsamt dem hochberühmten

¹ In der Rechtschreibung japanischer Worte folgen wir der heute allgemein üblichen englischen Schreibweise. Bei Anführung von Texten fügen wir diese, wo es ratsam erscheint, der Rechtschreibung des betreffenden Verfassers bei.

² Vgl. hierüber G. SCHURHAMMER, Der heil. Franz Xaver in Miyako, Eine geschichtliche Untersuchung zum Teil nach ungedruckten Quellen. (Stimmen der Zeit, Freiburg i. B., Bd. 100, 440—455.)

Sanno-Tempel zum Opfer. 1573 gingen unter seiner zürnenden Hand alle Dörfer und Städte 3 bis 4 Stunden im Umkreis Miyakos, über 90 an der Zahl, und noch im selben Jahre zwei Drittel der Hauptstadt, ihr Tempel- und Palastviertel, die Oberstadt, in einem Flammenmeer unter, das nur den Nijo (Shogunpalast) und Gosho (Mikadopalast) verschönte.

Die 1573 nicht angetastete Unterstadt, das südliche, ärmere Stadtviertel, wo um 1592 der Nishi Hongwanji-Tempel¹ neu aufgerichtet worden war, sowie die südlich daran sich anschließende, von Hideyoshi 1593 zu seiner Residenz erkorene und wie ein Märchenbild über Nacht aufgeblühte Vorstadt Fushimi mit ihren zahlreichen, kaum fertiggestellten Palästen wurden durch das große Erdbeben von 1596 besonders hart betroffen. Beim Rashomon, dem südlichen Stadttor, stürzten die riesigen Umfassungsmauern und mit Ausnahme des Hondo (Haupttempels) alle Tempel des Toji-Klosters, ebenso im Nordwesten Miyakos ein „Tempel von 20 Tatamis“ im Kitano Tenjin ein.

Dazu erließ Hideyoshi um jene Zeit den Befehl, alle 300 Tempel und Klöster der Bonzen innerhalb der Stadt Miyako zu zerstören und jenseits der Stadtgräben zu verlegen, womit auch in der Unterstadt die Kloster- und Tempelbauten aus der Zeit Xaver's verschwanden. Als 1661 auch der schon 1565 großenteils verbrannte Mikadopalast ein Raub der Flammen wurde, war in der eigentlichen Stadt das letzte Bauwerk der Ashikagazeit verschwunden. Nur die altehrwürdigen Klöster und Tempel außerhalb der Stadtmauern waren noch großenteils stehen geblieben als Zeugen der Vorzeit. Aber auch hier wurde manches im Bilde geändert. 1603 (und zuletzt 1633) wurde ein Neubau des Hauptklosters der weitverbreiteten Jodo-Sekte, des Chion-in, im Nordosten Miyakos nötig. 1607 erstand der Kitano Tenjin-Tempel im Nordwesten der Stadt wieder aus seinen Trümmern, 1618 wurde die berühmte Yasaka-Pagode neu aufgerichtet, 1640 das neue Toji-Kloster erbaut, im 18. Jahrhundert trat ein Neubau an die Stelle des alten Koshoji-Tempels, und 1887 wurde der Ninnaji- (Omuro-Gosho-) Tempel eine Beute der Flammen, und ein Neubau trat an seine Stelle.

Von den japanischen Quellen zur Topographie Miyakos im 16. Jahrhundert steht uns leider nur eine von HAAS angeführte Stelle aus der zeitgenössischen Schrift „Rojin Zatsuwa“ über den Mikadopalast zur Verfügung². Japanische Lokalforschung kann unsere Arbeit darum noch in vielen Stücken ergänzen. Berichte aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts oder früheren Zeiten dürften jedoch nur in beschränktem Maße in Betracht kommen, da, wie FROIS uns berichtet, Miyako 16 Jahre vor Xaver's Ankunft durch die Klostertruppen (*sōhei*) von Hiei-zan „fast ganz niedergebrannt wurde“.

Von den beiden Begleitern Xaver's, dem spanischen Laienbruder JUAN FERNANDEZ und dem Japaner BERNARDO, hören wir nichts über das Stadtbild Miyakos, außer einer kurzen Bemerkung des Bruders über den Palast des Mikado. Auch der Heilige selber, der vor seiner Miyakoreise einen ausführlichen

¹ Das Wort *ji* heißt schon Buddhistentempel (japanisch *tera*), ähnlich wie *mia* Shinto-Tempel.

² H. HAAS, Geschichte des Christentums in Japan I. Tokyo 1902, 98.

Bericht über die Herrlichkeiten der vielgerühmten Kaiserstadt versprochen hatte, ist in den nach seiner Rückkehr geschriebenen Briefen außergewöhnlich wortkarg über das Geschaute. Ein Satz über die einstige Größe und den jetzigen Ruin Miyakos ist alles, was wir bei ihm finden. Die vom Bürgerkrieg umtobte Hauptstadt bot zurzeit kein Feld missionarischer Tätigkeit und entbehrte darum für ihn des augenblicklichen apostolischen Interesses.

Erst acht Jahre später gelang es Xaver's Ordensbruder VILELA, in Miyako festen Fuß zu fassen und dort eine blühende Kirche zu gründen, die erst mit der Vertreibung der Glaubensboten 1624 ein gewaltsames Ende fand.

Von 1624 bis 1858 war Japan für die Europäer ein verschlossenes Land. Nur den holländischen Kaufleuten war fortan das Betreten des japanischen Bodens gestattet. Auch sie waren seit 1641 auf das Inselchen Deshima bei Nagasaki beschränkt, und die einzige Gelegenheit, das Innere des Landes zu sehen, war die Gesandtschaftsreise, die der holländische Vorstand von Deshima alle Jahre, seit 1790 alle vier Jahre¹, unter sorgsamer japanischer Bewachung, fast wie ein Vogel in einem vergoldeten Käfig, an den Shogunhof von Yedo (Tokyo) zu unternehmen hatte. Der genau vorgeschriebene Reiseweg führte auch über Miyako, wo man den Fremden auf der Rückreise, wie es scheint ebenfalls nach genau vorgeschriebenem und bis ins 19. Jahrhundert getreu festgehaltenem Plan, einige der Sehenswürdigkeiten der Mikadostadt zeigte.

Nur mit Gewalt gelang es den fremden Mächten um die Mitte des 19. Jahrhunderts der freiwilligen Absperrung Japans ein Ende zu machen. Aber noch 1869 büßte der englische Gesandte Sir HARRY PARKES, der als erster Europäer in den vom Mikado verlassenen Kaiserpalast mit drei Gefährten eindrang, seine Tollkühnheit mit dem Tode, und als Baron von HÜBNER 1871 den Versuch wiederholte, gelang es ihm nur unter Anwendung von Gewalt und mit persönlicher Lebensgefahr, die geheiligten Höfe des Himmelssohnes zu betreten².

Wenn wir darum von den uns unzugänglichen japanischen Werken und den in neueren Reiseschilderungen (seit 1868) zerstreuten Beschreibungen der Mikadostadt absehen, so kommen für eine Topographie Miyakos zur Zeit Franz Xaver's nur zwei Klassen von Quellen für unsere Arbeit in Betracht: aus dem 16. und beginnenden 17. Jahrhundert die Mitteilungen der Jesuitenmissionäre, denen wir die Beschreibung der Stadt durch VIVERO y VELASCO und einige Angaben zweier anderer spanischer Laien beifügen, und vom 17. bis 19. Jahrhundert die Berichte der holländischen Gesandten bzw. die deren Begleiter.

Der Stadtplan Miyakos in KAEMPFER's Geschichte Japans³ geht, wie der Herausgeber anmerkt, auf eine japanische Vorlage zurück, 4 1/2 englische Fuß lang und 4 Fuß breit. Sie befand sich bei der Veröffentlichung des Werkes

¹ Vgl. O. MÜNSTERBERG, Japans auswärtiger Handel von 1542 bis 1854. Stuttgart 1896, 172—177. J. HABBEMA, „Hirado en Desjima“ im „Indian Gids“ 1909, II, 1470; 1910, I, 33. A. MONTANUS, Denckwürdige Gesandtschaften, Amsterdam 1669, 23, behauptet im Gegensatz zu genannten Werken, die Gesandtschaftsreisen hätten nur alle drei Jahre stattgefunden.

² A. v. HÜBNER, Ein Spaziergang um die Welt. Leipzig 1889, 246 ff.

³ E. KAEMPFER (translated by J. G. SCHEUCHZER), The History of Japan, Glasgow 1906, III, 24. Aufschrift: „Ex Japonium mappa... contraxit J. G. SCHEUCHZER.“

(es erschien zuerst im Jahre 1727, und zwar in englischer Übersetzung) im Besitz des Sir HANS SLOANE, eines englischen Gelehrten, der bei der Kunde von KAEMPFER's Tod (1716) nach dessen Heimat (Lemgo in Lippe-Detmold) reiste und dort „für eine beträchtliche Summe Geldes“ dessen „naturwissenschaftliche und künstliche Kuriositäten zugleich mit all seinen Zeichnungen und Manuskripten“ kaufte¹. Der Stadtplan zeigt klar die regelmäßige Anlage der sich fast überall in rechten Winkeln schneidenden kerzengeraden Straßen (auch heute noch eine Eigentümlichkeit Miyakos), die vier großen Hauptstraßen, welche die Stadt von Norden nach Süden durchziehen, die drei zusammenhängenden Häuservierecke des Dairi- (Mikado-) Palastes im Nordosten, sowie den mächtigen Bau des Shogunpalastes im Nordwesten, die beide gleichsam je ein Stadtviertel für sich selber bilden, ferner die Straße von Fushimi, die Straße nach Yedo und südlich davon auf den die Stadt umgebenden Anhöhen den getreu gezeichneten Kiyomizu-Tempel, den des Daibutsu und den „Tempel der 3333 Idole“ (*san-ju-san-gen-dō*). Weitere Namen fehlen auf der Karte, obwohl eine Reihe von Klöstern in und außerhalb Miyakos angezeigt werden.

Der Stadtplan bei CHARLEVOIX² ist KAEMPFER nachgezeichnet, weniger genau, läßt sämtliche Tempel in der Umgebung der Hauptstadt mit Ausnahme des Daibutsu-Tempels weg, fügt aber die Vorstadt Fushimi und den Namen des Kamogawaflusses bei. Ein Plan des heutigen Miyako findet sich bei E. PAPINOT (*Hist. and Geogr. Dictionary of Japan*, Tokyo 1909, Anhang) sowie in MURRAY'S (CHAMBERLAIN and MASON) *Handbook for Travellers in Japan*. London³.

Gehen wir nun etwas näher auf unsere Quellen ein.

II. Die Missionsberichte des 16 und 17. Jahrhunderts.

Weitaus die wichtigsten Mitteilungen über die Mikadostadt verdanken wir den beiden Pionieren der Miyakomission, VILELA und FROIS.

P. GASPÄR VILELA, 1525 zu Avis in Portugal geboren, hatte bei den Benediktinern seines Heimatsortes die Schule besucht und war, kurz nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1551 in die indische Mission abgereist, wo er den heil. Franz Xaver persönlich kennen lernte. 1554 fuhr er nach erhaltener Priesterweihe nach Japan weiter, wo ihn P. TORRES, Xaver's Begleiter und Nachfolger als Oberer der japanischen Mission, nach erfolgreicher Tätigkeit in Bungo und Hirado im November 1559 nach Miyako schickte, um dort zusammen mit dem japanischen Laienbruder LORENZO den von Xaver gemachten Missionsversuch zu wiederholen.

In den Klosteruniversitäten von *Hiei-zan* abgewiesen, ließ sich VILELA Ende 1559 in der Hauptstadt nieder, wo er, trotz steter Anfeindungen der Bonzen, dank der Gunst des Shoguns Yoshiteru in sechsjähriger Arbeit eine eifrige Christengemeinde gründete, der auch Mitglieder des höchsten Adels

¹ Ib. I, p. XLVIII.

² P. F. X. de CHARLEVOIX, S. I., *Histoire et Description Générale du Japon*. Paris 1736, (4^o) I, 291. 1736, (12^o) II, 462. 1754, II, 319.

³ In der von uns benützten Ausgabe von 1894, S. 297.

angehörten. Die Ermordung Yoshiteru's im Juli 1565 zwang VILELA zur Flucht aus Miyako, und da die Unruhen in der Tenka¹ ein ersprießliches Wirken im Norden auszuschließen schienen, rief TORRES den mit Sprache, Religion und Sitte der Japaner wohl vertrauten Pater nach dem Süden, wo derselbe in Omura, Shiki und Nagasaki eine äußerst segensreiche Wirksamkeit entfaltete. Als P. TORRES 1570 auf der Insel Shiki starb, hielt VILELA ihm die Grabrede. Noch im selben Jahre schickte ihn TORRES' Nachfolger, P. CABRAL, „zur Kräftigung seiner angegriffenen Gesundheit“ nach Indien zurück. VILELA sollte sein teures Japan nicht mehr sehen. 1572 verschied er in Goa und fand dort sein Grab in der Nähe seines großen Vorgängers in Miyako, des heil. Franz Xaver².

Von seinen uns erhaltenen Briefen kommen folgende für unsere Arbeit in Betracht:

1. 1559, 1. September. VILELA an seine Mitbrüder in Goa, aus Bungo. Enthält eine kurze Mitteilung über *Hiei-zan*. (Cartas de Japão, Evora 1598, f. 68. Abschrift in HB³, Epist. Jap. 1548—1562, f. 103, 2^a via. EGLAUER, Die Missionsgeschichte späterer Zeiten, Briefe aus Japan, Augsburg 1795, I, 146.)
2. 1561, 17. August⁴. VILELA an Provinzial QUADROS, aus Sakai. Gibt eine kurze Beschreibung *Hiei-zans*, Miyakos und des Teufelsberges (Atago-yamas) sowie eine Schilderung des Gion- und Bonfestes und der Kriegsspiele im März, und berichtet über den (im *sen-yūji*-Kloster aufbewahrten) Buddhazahn. (Cartas 89v, HB, Epist. Jap. 1548—1562, f. 136, Abschrift, 128, 142, 148, 154, it. Übersetzungen, EGLAUER I, 239.)
3. 1564, 13. Juli. VILELA an seine Mitbrüder in Portugal, aus Miyako. Enthält eine kurze Mitteilung über die einstige und jetzige Größe Miyakos und *Hiei-zans*. (Cartas 140.)
4. 1565, 15. September. VILELA an die Benediktiner von Avis, aus Sakai. Hier gibt der Verfasser eine anschauliche, allgemein gehaltene Beschreibung der Klöster der Hauptstadt. (Cartas 193.)
5. 1571, 6. Oktober. VILELA an die Benediktiner von Avis, aus Goa. Am Ende seines Lebens gibt hier der frühere Miyakomissionär seinen einstigen Erziehern in der Heimat eine ausführliche Schilderung der Sehenswürdigkeiten der berühmten Kaiserstadt, soweit er sie, wie er hervorhebt, mit eigenen Augen gesehen hat. Nach einer allgemein gehaltenen Beschreibung der Klöster greift er aus den 300 Bonzereien Miyakos drei heraus, die nach seiner Ansicht besondere Erwähnung verdienen: 1. Das Roquijo- [Honkokuji-] Kloster im Südwesten; 2. einen berühmten Wallfahrtsort „ohne Bonzen“ (also ein Shintoheiligtum) eine halbe Meile außerhalb der Stadt [Kitano Tenjin?] mit dem in dessen Nähe gelegenen, auf kaiserlichen Befehl erbauten Rjoui- [Rokuonji-] Tempel sowie dessen prächtigem Garten-

¹ Die Tenka, auch Go-kinal genannt, umfaßte die bei Miyako gelegenen Provinzen: Yamashiro, Yamato, Kawachi, Settsu und Izumi.

² Über VILELA siehe außer den allgemeinen Werken wie BARTOLI, GUZMAN, CRASSET usw. seine Selbstbiographie in dem Briefe vom 15. September 1565 in Cartas de Japão, Evora 1598, f. 193; ferner die Biographie NIEREMBERG's in Varones Ilustres, Bilbao 1887³, I, 652, und PROFILLET, Le Martyrologe de l'église du Japon. Paris 1895—1897, III, 449. Letzterer sowie PAPINOT, Hist. and Geogr. Dictionary of Japan, Tokyo 1909, 787, lassen VILELA fälschlich schon 1570 auf der Rückfahrt nach Indien in Malakka sterben.

³ HB = Handschriftenband im Besitz der Gesellschaft Jesu. Die im Verlauf der Arbeit angeführten Druckwerke geben die in Portugal befindlichen Fassungen der Briefe wieder, unsere Handschriften die, welche nach Rom gelangten.

⁴ Die deutsche Übersetzung von EGLAUER I, 239, datiert fälschlich 17. August 1562, die französische von A. F. (Lettres des Missions du Japon, Lyon 1830) 16. September 1562, die lateinische MAFFEIS (Rerum a Soc. Jesu in Oriente gestarum, Coloniae 1574, 311) 16. Kal. September 1562.

haus [*kinkakuji*], und 3. im Südosten das Tofocoji- [Tofukuji-] Kloster mit seinen Schulen und Disputationen, das anmutig gelegene Quemncji- [Kenninji-] Kloster, das „in die Luft gebaute“ Quiomizû- [*Kiyomizu*-] Kloster, „eines der sieben Wunder Miyakos“, sowie einen weiteren, einst sehr gepriesenen Tempel unfern des Friedhofs der Christen, mit einem Holzturm von gewaltiger Höhe, der aber zu VILELA's Zeit niederbrannte [Yasaka-Pagode?]. Dann folgt eine Beschreibung des von ihm schon 1561 erwähnten Teufelsberges [Atago-yama] und der *Hiei-zan*-Klöster, die der Text beide nach dem Westen der Stadt verlegt. Eine kurze Mitteilung über die am Fuß des *Hiei-zan* erbauten Midara- [*Miidera*-] Klöster beschließt die Ausführungen VILELA's. Der Hachimantempel, dessen Schilderung der Beschreibung *Hiei-zans* vorausgeht, ist der südwestlich von Miyako gelegene Iwashimizu Hachiman-gu (Otoko-yama) beim Dorfe Yawata am linken Yodogawaufer (vgl. MURRAY's Handbook 1894, 325). (Cartas 319.)

6. 1571, 3. November. VILELA an P. GENERAL, aus Goa. Enthält einige allgemeine Mitteilungen über Miyako und *Hiei-zan*. (HB, Epist. Jap. 1571—1575, f. 72 via 1^a, und damit gleichlautend unterm Datum 1572, 23. Jänner, aus Cochín, f. 87 via 2^a, beides Originale.)

P. LUIS FROIS. Noch ausführlicher als VILELA schildert uns FROIS die Herrlichkeiten Miyakos. Kein Missionär des fernen Ostens im 16. Jahrhundert kann sich mit seiner einzigartigen Darstellungsgabe messen, und mit Recht fügten die Oberen im Jahre 1559 in dem an den Ordensgeneral gesandten Katalog der Ordensmitglieder hinter dem Namen des jungen Scholastikers das sonst nirgendwo zu findende Lob bei: „Talent. Geschickt zu allen schriftlichen Arbeiten. Sehr gute Urteilsgabe. Wird wohl ein guter Prediger werden, denn er hat von Natur aus einen Reichtum an Worten¹.“ Dasselbe wiederholt 33 Jahre später der japanische Katalog von 1593: „Er hat sehr großes Talent zum Schreiben².“

LUIS FROIS, olim Polycarpo³, ums Jahr 1532⁴ zu Lissabon⁵ geboren, trat 1548⁶ ebendasselbst in die Gesellschaft Jesu ein und fuhr noch im selben Jahre nach Indien, wo er den heil. Franz Xaver kennen lernte und sich im Paulskolleg zu Goa den Studien widmete. Nach empfangener Priesterweihe schickten ihn die Obern 1562 nach Japan, wo er bis zu seinem Tode (1597) unermüdlich mit Wort und Schrift für die Mission tätig war. Ende 1564 P. VILELA in Miyako als Gefährte zugeteilt, traf FROIS am 31. Jänner 1565 in der Hauptstadt ein. Drei Monate später wurde der Shogun ermordet und die Missionäre zur Flucht gezwungen. Aber während VILELA bald darauf nach dem Süden abberufen wurde, erwirkte Wada Koremasa, ein warmer Freund der Glaubens-

¹ HB, Goani Catalogi 1552—1608, f. 10.

² HB, Jap. Catalogi 1582—1753.

³ In einem ums Jahr 1603 geschriebenen Katalog aller Jesuitenmissionäre, die von 1541—1603 aus Lissabon nach Indien fuhren. (HB, Goani Catalogi breves 1609—1752.)

⁴ C. SOMMERVOGEL, S. I., Bibliothèque de la C. de Jésus, Bruxelles 1890 ff., III, 1029, fälschlich 1528.

⁵ So nach seinen eigenen Angaben in den indischen und japanischen Katalogen (HB, Goani Cat. 1552—1608, Katalog 1584 und HB, Jap. Cat. 1582—1753, Kat. 1588) und ihnen folgend D. BARTOLI, S. I., Asia II (Del Giappone), I, 2, c. 64, ed. 1829, 305, im Gegensatz zu dem sonst wohl unterrichteten A. FRANCO, S. I., Synopsis Annalium Soc. Jesu in Lusitania Aug. Vind. 1726 Anhang, und allen übrigen Autoren, die seinen Geburtsort nach Beja (Bistum Evora) verlegen.

⁶ SOMMERVOGEL fälschlich 1547. Der Goa-Katalog von 1584 gibt als Eintrittszeit „Februar oder März 1548“ an. (HB, Goan. Cat. 1552—1608.)

boten, vom siegreichen Nobunaga für FROIS im Mai 1568 die Rückkehr nach Miyako. 1570 erhielt der Pater hier eine wertvolle Hilfe in P. ORGANTINO GNECCHI, und die unter Nobunaga's wohlwollendem Schutz neugegründete Residenz der Patres, das sogenannte „Kloster der Südbarbaren“ (Nambanji), wurde ein Brennpunkt regster missionarischer Tätigkeit für die ganze Tenka und deren Adelsschlösser. Leider war FROIS' stets schwächliche Gesundheit der anstrengenden Arbeit und dem rauen Klima des Nordens nicht gewachsen. Er fiel in eine schwere Krankheit, und 1576 riefen ihn seine Oberen nach dem milderen Süden in die Mission von Kyushu. Als der Visitator VALIGNANI 1581 seine berühmte Gesandtschaftsreise zu Nobunaga machte, nahm er FROIS als Begleiter mit. Schon im folgenden Jahre wurde Nobunaga ermordet, und sein General Hideyoshi, der spätere Taikosama, riß die Zügel der Regierung an sich, der nach anfänglichem, wenigstens scheinbarem Wohlwollen gegen die Missionäre 1588 die lange blutige Reihe der Christenverfolgungen eröffnete. In diesen schwierigen Zeiten der Verfolgung treffen wir FROIS im Süden Japans als Gefährten des Vizeprovinzials. Hier, zu Nagasaki am 8. Juli 1597, beschloß er sein arbeitsreiches Leben mit einem heiligmäßigen Tod, nachdem er daselbst den glorreichen Martertod der 26 heiligen Blutzeugen, darunter dreier japanischer Mitbrüder, erlebt hatte, die Hideyoshi auf dem Märtyrerhügel am 5. Februar 1597 kreuzigen ließ¹.

Für unsere Arbeit kommen folgende Briefe von FROIS in Betracht:

1. 1565, 6. März. FROIS an seine Mitbrüder in Goa², aus Miyako. Das Schreiben, fünf Wochen nach FROIS Ankunft in Miyako verfaßt, gibt ebenso wie das Folgende die ersten Eindrücke des Missionärs in der Mikadostadt wieder. Gelegentlich des Neujahrsbesuches der Patres beim Shogun Yoshiteru erhalten wir einen Einblick in dessen Palast, der kurz hernach ein Raub der Flammen werden sollte. Dann wird ein Ausflug zu den Sehenswürdigkeiten im Südosten der Stadt geschildert, zum *san-jū-san-gen-dō* mit seinen „1000“ Götzenbildern, den Mikadogräbern des *sen-yūji* und einer eine halbe Meile davon entfernten Klosteruniversität (Tofukuji). (Cartas 177, HB, Epist. Jap. 1563—1565, 221, 3^a via, Abschrift. 214, italienische Übersetzung. EGLAUER II, 19. HB und EGLAUER ergänzen die Cartas.)
2. 1565, 27. April³. FROIS an seine Mitbrüder in Goa, aus Miyako. Der ausführlichste Brief, den wir über die Klöster Miyakos besitzen. Im Anschluß an das vorhergehende Schreiben schildert FROIS hier einen Osterspaziergang zuerst durch die Oberstadt: den Shogunpalast mit seinen herrlichen Gartenanlagen, den unzugänglichen Mikadopalast, die geraden, gewerbereichen Straßen mit dem Haupt-Amidatempel und den prächtigen Garten beim Palast des Statthalters. Dann folgt ein Besuch bei einigen der Zenklöster im Nordwesten vor der Stadt, nämlich dem Kloster, „das für den Prinzen von Bungo bestimmt ist“, dem Daitokujikloster mit seiner berühmten geschnitzten Holztür und einem dritten in dessen Nähe. Bei seiner Rückkehr durch die Oberstadt sieht FROIS bei einem großen Tempel auch eine der vielgebrauchten drehbaren buddhistischen Büchertürme (Rinzo) und den vielbesuchten Tempel

¹ Über FROIS siehe neben allgemeinen Werken über die japanische Mission seine Biographie von NIEREMBERG in Varones Illustrés I, 181, und PROFILLET, Le Martyrologe du Japon III, 116. PAPINOT 773 läßt FROIS irrtümlicherweise schon 1564 nach Miyako kommen, ihn von 1576—1592 in Usuki (Bungo) und dann in Macao wohnen und 1598 in Macao sterben.

² Die Cartas de Japon von Alcalá 1575, f. 207, geben die Anschrift: „An P. FRANCISCO PEREZ und die anderen Mitbrüder in China.“ Die Post nach Goa ging über Macao, wo damals eine zeitweilige Niederlassung der Gesellschaft Jesu war. Seinen vorhergehenden Brief vom 20. Februar 1565 schreibt FROIS „an die Mitbrüder in China und Indien“. (Cartas 172.) „Cartas“ bezeichnet im folgenden stets die Ausgabe von 1598.

³ EGLAUER datiert 28. März. Lag seinem Gewährsmann eine andere „via“ vor?

- des Hollengottes (Emma-o). Ein zweiter Ausflug führt den Briefschreiber am folgenden Tag zu den Tempeln im Osten Miyakos, zum altehrwürdigen Giontempel, dann zu einem hochverehrten Amidaheiligtum, dem Chlon-in-Kloster, dem Hauptsitz der Jodosekte. Wir fügen dem Text der Cartas in Klammern einige Ergänzungen aus unserer handschriftlichen Vorlage bei. (Cartas 181, HB, Epist. Jap. 1563—1565, 225, Abschrift; 231, 237, 241, italienische Übersetzungen. EGLAUER II, 27.)
3. 1565, 19. Juni. FROIS an seine Mitbrüder in Bungo, aus Miyako¹. Beschreibt die Ermordung des Shoguns Yoshiteru, die Zerstörung seines Palastes und der Paläste seiner Anhänger durch Mioxindono (Miyoshi Yoshitsugu) und Daiondono (Matsunaga Hisahide, nach seinem Ehrentitel Danjo-shosuke auch einfach Danjo genannt). (Cartas 185, HB, Epist. Jap. 1563—1565, 248, Abschrift; 253, 259, italienische Übersetzungen. EGLAUER II, 37, n. 1—8.)
 4. 1569, 1. Juni. FROIS an MELCHIOR FIQUEIREDO in Bungo, aus Miyako. Schildert den durch NOBUNAGA geleiteten Neubau des Shogunpalastes und gibt bei dieser Gelegenheit wertvolle Einzelheiten über das Rochio- (Honkokuji-) Kloster im Süden der Stadt, den Hauptsitz der Hokkesekte, das wie die andern Klöster und Tempel Miyakos für den genannten Neubau von Nobunaga geplündert wurde. Auch ein Meorexikloster (Myoshinji) wird erwähnt, in dessen außerhalb Miyakos gelegenen Gebäulichkeiten Wada Koremasa damals Quartier bezogen hatte. (Cartas 256.)
 5. 1570, 1. Dezember. FROIS an F. ALCACEVA in Goa, aus Miyako. Enthält eine kurze Bemerkung über Sacamoto und *Hiei-zan*. (Cartas 287v, HB, Epist. Jap. 1565—1570, 307, Abschrift.)
 6. 1571, 10. März. FROIS an P. PERO d'ALMEIDA zu Goa, aus Miyako. Spricht von dem am Sterbetag Buddhas in den Hauptklöstern der Stadt ausgehängten großen Rollbildern (*Kakemonos*) mit der Darstellung des Festthemas. (HB, Epist. Jap. 1565—1570^a. Der Auszug der Cartas 305 läßt unsere Stelle aus.)
 7. 1571, 4. Oktober. FROIS an Provinzial QUADROS in Goa, aus Miyako. Gibt eine kurze Beschreibung der *Hiei-zan*-Klöster und des *Sanno*-Tempels, schildert den Übermut der dortigen Bonzen, deren Überfall auf Miyako „vor 37 Jahren“, wobei sie „fast alles in Flammen aufgehen ließen“, ihre feindselige Haltung gegen Nobunaga und dessen Rache, der Klöster, Tempel und Insassen ohne Erbarmen zum Opfer fielen. (Cartas 330, HB, Epist. Jap. 1571—1575, 63, Original. EGLAUER II, 116, n. 1—3, datiert 10. August 1572, dem Tag, wo FROIS den durch eine lange Nachschrift ergänzten Brief absandte.)
 8. 1573, 27. Mai. FROIS an P. FRANCISCO CABRAL aus Miyako. Dieser äußerst wertvolle Brief liegt in zwei Fassungen (viae) vor. Die eine findet sich in den Cartas 343 (und EGLAUER II, 124), die zweite, wichtigere, ist im Original vorhanden in HB, Epist. Jap. 1571—1575, 131, wo sich auch eine Abschrift (f. 138) und italienische Übersetzung (f. 146) befinden. FROIS schildert hier die Zerstörung aller Ortschaften rings um Miyako am 3. Mai 1573 und dann die Vernichtung der Oberstadt durch Nobunaga am 3. und 4. Mai, bei welcher Gelegenheit alle aus Xaver's Zeit noch vorhandenen Bauten Obermiyakos mit Ausnahme des Mikadopalastes ein Raub der Flammen wurden. Unsere Handschrift gibt die Namen von über 60 zerstörten Ortschaften sowie eine Liste der Hauptklöster, die Nobunaga's Rache an jenem denkwürdigen Tag zum Opfer fielen. Wir fügen letztere als Ergänzung zum Text der Cartas bei.
 9. 1578, 16. Oktober. FROIS an seine Mitbrüder in Portugal, aus Usuki (Bungo). Erwähnt das Murasaki-Kloster, „das Hauptkloster der Zen-shu in Miyako“. (Cartas 415.)
 10. 1583, 13. Februar. FROIS an P. GENERAL aus Kuchinotsu. Spricht von Nobunaga's Wallfahrt zum Atago-yama-Tempel. (EGLAUER II, 136. Via 1^a, datiert 31. Oktober 1582, in HB, Epist. Jap. 1580—1584, 151, Original.)
 11. 1584, 20. Jänner. FROIS an Visitor VALIGNANI aus Nagasaki. Spricht von Nobunaga's Leichenbegängnis, wofür die Bonzen des Murasaki-Klosters, „eine Viertelmelle außerhalb

¹ EGLAUER gibt diesen und einen weiteren vom „22. Juli aus Sanga“ datierten Brief als ein Schreiben, das er ohne Tag vom „August 1565 aus der Insel Sanga“ datiert. Am 22. Juli taufte FROIS, „bevor sie mich aus Miaco verjagten“, noch in der Hauptstadt und fand dann eine Zuflucht auf der Insel Sanga am Fuß des Schlosses Iimori (Kawachi), wie er in einer Nachschrift beifügt. Das Schreiben wurde also in Miyako begonnen und auf Sanga beendet und abgeschickt.

- Miyakos", 10.000 Dukaten erhielten. (Cartas II, 99, HB, Epist. Jap. 1580—1584, 248, Original. EGLAUER III, 232, n. 13 und 249, n. 22 ff.)
12. 1596, 28. Dezember. FROIS an P. GENERAL aus Nagasaki. Schildert eingehend die Zerstörungen des Erdbebens, das Ende 1596 Miyako, zumal die Unterstadt und Fushimi, heimsuchte. Seine Berichte fußen auf den schriftlichen und mündlichen Mitteilungen von Augenzeugen. Eine lateinische Übersetzung des Briefes gibt J. HAYUS, *De Rebus Japonicis etc. Antverpiae* 1605, 344, dem wir folgen, wobei wir aus dem in HB, *Annuae Japonicae* 1593—1596, 231, erhaltenen Original, wohl eine andere via, die nötigen Berichtigungen der Eigennamen in Klammern beifügen.

Gegenüber den ausführlichen Beschreibungen Miyakos, wie VILELA und FROIS sie uns geben, kommen die wenigen Mitteilungen der übrigen Miyakomissionäre kaum in Betracht. Folgende Schriftstücke bieten weitere Angaben:

1. Ein Brief des Japaners LOURENZO an die Patres in Bungo, aus Miyako vom 2. Juni 1560, worin der Schreiber kurz seine und VILELA's Ankunft bei den *Hiei-zan*-Klöstern beschreibt, LOURENZO, ein ehemaliger fahrender Sänger, vom heil. Franz Xaver in Yamaguchi getauft und als Dojucu (Katechist höheren Ranges) angenommen, wirkte als solcher und seit 1563 als Laienbruder der Gesellschaft Jesu mit wunderbarem Erfolg, zumal unter den Hofleuten und Adeligen der Tenka, wo selbst Männer wie Nobunaga und Hideyoshi ihm Bewunderung und Hochachtung zollten, und starb zu Nagasaki im Jahre 1592 im Alter von 66 Jahren¹. (Cartas 69. HB, Epist. Jap. 1548—1562, 115, Abschrift; 111, lateinische Übersetzung „4^a nonas Junii“, 105, 122, 118, italienische Übersetzungen. 122 und 118, „2. Jänner 1560.“ EGLAUER, I, 172.)
2. Ein Brief des P. ORGANTINO GNECCHI-SOLDI an VALIGNANI aus Miyako vom 21. September 1577, worin er von dem schon bei VILELA erwähnten „Teufelsberg“, dem Atago-yama, bei Miyako spricht. Der Pater, der als „Padre Urugan“ in der japanischen Geschichte eine gewisse Berühmtheit erlangte, wurde um 1533 zu Casto im Val Sabbia bei Brescia geboren, trat 1555 in die Gesellschaft Jesu ein, war einige Zeit Rektor des Kollegs von Loreto, dann des Paulskollegs in Goa, wohin er 1567 reiste, um 1568 der japanischen Mission zugeteilt zu werden. Hier wirkte er seit 1570 mit großem Erfolg in der Miyakomission, zumeist als deren Oberer, auch unter der Verfolgung Taikosama's, bis sein hohes Alter und seine Kränklichkeit ihn zwangen, sich nach Nagasaki zu begeben, wo er, nach dreijährigem Aufenthalt, 1609 verschied².
3. Die Beschreibung Miyakos in der „Geschichte der japanischen Kirche“ des sogenannten „Annalisten von Macao“, aus der P. CROS uns einige Stücke in französischer Übersetzung mittelt. Die Handschrift findet sich in der Ajudabibliothek, Codex ²⁶/₁₂, livro III, f. 181 ff. Ihr Verfasser galt bisher als unbekannt³. Eine Durchforschung der handschriftlichen Jahreskataloge der japanischen Mission sowie der noch erhaltenen handschriftlichen Missionsbriefe des 16. und 17. Jahrhunderts führte uns zu der Entdeckung des Unbekannten. Es ist P. JOÃO RODRIGUEZ TÇUZZU, S. I., so genannt zum Unterschied von seinem Namensvetter JOÃO RODRIGUEZ GIRAM, der fast sein ganzes Ordensleben mit ihm in derselben Mission, viele Jahre am selben Ort und in ähnlicher Stellung wirkte, so daß SOMMERVOGEL beide sogar zu einer Person verschmilzt⁴. Geboren zu Sernancelhe (Bistum Lamego) in Portugal, kam RODRIGUEZ, erst 15jährig, nach Japan, trat dort 1580 in die Gesellschaft ein

¹ Nach den handschriftlichen Katalogen der japanischen Mission. Lebensbeschreibungen geben die Varones Ilustres I, 192. PROFILLET III, 176.

² Nach den handschriftlichen Katalogen der goanesischen und japanischen Mission. Lebensbeschreibungen geben die Varones Ilustres I, 304, und PROFILLET III, 242.

³ L. J. M. CROS, S. I., *Saint François de Xavier, Sa Vie et ses Lettres*, Toulouse 1900, II, 36—37. Im Anschluß an CROS nennen alle folgenden Autoren den Verfasser einfach den Annalisten von Macao, so z. B. DELPLACE 1908, BROU 1912, STEWART 1917, BELLESORT 1918.

⁴ SOMMERVOGEL, VI, 1970. Die Nr. 1, 2, 3 und B sind TÇUZZU, die übrigen GIRAM zuzuschreiben.

- und machte seine Ordensstudien in Bungo, Arima und Nagasaki. Hiebei erwarb er sich eine gründliche Kenntnis der japanischen Sprache und wurde aus diesem Grunde von VALIGNANI 1591 als Dolmetscher mit zum Hofe nach Miyako genommen. Hideyoshi hielt den Pater als Dolmetscher bei sich zurück, ein Amt, das RODRIGUEZ auch später bei seinen jährlichen Besuchen bei Hof als Missionsprokurator ausüben hatte und das ihm bei seinen Mitbrüdern den Beinamen TCUZZU (Dolmetsch) eintrug. Um 1614 vertrieb ihn der Verfolgungsturm aus Nagasaki nach Macao, wo er sein Amt als Missionsprokurator weiterversah und daneben bis zu seinem Tode (1634) an seiner „Geschichte der japanischen Kirche“ schrieb¹.
4. Einige kritische Bemerkungen zu Orlandinis Historia Societatis Jesu, die 1620 von Macao nach Rom an den Ordensgeneral gesandt wurden. Das äußerst interessante Schriftstück berichtigt auch, was der Ordensgeschichtsschreiber über Miyako schreibt. Da es keine Unterschrift trägt, galt der Verfasser bisher als unbekannt. (Vgl. L. DELPLACE, *Le Catholicisme au Japon*, Malines 1908, II, 41., A. BROU, *St. François Xavier*, Paris 1912, II, 227.) In einem Brief vom 14. Dezember 1620, den P. HIERONYMUS RODRIGUEZ, S. I. von Macao aus an den Assistenten MASCARENHAS schrieb (HB, *Epist. Jap.* 1616—1622, 265), erklärt er sich als den Verfasser der Zensur Orlandinis. Ums Jahr 1568 in Monforte (Elvas) geboren, war er mit 17 Jahren in die Gesellschaft Jesu eingetreten, hatte zu Goa Theologie studiert und war 1600 nach Japan gekommen. 1601 und 1603 finden wir ihn als Missionär in Fushimi und im Nordwesten Japans, später drei Jahre als Rektor des Nagasakikollegs und ebensolang als Vizeprovinzial. 1620 wurde er zum Visitator der japanischen Mission ernannt².
5. Eine Bemerkung des P. PEDRO MOREJON, S. I., zur Schrift seines spanischen Landsmannes LINO (?) DE AVILA JIRON, „Relacion del Reino de Nippon“. MOREJON, geboren zu Medina del Campo um 1562, trat 1577 in die Gesellschaft Jesu, fuhr 1586 nach Indien, einige Jahre später von da nach Japan, wo er erst im Süden, dann im Norden als Gefährte und Nachfolger P. ORGANTINOS neun Jahre als Oberer des Miyakogebietes wirkte, bis er von dort 1614 nach den Philippinen verbannt wurde. Als Prokurator nach Rom gesandt, kehrte er 1622 nach Indien, von da nach Macao zurück, wo wir ihn 1635 zum letztenmal erwähnt finden³.

Zu diesen fünf Missionären kommen als Gewährsmänner für Miyako noch drei spanische Laien.

1. Der erste ist DON RODRIGO DE VIVERO y VELASCO. Im Anfang der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts geboren, machte er 1581 den portugiesischen Feldzug mit, diente zwölf Jahre in Mexiko, wurde Generalstatthalter der Philippinen, erlitt 1608 auf der Heimfahrt nach Mexiko an der Nordostküste Japans Schiffbruch, bei welcher Gelegenheit er Yedo (Tokyo) und Miyako (1609) sah und mit dem Shogun Hidetada im Namen seines Königs Beziehungen anknüpfte. 1910 fuhr VIVERO von Japan über Amerika nach Spanien, kehrte später nach Mexiko zurück, wurde 1636 Generalkapitän der Truppen Neuspaniens und starb daselbst kurz darauf. VIVERO's Bericht über seinen Aufenthalt in Japan, der sich 1823 in der Bibliothek des Escorial befand, erschien in französischer Übersetzung 1830 in der *Revue des deux Mondes* I, 101—119, 310—325, II, 7—32, und gibt uns eine interessante Schilderung der Stadt Miyako, besonders von TAIKOSAMA's Grab, dem Daibutsu und dem Tempel der „2600 Idole“, dem *San-jū-san-gen-dō*.
2. Der zweite Berichterstatter ist SEBASTIAN VIZCAINO, der 1611 mit den von VIVERO y VELASCO mitgenommenen Japanern als spanischer Gesandter von Mexiko nach Japan fuhr und 1612 Miyako besuchte, dessen Beschreibung er freilich nur ein paar allgemein gehaltene Sätze widmet. Sein Bericht, einem „Brief von den Kriegen der Philippinen und Japans vom 8. Februar [1614], Kap. 3“, entnommen, wurde veröffentlicht in L. T. DE MENDOZA's *Colec-*

¹ Nach den handschriftlichen Katalogen der japanischen Mission, seinen Briefen und denen seiner Zeitgenossen.

² Nach den handschriftlichen Katalogen. Nicht zu verwechseln mit seinem Namensvetter HIER. RODRIGUEZ junior, der, um 1576 zu Montemor (Evora) geboren, 1597 nach Macao fuhr und dort fast ein Menschenalter (1623 als Konsultor des Visitators) wirkte.

³ Nach denselben Quellen. SOMMERVOGEL läßt ihn irrümlicherweise erst 1620 nach Rom abfahren und macht ihn 1633 zum Rektor des Meacokollegs.

cion de Documentos ineditos rel. al descubr., conq. y organis. de... America y Oceania, Tom VIII, Madrid 1867, 101—199.

3. Unsere dritte Quelle, die „Relacion del Reino de Nippon“, 1613 begonnen, 1615 zu Nagasaki vollendet, von dem vielgereisten spanischen Kaufmann LINO (?) DE AVILA JIRON¹, ist unveröffentlicht. Sie findet sich in einer zu Nagasaki gemachten Abschrift, die P. MOREJON 1616 nach Rom mitnahm, in HB Annuae Jap. 1549—1592, f. 148—221 (erste Hälfte) und HB Annuae Jap. 1614—1616, f. 167—273 (zweite Hälfte). Die Handschrift ist am Rand über und über mit (zumeist berichtigenden) Zusätzen bedeckt, als deren Urheber sich bei einem Vergleich der in Frage kommenden Handschriften P. PEDRO MOREJON herausstellte. Gleich zu Anfang gibt MOREJON eine Kritik des an den interessantesten Mitteilungen reichen Werkes: „Voll von Irrtümern, weil Verfasser Japan wenig kannte, obwohl er meint, er kenne es gut.“ JIRON spricht f. 156 von den berühmten Matten (*tatamis*), die man in Miyako verfertigte, f. 165—166 von den vielen Klöstern der Tenka, den „fünf Hauptklöstern, Theras, in Miyako, die sie Gosan nennen“ und dem dortigen Tempel der 1000 Idole“ (*san-jū-san-gen-dō*). Der Verfasser kam 1591 von Mexiko nach Manila, von da 1594 nach Satsuma (Kyushu) und Nagasaki, ging 1598 nach Manila zurück, 1599 nach Cambodja, Siam, China und über Malakka 1600 nach Indien, fuhr 1604 nach China und Siam; seit 1607 lebte er mit Frau und Kindern in Nagasaki, wo er viel mit den Jesuiten und Franziskanern verkehrte, z. B. dem Miyakomissionär CESPEDES S. I. Über Satsuma und Nagasakis Umgebung kam er jedoch in Japan nie hinaus, wie MOREJON f. 156 beifügt.

III. Die holländischen Berichte des 16. bis 19. Jahrhunderts.

Die eifersüchtigen holländischen Kaufleute hatten nicht das Interesse der Jesuitenmissionäre, Europa mit den Herrlichkeiten Japans, eines ihrer wichtigsten Absatzgebiete, bekanntzumachen. Nur einige wenige Berichte über Miyako sind uns aus dieser Zeit erhalten und auch diese sind fast ausschließlich von Nichtholländern geschrieben.

A. MONTANUS hat in seinem gleichzeitig niederländisch und deutsch 1669 zu Amsterdam erschienenen Buche „Denckwürdige Gesandtschaftten der Ost-Indischen Gesellschaft... an unterschiedliche Keyser von Japan... aus den Schriften und Reyseverzeichnissen gemelter Gesanten gezogen“ die Berichte der Jesuitenmissionäre, die der Holländer und Auszüge aus allen möglichen Werken des Altertums und der neueren Zeit in endlosen Abschweifungen zu einem unentwirrbaren Durcheinander verwoben, so daß schon CHARLEVOIX in seiner „Histoire et Description du Japon,“ Paris 1736, (4^o), III, 557, sich zu der Bemerkung veranlaßt sah, es sei fast unmöglich, darin das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Die von MONTANUS angeführten holländischen Gesandtschaftsreisen sind die von SPEX und SEGERSOHN 1611, KRAMER 1626, CARON und HAGENER 1634, ELSEK 1643, BRONCKHORST und FRIESSE 1649, WAGENER 1656 und 1659, INTEICH 1660 und SELDEREN zwischen 1662 und 1668 (?).

Als Quelle für die Ortsbeschreibung Miyakos zur Zeit Franz Xaver's kommt MONTANUS an mehreren Stellen in Betracht. Besonders eingehend wird von ihm der Mikadopalast² und das dortige Leben beschrieben (73, 130 ff.).

¹ Ein NICOLAS DAUILA zeichnet 1602 die Approbation des von den Jesuiten verfaßten und 1603 zu Nagasaki gedruckten Vocabulario da Lingoa de Japam. (E. M. SATOW, The Jesuit Mission Press in Japan 1591—1610. 1888, 45.)

² Nach dem Zusammenhang zu schließen, stammt die Beschreibung des Mikadopalastes und das sie begleitende Bild aus dem Bericht der Gesandtschaftsreise von 1649—1650. Man vergleiche mit der hier geschilderten Pracht die Einfachheit und Armseligkeit des Goshō vor NOBUNAGA's und HIDEYOSHI's Restauration (siehe Texte).

Neben dem Daibuts wird auch ein Götzenhaus des Ochsen erwähnt, worin ein goldener Ochs steht, der mit seinen Hörnern auf ein am Boden liegendes Ei stößt (241), sowie ein „Götzenhaus des Schöpfers aller Dinge“. Ein schwarzer, vielarmiger Götze (*Vishnu?*) sitzt hier auf dem Weltbaum, der selber auf einer Schildkröte ruht. Eine Schlange umwindet den Baum und diese wird von fünf Götzen (zwei Teufeln, zwei Königen und einem japanischen „eisgrauen Weltweisen“) festgehalten (245—249). Wieweit diese, lebhaft an indische Mythologie erinnernden, beiden Darstellungen, die MONTANUS auch im Bilde vorführt (240, 245), auf ein japanisches Vorbild zurückgehen oder ob sie reine Erfindungen des Verfassers sind, ist schwer zu sagen¹, da er öfters seine holländischen Gewährsmänner Dinge in Miyako sehen läßt, die er in irgendeinem Jesuitenbrief, z. B. bei FROIS vorfand, die aber jene holländischen Reisenden mit keinem Worte in ihren Berichten erwähnen. Zum Juli 1661 wird bemerkt, daß eine Feuersbrunst in Miyako „70 vornehme Gassen und das prächtige Schloß des Dairo“ (Mikado) in Asche legte (398). Während zu Anfang des Buches (74) der blühende Zustand der Mikadostadt gerühmt wird (1650?), heißt es an dessen Schluß (431), wo SELDENER's Reise beschrieben wird, der Umfang Miyakos habe einst 21 Meilen betragen, sei aber durch die Kriege wohl um ein Drittel kleiner geworden; gleichwohl zähle sie noch über 80.000 Hausgesinde. Da aber zugleich beigefügt wird, außer den fünf berühmten Schulen innerhalb der Stadt finde man um sie herum noch fünf andere, nämlich Konja, Negru, Franzon, Homi und Bandu, deren jede mehr als 4500 Lehrlinge habe, so liegt die Vermutung nahe, MONTANUS habe hier, ohne den Anachronismus (z. B. bezüglich des 1571 zerstörten Franzon-*Hiei-zan* und des 1584 ebenfalls vom Erdboden vertilgten Negru-Negoro) zu merken, nicht nur die Stelle über die Universitäten, sondern auch die vorhergehende über den traurigen Zustand Miyakos den Briefen des heil. Franz Xaver (Monum. Xaveriana, Madrid 1900, I, ep. 90, n. 53—54, 100, n. 15—16) entnommen.

MONTANUS enthält auch „eine große Anzahl Kupferstücke, in Japan selbst abgerissen,“ so z. B. ein großes Panorama Miyakos vom Süden gesehen (72), Yoshiteru's Ermordung 1565 (73), *san-ja-san-gen-dō* (108), Mikadopalast (130), Daibutsu (240), Götzenbild des Weltschöpfers (245), Ausfahrt des Statthalters von Miyako (430). Natürlich sind die Bilder, zumal die Götzenbilder stark europäisiert, z. B. 240.

Von den bei MONTANUS angeführten Gesandten liegen noch mehrere Schriften vor, die das große 1645 zu Amsterdam ohne Namenangabe erschienene Sammelwerk Isaac Commelins „Begin ende Voortgangh van de Vereenighde Nederlantsche... Compagnie“ veröffentlichte, so das „Reisjournaal van Jacob Speex ende Rieter Segertsz... naar Japan“ (II, Verhoeff's Reise, p. 72—98), die Schilderung des Festzugs in Miyako beim Besuch des Shoguns am 20. Oktober 1626 von COENRAET KRAMMER (II, Hagenauer's Reisen, S. 189—194), die Beschreibung Japans des Belgiers FRANÇOYS CARON mit den Anmerkungen HEINRICH HAGENAER's (II, ib., S. 134—175), und die Übersetzung

¹ Das Bild S. 245 ist in anderer Form bei PH. BALDAEUS, Wahrhaftige Beschreibung der Ost-Indischen Küsten Malabar und Coromandel, Amsterdam 1672, 477 (Text 474—477), und stellt dar, wie die Götter das Milchmeer buttern, eine bekannte Szene der indischen Mythologie.

eines Briefes des japanischen Bürgermeisters von Nagasaki, die JAN VAN ELZERACH 1642 an den holländischen Generalgouverneur übersandte (ib., S. 195—197). Die drei letzten Stücke erschienen auch deutsch in der Sammlung: „Fr. Caron's und Jod. Schouten's Wahrhaftige Beschreibungen zweyer mächtigen Königreiche Jappan und Siam.“ Nürnberg 1663. Außer einer kurzen Mitteilung CARON's über den Mikadopalast (S. 46, 139) und die Stadt im allgemeinen, die er den Hauptstapelplatz der fremden und inländischen Waren nennt (S. 120), und KRAMMER's Schilderung kommen diese Schriften für uns nicht in Frage.

Wichtiger als MONTANUS und alle übrigen Werke der holländischen Zeit ist das Buch des deutschen Arztes E. KAEMPFER, das für alle späteren Werke über Japan (z. B. CHARLEVOIX) eine Fundgrube des Wissens wurde. E. KAEMPFER, 1651 zu Lemgo in Lippe-Detmold geboren, weilte im Dienst der Holländisch-Ostindischen Kompagnie von 1690—1692 in Japan und begleitete als Arzt die Gesandtschaftsreisen von 1691 und 1692 zum Shogun. Von da kehrte der vielgewanderte Mann über Holland in seine Heimat zurück, wo er als Leibarzt des Fürsten von Lippe-Detmold 1716 verstarb¹. In seinem großen Werke über Japan, dessen Handschrift sich der englische Gelehrte Sir HANS SLOANE erwarb, und das 1727 in englischer Übersetzung unter dem Titel: *The History of Japan* zu London erschien, hat KAEMPFER uns einen ausführlichen Bericht über seine Reise nach Yedo hinterlassen, in dem er auch Miyako mehrere Seiten widmet. Die Reihenfolge, in der man damals den Holländern die Sehenswürdigkeiten der Stadt zeigte, finden wir auch bei THUNBERG 1775 und SIEBOLD 1826 noch eingehalten.

Auf den Besuch im Palast des Oberrichters folgt der in den Palästen der beiden Stadtgouverneure von Miyako, alle drei „gegenüber dem Schloß des kirchlichen Erbkaisers“ am Westende der Stadt. Nach einer kurzen Beschreibung der drei Viertel deutsche Meilen langen und eine halbe Meile breiten Stadt mit ihren grünen Hügeln und Bergen, ihren Quellen und Bächen, den zahlreichen Tempeln, Klöstern und Kapellen an den Abhängen des Ostens, dem Mikado- und Shogunpalast gibt KAEMPFER die neueste amtliche Stadtzählung (wohl die von 1690): 2127 Shintotempel, 137 Paläste, 1858 Straßen, 138.979 Häuser, 87 Brücken, 9003 Shintopriester, 6073 Yamabushi [Anhänger der *Shugendō*-Sekte], 37.093 Buddhistenbonzen und 477.557 Laien, das Personal des Mikadohofes nicht miteingerechnet (III, 17—29).

Nach der Rückkehr der Gesandtschaft zeigt man ihr die Haupttempel im Osten der Mikadostadt: Tsuganim [*Chion-in*], Gibon [*Gion*], Kiomids [*Kiyomizu-dera*] mit der siebenstöckigen [Yasaka] Pagode, Daibods [*Daibutsu*] mit dem Riesenstandbild des sitzenden Buddha und schließlich den Quanwon- [*Kwannon*-] Tempel, „genannt *San man San Ssin Sanbiak, Sansin, Santai*, das heißt Tempel der 33.333 Idole“ [*San-jū-san-gen-dō*].

Alle diese Bauten werden von KAEMPFER einer eingehenden Beschreibung gewürdigt (III, 116—124).

¹ Über KAEMPFER's Leben vgl. die Neuausgabe seines Werkes, die 1906 zu Glasgow bei J. MAC LEHOSE & SONS erschien und die wir für diese Arbeit benützten. Vol. I, XXXVff.

Bei Gelegenheit der zweiten Gesandtschaftsreise erwähnt KAEMPFER bei seinem Einzug in Miyako, nachdem er den Fatzman- (*Hachiman*-) Tempel von Jawatta (*Yawata*), die Stadt Yodo mit ihrer mächtigen, auf 20 Holzbogen ruhenden Brücke und „eine andere Vorstadt mit einem berühmten Bensaiten- (Benzaiten-) Tempel“, passiert hat. die Vorstadt Fusimi (Fushimi) und den bekannten Shintotempel des Inari und nimmt dann Herberge unfern des Son-guatz- (*Hongwanji*-) Tempels der Siudosju- (*Jodo-Shinshū*-) Sekte. Nach dem ausführlich geschilderten Besuch beim Obrichter und dem bei den beiden Stadtgouverneuren (III, 156—160) wird die Weiterreise nach Yedo beschrieben, die „über die große Brücke“ am „berühmten Kloster Morotamiosin“ und dem benachbarten *Kwannon*-Tempel (*Müdera*?) vorbei ostwärts zum Biwasee führt.

Auf demselben Weg kehrt KAEMPFER, den Kurodanna- (*Kurodani*-) Tempel¹ zur Rechten, den bald darauffolgenden Giwon- (*Gion*-) Tempel zur Linken liegen lassend, „über die berühmte Brücke Sansionofas“ wieder nach Miyako zurück. Bei dem üblichen Ausflug zu den Tempeln im Osten der Stadt ergänzt der Verfasser seine Schilderungen vom vorhergehenden Jahr. Der (1633 neu wieder erbaute) Tsuwoin- (*Chion-in*-) Tempel der Siodo- (*Jōdo*-) Sekte mit dem großen Palast des Kaisers (Shoguns), „wo er wohnt, wenn er den Dairi (Mikado) besucht“, und der berühmten (1633 gegossenen) Glocke wird eingehend beschrieben, dann kurz der Shintotempel von Gion mit seinem mächtigen *Tori* (Tempeltorbogen), den 20 kleineren *Mias* (Tempelchen) und den weißgekleideten *Kannushis* (Shintopriestern). Von hier geht es durch die mit schlechten Häusern bestandene, schon 1691 erwähnte „Ziwonjasakki, das heißt Bettler- und Dirnenstraße“, an dem in deren Nähe gelegenen kleinen Kurumadotempel mit seinem Amidabild und dem achtfachen chinesischen Dach vorbei zu der früher genannten siebenstöckigen Pagode und dem großen Kiyomizutempel, wo KAEMPFER besonders zwei Wandgemälde auffallen, ein Schlachtenbild und eine Ansicht Osakas. Dann folgt eine eingehende Beschreibung des Daibutsutempels und dessen Nachbarschaft (z. B. das „Ohrengrab“ des Teiko [HIDEYOSHI] und ein kleines Shintoheiligtum mit dem üblichen heiligen Spiegel) und schließlich eine Schilderung des „Quanwon“-Tempels mit seinen 33.333 Idolen (*San-jū-san-gen-dō*). (III, 190—198².)

Die ausführlichen und anschaulichen Berichte KAEMPFER's werden durch eine Reihe Bilder erläutert, die wohl alle auf japanische Vorlagen zurückgehen, wiewohl dies nur bei zweien derselben ausdrücklich bemerkt wird (125, 198).

¹ MURRAY's Handbook for Japan 1894, 321.

² Das berühmte Werk von P. F. X. DE CHARLEVOIX, S. I., *Histoire et Description Générale du Japon*, Paris 1736 (4^e) und später, kommt für die Beschreibung Miyakos als selbständige Arbeit nicht in Frage, da es Text und Bilder aus KAEMPFER und FROIS entlehnt. CHARLEVOIX hält irrtümlicherweise den von FROIS in seinem Briefe vom 6. März 1565 beschriebenen Amida-tempel mit seinen 1000 Idolen und den Kwannontempel KAEMPFER's mit dessen 33.333 Götzenbildern für zwei verschiedene Heiligtümer und knüpft daran seine kritischen Bemerkungen an, warum KAEMPFER ersteren nirgends erwähne (II, 557; I, 310). FROIS' Amidatempel und KAEMPFER's Kwannontempel sind nichts anderes als der Kwannontempel von *San-jū-san-gen-dō*. Er enthält 1000 Statuen, rechnet man jedoch die kleinen Figuren auf Stirne, Heiligenschein und Händen der großen Statuen mit hinzu, so erreicht man die Zahl 33.333. So erklärt schon KAEMPFER (III, 197).

Es sind folgende: Kiyomizu (120), Kwannonbild (125), Daibutsu (128), *San-jū-san-gen-dō* (136), Glocke des Kiyomizutempels (193), Kurumado (195).

Fast ein Jahrhundert nach KAEMPFER wurde Miyako von dem im Dienst der Holländisch-Ostindischen Handelskompagnie stehenden schwedischen Arzt und Gelehrten K. P. THUNBERG auf der Gesandtschaftsreise des Jahres 1775 besucht. THUNBERG, ein Schüler LINNÉ, 1743 zu Jönköping geboren, war von 1772—1778 als Arzt bei der Ostindischen Kompagnie angestellt und nach seiner Rückkehr aus dem fernen Osten als Professor der Medizin und Botanik an der Universität von Stockholm tätig. 1828 starb THUNBERG auf Tunaberg bei Upsala. Neben einer Menge wissenschaftlicher Einzelarbeiten veröffentlichte der Forscher auch seine Reisen in Europa, Afrika und Asien in schwedischer Sprache, deren vier Teile 1788—1793 zu Upsala erschienen und deutsch 1792 verkürzt in der Vossischen Buchhandlung, 1792—1794 aber mit vollem „frei übersetztem“ Text bei Haude & Spener zu Berlin veröffentlicht wurden¹.

THUNBERG ist bezüglich seines Aufenthaltes in Miyako außergewöhnlich kurz. Auf der Hinreise erwähnt er die drei (deutsche) Meilen lange Vorstadt Fisimi (Fushimi), den Besuch beim Obrichter und den beiden Gouverneuren und das von Wassergräben und Steinmauern umgebene Quartier des Daii, das allein schon eine ansehnliche Stadt ausmache. Er nennt Miyako die größte Handelsstadt im ganzen Lande, zählt deren Kaufwaren auf und erklärt, nur am Hof des Daii werde Literatur und Gelehrsamkeit kultiviert und darum würden in Miyako auch alle Bücher gedruckt². Die Stadt ist nach THUNBERG eine deutsche Meile lang und eine halbe breit (II, 80—82).

Während der Aufenthalt in der Mikadostadt auf der Hinreise vier Tage dauerte, betrug er bei der Rückkehr nur einen Tag und zwei Nächte. „Auf der Herreise von Yedo“, so teilt uns THUNBERG mit, „wird den Holländern allezeit mehr Freyheit, als auf der Hinreise verstattet. Wir bekamen auch Erlaubnis, zu Miako verschiedene der größten, prächtigsten und die schönste Lage habenden Tempel zu besehen. Die Tempel liegen nirgends in den Städten selbst, sondern am Abhange der Berge und auf den Anhöhen draußen vor der Stadt.“ Als die beiden merkwürdigsten werden dann der Daibutsu- und der *San-jū-san-gen-dō*-Tempel beschrieben und dann die Weiterfahrt von Fushimi gemeldet (II, 125—129).

Ein halbes Jahrhundert nach THUNBERG kam ein dritter Arzt und Forscher als Begleiter der holländischen Gesandten nach Miyako, der deutsche Gelehrte PH. FRANZ v. SIEBOLD. „Den gründlichsten Erforscher Japans“ nennt ihn der Verfasser der Lebensskizze, die der von seinen Söhnen verfaßten zweiten Auflage seines „Nippon“ vorausgeht. SIEBOLD, 1796 zu Würzburg geboren, wo er 1820 die medizinische Doktorwürde erlangte, schiffte sich 1822 als „Chirurgymajor der niederländisch-indischen Armee“ nach Java ein und fuhr schon im folgenden Jahre nach Japan, wo er sich wissenschaftlichen Studien hingab und in Gesellschaft eines vorzüglichen japanischen Malers 1826 die Gesandt-

¹ Diese letztgenannte Auflage führen wir an.

² Schrieb THUNBERG das aus CARON's Beschreibung Japans ab? (Vgl. deutsche Ausgabe, Nürnberg 1663, 139.)

schaftsreise der Holländer begleiten durfte. Durch das Mißtrauen der japanischen Regierung gezwungen, mußte SIEBOLD 1830 Japan verlassen und widmete sich in Holland, später in Boppard und Bonn der Verarbeitung seines reichen wissenschaftlichen Materials. Als sein langerstrebtes Ziel, die Erschließung Japans, 1856 zur Tatsache geworden war, kehrte SIEBOLD 1859 von Bonn aus noch einmal dorthin zurück, um 1862 nach München zu übersiedeln, wo der hochgefeierte Gelehrte 1866 verschied. Sein Hauptwerk „Nippon“, von dem SIEBOLD 1832 40 Lieferungen zu Leyden herausgab, blieb in dieser ersten Auflage leider unvollendet. Auf Grund der hinterlassenen Aufzeichnungen ihres Vaters veranstalteten seine beiden Söhne eine stark beschnittene und veränderte Neuaufgabe des Werkes, das dann zu Würzburg 1897 erschien.

SIEBOLD widmet seinem Besuch zu Miyako 1826 in diesem Buche mehrere Seiten. Das Yodogawatal erinnert den Reisenden stellenweise an sein „vaterländisches Maintal“. Hinter Fushimi besuchte er den grellroten Inaritempel am Eingang Miyakos und gelangt am Tosukusi- (Tofukuji-¹) und Daibutsutempel vorbei zum Absteigquartier der Gesandten. SIEBOLD erwähnt kurz die Paläste des Mikado und Shogun, die Industrien der Stadt, deren Einwohner er auf 1,200.000 angibt, und fügt dann bei, ausnahmsweise werde der Besuch der drei Hauptbehörden diesmal auf die Rückkehr verschoben (I, 158—164).

Bei der Rückkehr von Yedo beschreibt SIEBOLD, dem manche seiner einstigen japanischen Medizinschüler von Deshima wertvolle Mitteilungen machten, die Besuche beim *Sōsidai* (dem „Oberrichter“ THUNBERG's, KAEMPFER's und MONTANUS'), dem Stellvertreter des Shoguns in Miyako, sowie den beiden Gouverneuren (*Matsibugto*), „die sich einander allmonatlich in der Stadtregierung ablösen“, und gibt einige Einzelheiten über deren im nordwestlichen Stadtteil gelegenen Paläste und die zu ihnen führenden Straßen mit ihren Läden. Während noch THUNBERG das Stadtviertel des Mikado nur von Ferne sah, kann SIEBOLD bereits dessen Hauptgebäude nennen. Der *Sen-yaji* wird als Begräbnisplatz der Mikados bezeichnet und dann der übliche Rundgang zu den Tempeln im Osten Miyakos beschrieben: Über die Brücke Sansisobasi² geht es zum „etwa 3000 Matten fassenden“ Tsjonin (*Chion-in*), mit der Gedächtnistafel Jeyasus, dann zum Shintotempel Giwon (*Gion*) und dem Tendaitempel Kiomisu (*Kiyomizu-dera*) mit seiner herrlichen Aussicht, von wo aus er die Stadt mit dem Zentempel Kodaisi (*Kōdaiji*), dem „Shingontempel“ Daidokusi (*Daitokuji*), dem „Ikkotempel“ Daikosai, dem „Jodotempel“ Daiwonsi überschauen kann, „die mit ihren breiten massiven Dächern aus den alten hundertjährigen Baumwipfeln hervorragen“. Von da gelangt SIEBOLD zum Daibutsu, mit dem Grab des Taiko und seiner großen (1614 gegossenen) Glocke, in deren Nähe er sich mit Rheinwein und Selterwasser erquickt, und besucht dann den *San-jū-san-gen-dō*, „einen der ersten Tempel, den Taiko erbaute“, mit seinen 33.333 Götterbildern, um dann nach Fushimi zu gehen und dort das Schiff nach Osaka zu besteigen (I, 213—218).

¹ In Bd. II, 89 (vgl. 130), gibt SIEBOLD eine Abbildung des im Tofukujikloster schon zu Xaver's Zeiten aufbewahrten berühmten Gemäldes von Buddhas Tod.

² Vom Biwasee nach Miyako reisend, kommt SIEBOLD nahe der Stadt über die Brücken Osansibasi und Kosansibasi in der Vorstadt Santzio (I, 213).

IV. Texte.

Da die Werke aus der holländischen Zeit leichter zugänglich sind, begnügen wir uns im folgenden damit, die für das Stadtbild Miyakos zur Zeit Franz Xaver's in Frage kommenden portugiesischen und spanischen Texte in deutscher Übersetzung wiederzugeben. Für folgende Bauten aus jener Zeit liegen Beschreibungen bzw. Mitteilungen vor:

1. Miyako im allgemeinen.

XAVER 1549, 1552. FERNANDEZ (1551)¹, 1563? VILELA 1561, 1564, **1565**, 1571. FROIS 1565, 1569, 1571, **1573**, 1596. VIVERO (1609). SEBASTIAN (1612). JIRON 1615. MOREJON ca. 1615. TÇUZZU **1634**. CARON (1634). MONTANUS 1669, Bild. KAEMPFER (1691), Stadtplan. THUNBERG (1775). SIEBOLD (1829).

2. Oberstadt.

Mikadopalast: FERNANDEZ (1551), 1563? (R. ZATSUWA) ca. 1550. FROIS 1565. TÇUZZU (1591). VIVERO (1609). CARON (1634). MONTANUS (**1649**?), 1669, Bild (1565 teilweise verbrannt, 1661 verbrannt).

Shogunpalast: FROIS **1565** (1565 verbrannt, 1569 durch Nobunaga's Neubau ersetzt).

Palast des Stadtgouverneurs: FROIS **1565** (1573 verbrannt oder schon 1565?).

Haupt-Amidatempel: FROIS **1565** (1573 verbrannt).

Tempel des Emma-O.: FROIS **1565** (1573 verbrannt).

Tempel mit Bücherturm: FROIS 1565 (1573 verbrannt).

Weitere Haupttempel: FROIS 1573 (1573 verbrannt).

3. Unterstadt.

Honkokujikloster: FROIS **1569**. VILELA (**1565**), 1571 (1569 teilweise zerstört)

Tojikloster: FROIS 1573, 1596 (1596 außer dem Haupttempel zerstört, 1640 neu erbaut).

Jizotempel: FROIS 1573 (1573 Bild zerstört).

4. Nordwesten.

Kitano Tenjintempel: VILELA (1565), 1571 (?). FROIS 1596 (1596 Tempel zerstört, 1607 neu erbaut).

Rokuonji- (Kinkakuji-) Kloster: VILELA (**1565**), 1571 (?).

Murasakikloster: LOURENZO 1560. FROIS 1565, 1573, 1578, 1584 (*Daitokuji*-Kloster). FROIS **1565**.

5. Nordosten.

Giontempel: VILELA 1559. FROIS **1565**, 1573. KAEMPFER (1691, 1692). SIEBOLD (1826).

Chion-in-Kloster: FROIS 1565 (?), 1573 (1603 neu erbaut).

Kiyomizukloster: VILELA (**1565**), 1571. KAEMPFER (1691, 1692), Bild. SIEBOLD (1826).

Kennin-ji-Kloster: VILELA (**1565**), 1571 (?).

6. Südosten.

Sen-yūji-Tempel: VILELA 1561. FROIS 1565. SIEBOLD (1826).

San-jū-san-gen-dō-Tempel: FROIS **1565**, 1596. VIVERO (1609). JIRON 1615. MOREJON ca. 1615. MONTANUS 1669, Bild. KAEMPFER (1691, 1692), Bild. THUNBERG (1775). SIEBOLD (1826).

Tofukujikloster: FROIS **1565**. VILELA (**1565**), 1571. SIEBOLD (1826).

Inaritempel: KAEMPFER (1692). SIEBOLD (1826).

7. Weitere Umgebung.

Atago-yama: VILELA 1561 (**1565**), 1571. ORGANTINO 1577. FROIS 1583.

Hiei-zan: XAVER 1549. VILELA 1559, 1561, 1564 (**1565**), 1571. LOURENZO 1560. FROIS 1569, 1570, **1571** (1571 zerstört).

Miidera: VILELA (1565), 1571.

Hachimantempel bei Yawata: VILELA (**1565**), 1571. KAEMPFER (1692).

¹ Die in Klammern beigefügten Jahreszahlen geben das Jahr an, in dem der Verfasser oder sein Gewährsmann Miyako sahen.

1. Miyako im allgemeinen.

Miyako wurde 792 beim Dorf Uda, Provinz Yamashiro, durch Kaiser Kwammu als neue Hauptstadt gegründet. 794 zog Kwammu in den dort neu erbauten Palast ein. Die Gründung erhielt die Namen Heian-Kyo, Kyoto (Hauptstadt) und Miyako (Hauptstadt). Nach dem ursprünglichen Plan¹ maß die Stadt fast drei (englische) Meilen von Ost nach West und etwa $3\frac{1}{3}$ Meilen von Nord nach Süd. Der Palast des Kaisers nahm etwa ein Fünftel der Stadt ein und lag in der Mitte der Nordstadt. Eine schöne Straße, 280 Fuß breit, führte vom großen Tor zum Südtor der Stadt. Neun breite Straßen, der Reihe nach Straße Eins (*Ichijō*), Straße Zwei (*Nijō*), Straße Drei (*Sanjō*) usw., genannt, durchschnitten die Stadt von Ost nach West; die breiteste maß 170 Fuß, die engste etwas weniger wie halb so viel. Ähnliche Straßen kreuzten sie im rechten Winkel von Nord nach Süd und dazwischen waren gleichmäßige Gassen, jede 40 Fuß breit. Ein Doppelgraben und eine niedrige Mauer dahinter mit einem Tor am Ende jeder Hauptstraße umgab rings dies Riesenviereck... Stadt und Palast brannten öfters nieder und wurden ebensooft, soweit möglich nach dem alten Plan, wieder aufgebaut. Seit der Gründung Yedos 1590 sank Kyoto stark an Umfang und Bedeutung. Es ist nur noch halb so bevölkert wie im Mittelalter. Von Straße Vier (*Shichijō-dōri*) südwärts, wo einst geschäftige Viertel waren, sind jetzt Gemüseärten angelegt. Die Einwohnerzahl betrug 1909: 379.500. (MURRAY 298, PAPINOT 345.)

Xaver, 5. November 1549.

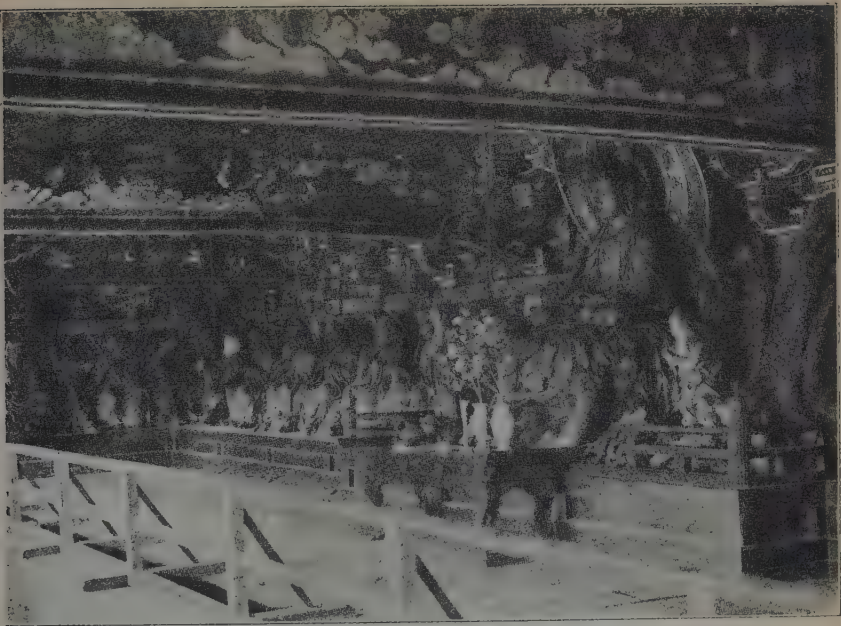
Miaco... ist die Hauptstadt Japans, wo der König wohnt und die vornehmsten Herren des Reiches... Große Dinge erzählt man uns von dieser Stadt..., sie habe über 90.000 Häuser und es sei eine große Universität für Studenten darin mit fünf Hauptkollegien², und über 200 Häuser von Bonzen und anderen, ähnlich den Bettelmönchen, die sie *gixu* [*Ji-shū* oder *gixa*?], und Nonnen, die sie *amacala* [*ama*] nennen. Außer dieser Universität von Miaco gibt es fünf andere Hauptuniversitäten. Ihre Namen sind Coya [*Kōyasan*], Negru [*Negoro*], Fieson [*Hiei-zan*], Omi [*Kibe* in *Omi*], diese vier rings um Miaco, und in jeder derselben, sagen sie, seien über 3500 Studenten... und Bandu [*Ashikaga* in *Kwantō*] (Mon. Xav. I, 597—598.)

Xaver, 5. November 1549.

Soviel Dinge erzählt man uns von Meaco, daß ich sie erst für wahr halte, wenn ich mich durch den Augenschein davon überzeugt habe. Sie sagen, die Stadt habe 96.000 Häuser, und von den Portugiesen, die sie sahen, sagte mir hier in Japan einer, sie sei größer als Lissabon: die Häuser alle von Holz und mit Stockwerken wie die unsrigen. (Mon. Xav. I, 653.)

¹ Eine Beschreibung Miyakos im 9. Jahrhundert gibt DE LA MAZELIÈRE, Le Japon, Paris 1907, I, 474—489.

² Ist damit das Zenkloster Nanzen-ji mit den fünf *Go-zan* (Hauptklöstern der Zen) in Miyako gemeint? 1569 bat Frois den Nobunaga, „die berühmtesten Gelehrten der Universität Fiyenoyama (*Hiei-zan*), die Shaka verehren, und einige Doktoren des Klosters der Yenxus (*Zen-shūs*) und andere Bonzen“ Miyakos mit ihm disputieren zu lassen. (Frois, 1. Juni 1569, Cartas 261 v.)



Obergeschoß des Torhauses (*sammon*) des Chion-in-Tempels bei Miyako.
Shaka mit Sudatta und Zenzai Dōji und den 16 Jüngern (*rakans*).



Buddhistentempel auf dem Hiei-zan bei Miyako.

Die Frauengestalt an der geöffneten Mitteltüre zeigt die riesigen Maßverhältnisse des Baues.



Kiyomidzu-Tempel bei Miyako.

Man beachte die gewaltigen Unterbauten dieses „in die Luft gebauten“ Tempels.



Eingangstor (*sammon*) zum Kiyomidzu-Tempelgrund bei Miyako.

Im Hintergrund sieht man das hohe Tempeldach.

Xaver, 29. Jänner 1552.

Wir beschlossen, zu einer Stadt zu gehen, der vornehmsten von ganz Japan, deren Namen Myaco ist. In Myaco angelangt, blieben wir dort einige Tage. Wir bemühten uns, eine Audienz beim König [Mikado] zu erlangen... aber umsonst...

Diese Stadt Myaco war einst gewaltig groß. Jetzt aber ist sie wegen der Kriege arg zerstört. Und es sagen viele, vor alters habe sie 180.000 Häuser gehabt und mir scheint, nach dem Umfang der Stadt zu schließen, der sehr groß war, daß dies der Wahrheit entsprechen dürfte. Jetzt ist sie arg zerstört und verbrannt. Aber trotzdem scheint es mir, sie dürfte noch über 100.000 Häuser haben. (Mon. Xav. I, 682—683.)

Vilela, 17. August 1561.

...Diese Stadt Miaco ist sehr groß, wenn auch nicht so groß wie sie einst gewesen sein soll. Denn nach dem, was man uns sagte, maß sie sieben Meilen¹ in der Länge und drei in der Breite.

Sie ist ganz umgeben von sehr hohen Gebirgen und an deren Fuß sind in allen Richtungen viele und sehr große Klöster und Gebäude, die in vergangenen Zeiten erbaut und mit viel Einkünften versehen wurden. Freilich sind sowohl sie wie auch die Stadt arg durch die Kriege und Feuersbrünste mitgenommen, die sie oft durchmachten, und nach dem, was die Einwohner sagen, ist, was man jetzt sieht, nur ein Traumbild des Früheren.

Das Land ist sehr kalt, sowohl wegen seiner nördlichen Lage, als auch, weil es sehr an Holz fehlt, das, scheint es, die Kriege aufbrauchten.

Es ist arm an Nahrungsmitteln und so sind die gewöhnlichen Speisen Steckrüben, Dickrüben, Eieräpfel (*biringelas*), Lattich und Gemüse. Sie sagen, die Stadt sei hochentwickelt gewesen sowohl betreffs der Sekten als auch der Künste, und noch jetzt gibt sie hievon Beweise, denn von hier und dem genannten Gebirge [*Hiei-zan*] entsprangen die Sekten, die es in Japan gibt, und hier wohnen deren Oberhäupter. (Cartas 90—90 v.)

Vilela; 13. Juli 1564.

...Ich zog mich zur Stadt und dem Hauptort Japans zurück, Miaco genannt, der einst gewaltig groß war, jetzt aber klein wegen der Kriege und weil er vielmal verbrannte; aber trotzdem nicht weniger stolz als früher. (Cartas 141.)

Frois, 6. März 1565.

20 oder 30 Tage nach meiner Ankunft in dieser Stadt Miaco, beschloß ich, mit einigen Christen eines Sonntagnachmittags einige Tempel dieser Heiden zu besuchen, wegen des hohen Rufes, den sie in entfernten Teilen Japans haben. Und in Wahrheit Leute, die keine Kenntnis Gottes haben und nichts weiteres kennen als das Ihrige, haben Grund, sich über dieselben zu wundern, und dies nicht nur die Eingebornen, auch jeder Fremde, der sie sieht, wird viele Tage daran zu sehen haben.

¹ Es sind im folgenden stets portugiesische Meilen (*leguas*) = 6,183 km gemeint.

Da ich nicht soviel Kraft hatte und auf dem Weg müde wurde, ging ich nur zu drei oder vier Orten. Von diesen will ich Euer Hochwürden etwas sagen, damit Sie schon daraus ersehen, wie hoch der Teufel in diesem Land verehrt wird. (Cartas 180.)

Frois, 27. April 1565.

Der Pater [VILELA] sucht jetzt zu erreichen, daß die Heiden ihm ein Haus in Obermiaco bei den Palästen des Cubocama oder des Vo¹ vermieten, welche die vornehmsten Herren in ganz Japan sind, dort das Gesetz Gottes zwei bis drei Monate zu predigen; aber das japanische Volk, zumal hier, ist so stolz und eingebildet, daß dies seit drei Jahren hier nicht zu erreichen war...

Da Bruder Luis Almada nach Bungo abreisen mußte, ging er und ich die zweite Osteroktav aus, zumal auch einige Christen darum baten, einige Sehenswürdigkeiten dieser Stadt Miaco zu besichtigen, da es hier vielerlei solche gibt, und es Brauch der Japaner ist, oftmals spazieren zu gehen, die Tempel und Altertümer dieses Landes zu beschauen. Wegen deren Neuheit kommen beständig Leute von allen andern Reichen, sie zu sehen. Da es aber unmöglich ist, alle zu beschreiben, so will ich in diesem Brief jene nennen, deren ich mich entsinne...

Die Spaziergänge dieser Stadt sind nach jeder Seite hin die lieblichsten und angenehmsten in ganz Japan, was Feld und Flur angeht, denn auf 300 Meilen Küste, die diese Insel haben mag, gibt es nirgendwo eine bessere Lage als die Miacos. (Cartas 182—182v.)

Vilela, 16. September 1565.

Wenn sie [die Bonzen Miyakos] predigen (was sie vielemale auf einer Kanzel sitzend tun), dann haben sie gewisse Personen an den Türen mit großen Körben (*tarros*) an langen Stangen, die Almosen für den Prediger erbitten; und so bringen sie viel Geld ein.

Ihre Tempel sind alle sehr reich, aus ganz weißem Schiffsholz², ganz gefärbt und im Innern mit sehr reinen Matten belegt. Sie haben im Innern viele vergoldete Götzen und die Tempel sind stets sehr sauber und gefegt, so daß ihnen auf den Wegen kein Strohhalme auf den Boden fällt, der nicht sofort weggefegt wird. Dafür halten sie beständig einen Mann, der keine andere Beschäftigung hat.

Innerhalb dieser Klöster haben sie sehr schöne Gärten, aber nicht für Früchte. An solchen haben sie wenig Gefallen. Diese Gärten sind sehr schöne Anlagen mit vielen Rosen verschiedener Arten, die in verschiedenen Monaten kommen, damit sie immer welche haben. In diesen Anlagen haben sie künstlich

¹ Der Reichsverweser, ursprünglich *Sei-i-shi* („gesandt gegen die Barbaren“) oder *Sei-i-taishōgun* („Oberbefehlshaber gegen die Barbaren“) genannt, kürzer Shogun, heißt in den Missionsbriefen gewöhnlich Cubocama bzw. Cubocama (*Kubō sama*). Sein Palast heißt der Nijō. Der Kaiser wird abwechselnd „König“, „Kaiser“, Dairi (ursprünglich Name für die kaiserlichen Privatgemächer), Vo (Ō), heute in europäischen Werken meist Mikado („hohe Pforte“) genannt. Weitere Bezeichnungen desselben siehe bei PAPINOT 650. Sein Palast ist der Goshō.

² Hinokiholz (*Chamaecyparis obtusa*), besonders bei Shinto-Tempeln verwandt.

gemachte kleine Hügel mit ganz verkrüppelten Bäumchen und Felsen, die jeden, der sie sieht, zur Beschauung anregen.

Auch haben sie Bächlein, die von jenen künstlichen Hügeln¹ herabstürzen und zwischen Sandflächen herabfließen; und dort ziehen sie einige Vögel von verschiedenen Farben.

In einem jeden [Kloster] gibt es Vieles zu sehen und erzählen; aber der Kürze halber unterlasse ich es, viele Einzelheiten zu schreiben.

Die Wände der Häuser, in denen sie wohnen, sind meist von Papier über Brettern, weiß und glatt, und darauf lassen sie durch ihre Maler, deren sie sehr gute haben, Vögel und viele anmutige und schöne Dinge malen. (Cartas 196.)

Frois, 10. März 1571.

Am Tage, an dem ich Ew. Hochwürden diesen Brief schreibe, es ist der Samstag vor dem zweiten Fastensonntag [10. März 1571], feiern die Heiden hier in Miaco ein sehr großes Fest, besonders die von der Sekte Xaca's², weil an einem solchen Tag wie heute, dem 15. ihres zweiten Monats im Jahre, eben jener Xaca gestorben sei, und in den Hauptklöstern haben sie aufs trefflichste bemalte sehr große Tücher, so groß wie unsere alte Paulskirche in Goa³, worauf der Tod Xaca's gemalt ist und alle Tiere der Welt, die sich dort vereinigten, um seinen Tod zu beweinen und zu beklagen, mit Ausnahme des Katers und der Kobra. Diese schliefen nämlich und wußten nichts von dessen Tod.

Sie [die Bonzen] halten Leichenfeierlichkeiten und klagen über seinen Tod in ihren Klöstern. (HB, Ep. Jap. 1565—1570⁴.)

Frois, 4. Oktober 1571.

Jetzt sind es 37 Jahre her, daß sie [die *Hiei-zan*-Bonzen], um alle anderen Sekten Japans ihrer Herrschaft zu unterwerfen, mit Waffen über Miaco herabkamen und fast alles in Flammen aufgehen ließen, wobei sie eine große Menge Volkes töteten. (Cartas 331⁵.)

¹ Outros wohl Druckfehler für outeiros. Die Cartas de Japon, Alcala 1575, haben sierras.

² Shaka = Buddha. Gemeint ist das Nehanfest.

³ 1542 vollendet, wurde die Kirche des St. Paulskollegs 1560 wegen Baufälligkeit durch eine neue ersetzt, deren Ruinen noch zu sehen sind (J. N. DA FONSECA, Hist. Sketch of Goa, Bombay 1878, 260—266).

⁴ Frois sah vielleicht das berühmteste dieser Gemälde, das damals wie auch heute noch zu Miako im Tofukuji-Kloster aufbewahrt wird und einen Bonzen dieses Hauses, den gefeierten Maler Cho Densu (1352—1431) zum Urheber hat, der es 1408 vollendete. Jedenfalls stattete Frois im März 1565 dem Tofukuji-Kloster einen Besuch ab, wie wir später sehen werden. (MURRAY, Handbook for Japan, London 1894, 309, PH. V. SIEBOLD, Nippon, Würzburg 1897⁶, II, 130, Bild S. 89.)

⁵ Cartas 305 geben diesen Brief nur im Auszug wieder.

⁶ Über die kriegerischen Eingriffe der *Hiei-zan*-Bonzen in die politischen Kämpfe Miyakos im Anfang des 16. Jahrhunderts siehe J. MURDOCH, History of Japan, Kobe 1903, 21. „Selbst blutige Streitereien zwischen den Sekten selber wurden zuweilen verhängnisvoll für die Hauptstadt. So hatten z. B. 1537 die Nichiren- (Hokke-) und die Tendai-Sekte eine Meinungsverschiedenheit über irgendeinen schwierigen Lehrpunkt und im Verlauf der Debatte ging nicht nur der Nichiren-Tempel, sondern auch die halbe Hauptstadt in Flammen auf.“ Diese Kämpfe wird Frois

Villela, 6. Oktober 1571.

In diesem Brief will ich nur von den Klöstern, Häusern und Gebräuchen dieser Teufelsdiener sprechen und mit Miaco beginnen, in welcher Stadt ich neun Jahre wohnte... In dieser Stadt sind 12 Sekten, alle von einander abweichend, und zum Schluß laufen alle darauf hinaus, daß sie mit verhüllten Worten erklären und versichern, es gebe nichts weiter als Leben und Sterben. Das enthalten die Gelehrten dem unwissenden Volk, das sie hört, als tiefes Geheimnis vor.

Es mag in dieser Stadt 300 Klöster geben. Diese Stadt war früher sehr groß und volkreich, hatte über 300.000 Wohnungen, jetzt mag sie 70.000 haben. Der Krieg und der Zahn der Zeit hat diese unglückliche Stadt in den jetzigen Zustand versetzt.

Diese Klöster sind sehr anmutig im Innern und haben keine Stockwerke, noch hohe Schlafsäle, wegen der großen Windstürme, die es in diesem Lande Japan gibt; sie sind nicht aus Stein und Mörtel, sondern aus Holz. Das ist wegen der häufigen Erdbeben; wären sie von Stein und Mörtel, so wären sie gefährlich.

Diese Holzbauten sind von einem besonderen Holz nach Art des Zedernholzes, alles mit besonderer Kunst bearbeitet, da es berühmte Zimmerleute gibt, die sich etwas darauf einbilden, hohe Meister in dieser Kunst zu sein. Die Holzbekleidung ihrer Tempel und Zimmer ist von einer Holzart, *maça* genannt, weiß wie Papier, mit solcher Kunstfertigkeit gearbeitet, daß man keine Linie oder Fuge zwischen einem Brett und dem anderen in den Zwischenräumen sieht, mit viereckigen Brettern unterhalb dieses Getäfels verziert, die dasselbe prächtig erscheinen lassen, wenn man es von unten sieht. Auch diese Bretter sind schneeweiß und vom selben Holz.

Die Wände sind Schiebtüren (*portas de paineis*), die ineinanderlaufen, so daß, wenn man alle Türen öffnen wollte, das Haus auf der Straße zu stehen schien ohne Wände, offen auf allen vier Seiten.

Diese Türen sind mit zusammengeleimtem Papier bedeckt, worauf verschiedenerlei Gemälde gemalt sind, viele Vögel, Fische, Flüsse, Baumgruppen, Jagdszenen, sehr naturgetreu.

Der Flur des Hauses ist mit Ziegelsteinen oder anderen ähnlichen, sehr sauberen Steinen belegt, wenn es ein Tempel ist; sind es aber keine Tempel, sondern Häuser, wo sie wohnen, so machen sie den Hausflur eine Elle über dem Boden, mit oben daraufgenagelten Brettern, die sie dann ganz mit Matten nach Art von Steppdecken belegen. Diese Matten sind oben sehr fein, wie maurische Teppiche in euren Ländern. Diese Matten sind an den erwähnten Stepprändern (*colchões*) ringsum mit Seidenborten oder mit hellglänzendem Stoff benäht, was ihnen große Anmut verleiht.

So sind alle Häuser der Herren und vornehmen Leute und Bonzen oder der Klöster, da sie auch im Winter barfuß gehen. Einige Herren tragen Schuhe

wohl meinen. Übrigens hatten fünf Jahre vorher (1532) dieselben Nichiren-shus, bekanntlich die intolerantesten Bonzen Japans, den Hauptsitz der Ikko-shus beim Dorfe Yamashina, halbwegs zwischen Miyako und dem Biwasee, erobert und verbrannt und deren Insassen vertrieben.

aus sehr weichem Hirschleder, ähnlich unserem Handschuhleder, weil die Matten, auf denen sie gehen, wie gesagt, sehr fein sind.

Sie haben sehr gute, anmutige und prächtige Gärten innerhalb der Tempel und sie pflanzen in diesen Gärten keinerlei Früchte, sondern nur Rosen, wohlriechende Kräuter oder Bäume, kleine, die nicht absterben und immer grün sind.

In der Mitte dieser Gärten haben sie einige Teiche mit vielen Felsen in seltsamer Form, viele Bäume und Grün zwischen die Felsen gepflanzt, die das Auge aller Beschauer ergötzen. Im Teich ziehen sie Fische und einige Wasservögel, die sie dafür aussuchen, bunte von verschiedenen Farben, die auch helfen, den Teich des Gartens, wo sie sind, zu zieren. Sie haben auch zuweilen Vögel in Käfigen auf ihren Verandas. Wer sie nicht sieht, noch den Ort, wo sie sind, der meint, sie sängen im Garten, womit sie ihn sehr ergötzlich gestalten.

Diese Gärten sind mit vielen Rosen verschiedener Farben bepflanzt, an verschiedenen Teilen angebracht und dazwischengesetzt.

Worauf sie aber am meisten schauen, ist, daß sich im ganzen Garten, Haus und Tempel kein Strohhalme, noch irgendwelcher Schmutz finde, und diese Klöster sind so ruhig, daß beim Eintritt in dieselben die Seele sich angetrieben fühlt, den Geist zu erheben, ihren wahren Frieden und ihre Ruhe zu suchen, die die Glorie ist, wofür wir geschaffen wurden. (Cartas 319v—320.)

[Folgt eine ausführliche Beschreibung einer Reihe von Klöstern.]

Es gibt außerdem andere Klöster von Bonzen, die dafür halten, es gebe nichts weiteres als Leben und Sterben, keine Seele, Hölle oder Paradies¹. Diese behandeln sich wie Leute, die sich nur um das Diesseits kümmern, was die Dinge, Lustbarkeiten und alle Arten Ergötzlichkeiten betrifft, die sie beim Bau ihrer Häuser anbrachten, in deren Reinlichkeit, Schmuck, den Gärten und Anlagen, den Teichen, den Gemälden, und den Dienstleistungen, womit sie sich bedienen lassen. Es ist zum Weinen, diese Unglückseligen so blind und sorglos zu sehen, ohne sich um ihr Los im anderen Leben zu kümmern. Sie sehen nicht, was die Schrift sagt: Quia in una die venient plagae illorum mors et luctus et fames et in igne comburentur. [Apoc. 18, 8.]

In diesem Miaco ist ein anderer Tempel, der einst sehr gepriesen war; jetzt hat er nicht mehr das Einkommen wie früher. Er ist sehr groß und schön und hat sehr reiche Wohnräume und Gärten mit viel Wasser. Er hatte einen Holzturm von gewaltiger Höhe, auf den man viele Millionen Dukaten (*cruzados*) verwandte, und da ein Wunder passierte, will ich es hier erwähnen.

Es ereignete sich, daß die Christen Miacos mich in früheren Zeiten baten, auf einem Feld, auf dem man die Christen begrub², ein Kreuz aufzurichten,

¹ Gemeint sind die *Zen-shū*. Das „außerdem“ stimmt darum nicht ganz, da unter den vorher beschriebenen Klöstern auch die *Zen*-Klöster Rokuonji und Tofukuji waren.

² Falls der Friedhof der Christen Miyakos stets am gleichen Ort blieb, so haben wir ihn und damit auch die genannte Pagode im Westen der Stadt zu suchen. Dort wurden nämlich 1917 und 1918 fünf christlich-japanische Grabsteine, alle in der Nähe dreier Jodo-shu-Tempel ausgegraben, drei mit den Jahreszahlen 1603, 1609 und 1611 beim Enmeiji-Tempel, einer von 1610 in der Umfriedigung des Seigwan-ji-Tempels und der letzte von 1604 an einem Ort, wo bis vor etwa 50 Jahren der Jokok-shi-Tempel stand. (Siglo de las Misiones Bilbao, 1919, 300.) Die

und da sie mich drängten, tat ich es gegen meinen Willen. Als das Kreuz aufgerichtet war, wurden die Bonzen dieses Klosters, das den Turm hat, den man von da viele Meilen weit sah, wegen der Nähe des Kreuzes von Neid ergriffen, da sie einige Christen hingehen sahen, das Kreuz zu verehren. Sie hieben es darum um, schleppten es fort und verbrannten es in ihrem Kloster, indem sie darüber spotteten, ohne das darin beschlossene Mysterium zu kennen.

Es dauerte nicht lange, [da kam die Strafe]. Im Juli, dem Monat, der auf das Umhauen des Kreuzes folgte, kam des Nachts ein sintflutartiger Regen herab, als käme das Weltende, so schrecklich war es, düster und dunkel, und von den vielen Blitzen traf auch einer den Turm, welcher wegen seiner Höhe und seines Alters der Ruhm des Bonzenklosters und ganz Miacos war; und indem der Blitzstrahl ihn traf, verbrannte er ihn völlig, ohne daß auch nur eine Handbreit Holz von ihm übrig blieb; und das viele Eisen, womit es beschlagen war, zerfiel und schmolz ganz wie Wachs, und all das Wasser, das es herabregnete, und all die Leute von Miaco, die herbeiliefen, konnten den Brand nicht löschen, womit er verbrannte, zur Strafe dafür, daß sie das Kreuz verbrannt hatten. Das Wunder wurde in ganz Miaco bekannt; einige fürchteten sich von da an, der Kirche, wo ich damals wohnte, eine Unbill zuzufügen. (Cartas 322v—323.)

Vilela, 3. November 1571.

Ich hielt mich acht Jahre in Miaco auf... Miaco ist eine große Stadt, aber seit vielen Jahren durch die Kriege arg zerstört.

In Fiyenoyama¹ sind viele reiche Klöster... Daher kommt die Kraft der meisten Sekten... Sie haben dort viele in ganz Japan berühmte Gelehrte und heilige Männer...

Die vergangenen Jahre waren alle Adeligen aller Reiche zusammengekommen, am Hof des Kaisers, der Dairi heißt, seine Sitten zu lernen... Der Kaiser hat nur die Ehre, aber keine Macht, er hat nicht mehr als das Essen... Die Macht hat der Cubo...

Miaco hatte früher 300.000 Häuser, so sagt man, jetzt aber nur 60.000. Es ist eine arg zerstörte Stadt. Die Häuser sind alle aus Zedernholz.

In der Stadt und deren Umgebung sind etwa 700 Christen. (HB, Ep. Jap. 1571—1575, 72.)

Residenz der Jesuiten, zur Zeit Nobunaga's, Eroku-ji, vom Volk gewöhnlich Namban-ji (Tempel der Südbaren) genannt, lag beim *Shijō-bō-mon*-Tor (*Shijō* = Vierte Hauptquerstraße) südlich des Shogunpalastes Nijo (*Nijō* = Zweite Hauptquerstraße), nur durch einen Straßenblock von Nobunaga's Wohnung, dem Honno-ji-Tempel entfernt („Zwischen unserer Kirche und dem Palast des Nobunaga, der zuvor ein Bonzenkloster war, ist nur eine Gasse“ FROIS an P. GENERAL, 13. Februar 1582 aus Cochinosu. EGLAUER III, 192.) Sie stieß an den Palast des Daimyo von Mikawa, des späteren Christenverfolgers Ieyasu an (ebenda 196). Das Verfolgungsedikt Hideyoshi's von 1588 machte dem Namban-ji-Kloster ein Ende (1588). Die Kirchenglocke wurde zu dem im Westen Miyakos gelegenen Zen-Kloster Myoshin-ji, dem Hauptsitz der Rinzaï-Schule, gebracht, wo sie drei Jahrhunderte blieb, um 1906 in das Ueno-Museum in Tokyo zu wandern. (PAPINOT 431.)

¹ *Hie no yama* = *Hiei-zan*.

Frois, 28. Dezember 1596.

Ein anderer Pater schreibt am 18. September 1596 also: „... Am 5. September, nachts 11 Uhr, kam ein schreckliches Erdbeben... Was Gutes in Fuscimi [Fushimi] war, wurde zerstört. Hier in der Stadt Miaco sollen 300 Menschen umgekommen sein, und außerdem am Ende des untern Teils der Stadt, das Roquio¹ heißt, 200... In einem Ort, namens Toramadie [Teramage HB = Stadtviertel *Teramachi*], stürzten 15 oder 20 Tempel und Bonzenklöster ein...

In Quitanotonsin [Quitano Tonjin HB = *Kitano Tenjin*] stürzte vor dem Palast des Dairi ein großer Tempel von 20 Tatamis² ein, in dem 80 Menschen schliefen...

Auch alle Tempel des Tisi [Tonji HB = *Tōji*], eines sehr großen Klosters am Eingang der Stadt Miaco, fielen ein. Dasselbe wurde vor 700 Jahren von einem gewissen Bonzen [Kobo Daishi] erbaut, der in Coia lebend begraben wurde. Auch jene hohen und dicken Mauern stürzten zusammen, womit sie umgeben waren, einer der sehenswürdigsten Bauten in Miaco. Nur ein Tempel, der größte von allen, der Fundo [Fondo HB = *Hondō*] heißt und einen sehr hohen Turm hat, blieb vom Verderben verschont.

Fast alle Mauern des neuen Daibut... und der Daibut selber... stürzten ein. Im Tempel der 1200 vergoldeten Idole [Fotoques HB = *Holoken*], der sehr groß ist und lanzu sangue [Sanju-Sanguem HB = *San-jū-san-gen-dō*] heißt, stürzten [etwa HB] 600 herab und zerschlugen sich gegenseitig Köpfe, Arme und Beine mit solchem Lärm, als kämpften die Furien der Hölle miteinander. Das fühlten die Bewohner Miacos am meisten, weil jener Ort ihr Hauptholungsplatz war, wegen seiner großen Pracht und des Schaugepräges des Adels von Miaco.

An verschiedenen anderen Stellen der Stadt wurden einige große Paläste ebenfalls dem Erdboden gleichgemacht... Von den gewöhnlichen Häusern stürzten zahllose ein; in einer Straße alle ohne Ausnahme...

Am schlimmsten hauste das Erdbeben in Fuscimi... Der mächtige Palast des Taiko³... stürzte zusammen... nur die „Halle der 1000 Tatamis“ blieb stehen... und eine Burg... die er aber beide als mit dem Einsturz drohend, niederreißen ließ... Der einstige Palast des Quabacondono [Kwampaku⁴]..., der zu den vornehmsten und schönsten Bauten Fuscimis gehörte, ... mußte niedergerissen und von Grund aus neu erbaut werden. Der Palast des Date⁵ stürzte ganz zusammen... Auch die Wohnung des Genofoin⁶. ... zwei Zimmer ausgenommen. Alle Straßen, zugleich mit anderen Palästen, von Prinzen und vornehmen Herren, die bei Hof wohnten, wurden zerstört... Auch die jüngst in Fuscimi erbauten Bonzentempel, auch alle mit Ziegeln gedeckte Häuser... 2000 Menschen sollen in Fuscimi umgekommen sein.

¹ Siehe Honkokuji- (Roquio-) Tempel, dem jenes südlichste Stadtviertel den Namen gab.

² *Tatami* = Strohmatten 8×4 Spannen groß, ein Flächenmaß (JIRON, Relacion f. 156); die Tatamis Miyakos messen 3×6 Fuß.

³ Hideyoshi.

⁴ Kwampaku von 882—1868 die höchste Würde am kaiserlichen Hof.

⁵ Date Masamune, Daimyo von Yonezawa. (PAPINOT 71.)

⁶ „Der Gouverneur (von Miyako), von den Jesuiten ‚Guenifoin‘ genannt, war, scheint es (1594), Hoin Mayeda Geni.“ J. MURDOCH, A History of Japan, Kobe 1903, 264.

In der Umgebung Fuscimis wurden ferner viele um die Stadt herum erbaute Plätze, wie Gärten und Häuser, wohin sich die Vornehmen zuweilen im Jahr erholungshalber zu begeben pflegten, zerstört und baufällig gemacht...

All diese Ruinen und Zerstörungen brachte der 7. September nachts beim ersten Geräusch des Erdbebens; bis heute sind 12 Erdstöße seitdem erfolgt und noch immer zittert die Erde... Miaco, 18. September 1596."

Während ich [FROIS] soweit schrieb, kam ein angesehener Mann, der beim Ausbruch des Erdbebens in Fuscimi war und erzählte: „Das vom Taiko neben dem Fuscimifluß erbaute Bauwerk... riß der reißende Strom mit sich fort..."

Im vergangenen Jahr erließ der Taiko einen Befehl, alle Tempel und Klöster der Bonzen, die innerhalb der Stadt Miaco ständen, zu zerstören; die Bonzen sollten um die Stadt herum bei den Gräben andere bauen... Die Oberaufsicht über die Tempel und Klöster der Bonzen, deren über 300 sind, übertrug er dem Genofoin... Viele dieser Tempel waren mit Ziegeln gedeckt und stürzten bei diesem Erdbeben ein. (HAYUS 360—373, HB, *Annuae Jap.* 1593—1596, 231.)

Vivero y Velasco (1609).

Meaco bekam ich am Nachmittag zu Gesicht. Diese Stadt ist mit Recht in der ganzen Welt ob ihrer Schönheit, ihrer Ausdehnung und der gewaltigen Zahl ihrer Bewohner berühmt. Ich konnte die Zahl nicht genau erfahren; wenn ich aber die verschiedenen Angaben vergleiche, die man mir machte, so kann ich sie nicht unter 1,500.000 berechnen, und ich glaube, man kann sie als die größte Stadt der bekannten Welt betrachten.

Sie liegt in einer großen, trefflich bebauten Ebene. Ihre Mauern sind zehn Meilen im Umkreis. Ich konnte diese Tatsache feststellen, da ich sie selber in ihrer ganzen Ausdehnung abgemessen habe. Um 7 Uhr morgens stieg ich zu Pferd, ruhte eine Stunde gegen Mittag, und erst am Abend, gegen Einbruch der Nacht, kam ich zum Ausgangspunkt zurück.

In Meaco wohnt der Dayri, der rechtmäßige König Japans, der den Titel Boy (Ō oder Ue) trägt... Da die Japaner glauben, es gehöre zur Würde ihrer Herrscher, nicht gesehen zu werden und sich dem Volke nicht mitzuteilen, so ist dieser Monarch stets in seinem Palast eingeschlossen.

Er [der Kaiser¹] läßt dem Dayri kaum den nötigen Unterhalt. Aber der Palast, den er [der Dayri] bewohnt, ist von außergewöhnlicher Pracht; dieselbe ist sogar größer als jene, die man in den Palästen des Kaisers und seines Erbprinzen bewundert². Ich weiß das indes nur vom Hörensagen, denn ich konnte den Dayri nicht sehen, der, wie oben gesagt, sich niemanden zeigt und nie seinen Palast verläßt.

Ein vom Kaiser ernannter Vizekönig regiert die Stadt Meaco; seine Jurisdiktion erstreckt sich nicht über die Kanäle hinaus, die diese Stadt umgeben... Er gab mir bis ins einzelste Nachricht über die schöne und große Stadt, deren Vizekönig er war. Ich war erstaunt bei der Aufzählung all dieser Wunder,

¹ Mit emperador bezeichnet VIVERO den Shogun.

² So nach Nobunaga's und Hideyoshi's Restauration.

deren Beweis ich vor Augen hatte; aber ich ließ mir mein Erstaunen nicht anmerken, damit man nicht daraus schlösse, Spanien stehe hinter Japan zurück.

Er sagte mir, die Stadt Meaco allein enthalte 5000 Tempel ihrer Götter, ohne die Kapellen zu zählen¹. Ich erfuhr auch von ihm, das den schlechten Weibern ausschließlich vorbehaltene Stadtviertel zähle über 50.000 Dirnen.

Er ließ mich zum Grabmal des Taicosama führen, das in einem prächtigen Tempel errichtet ist, und zeigte mir auch den Daybu, ein bronzenes Idol, wie auch ein anderes herrliches Gebäude, wo die Standbilder aller Götter Japans sind². Ich verwendete drei Tage auf den Besuch dieser Bauwerke. (*Revue des Deux Mondes* 1830, II, 12—15.)

Seb. Vizcaino (1612).

Meaco, die größte Stadt im Reich, die reichste an Waren und Handel, wo der Dayde [Dairi] ist... Er geht niemals aus seinem Palast heraus... Das Volk der Stadt ist vornehm und höflich. Hier blieben wir [vom 28. Mai] bis zum 15. Juni, indem wir die Großartigkeit ihrer Tempel und Götzenbilder betrachteten, die so prunkvoll sind, daß solches sich nur für Gott gebührte. Und auch das Grab des Taicosama, des vergangenen Kaisers, sahen wir, das sehr merkwürdig ist. Der Teufel hält sie in solcher Blindheit, daß sie den rechten Weg nicht wissen.

Die Stadt hat sechs Meilen und mehr in der Länge und eine in der Breite und enthält viele Teras, was ihre Tempel sind. Sie haben jetzt viel Freiheiten, daß kein Bürger Abgaben zahlen, noch zum Krieg ausziehen muß. (MENDOZA, Coleccion VIII, 182—183.)

Davila Jiron 1615.

Damals [1595] machte man gute *tatamis* [Matten] nur in Miaco...

In Miaco sind die fünf Hauptklöster, Theras, die sie Gosan³ nennen, wo die Choros und Tondos⁴ residieren, die über allen Bonzen stehen. (HB, *Annuae Jap.* 1549—1592, 156 und 166.)

¹ Man vergleiche damit die nüchterne Darstellung MOREJON's, der Miyako aus langjähriger Erfahrung kennt.

² Den *San-jū-san-gen-dō*.

³ Go-zan, die fünf Haupttempel der Zen-Sekte. Später unterschied man zehn Haupttempel, fünf Kamakura go-zan und fünf Kyoto go-zan (1336). Die letzteren waren: der Tenryu-ji (Reiki-zan) 1339, der Shokoku-ji (Mannenzan) 1383, der Kennin-ji (Tozan) 1203, der Tofuku-ji (Enichizan), im 13. Jahrhundert gegründet, und der Manju-ji; über ihnen stand der Nanzen-ji. Vergleiche PAPINOT 132 und H. HAAS, Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus (Mitteil. d. deutsch. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo X [1904—1906], 176—182), wo der Manju-ji nicht als einer der zehn Haupttempel der Rinzaï-Zen-Sekte angeführt wird, dafür aber als solche noch die Miyakotempel: Daitokuji (Ryogyokuzan) 1326 und Myoshinji (Shohozan) 1334 erbaut.

⁴ „Die Vorsteher der Jenzus [*Zen-shūs*] sind die Tondos oder Choros, davon sind die höchsten die Tondos der fünf Klöster von Gosan in Myaco. Ihr Oberhaupt ist Nāo-Jen Jino Ycho.“ P. DIEGO DE MISQUITA, S. I., in seinen um 1585 für den Ordensgeneral verfaßten *Advertimientos aserca de las costumbres de los Jappones* S. 5. (HB, *MISQUITA, Costumbres et Annuae Jap.* 1611—1669.) MISQUITA, der die erste japanische Gesandtschaft nach Rom führte, war ein vortrefflicher Kenner der japanischen Verhältnisse.

Morejon um 1615.

Kaum 500 Tempel und Klöster gibt es in, und halb soviele um Miyaco. (HB, Annuae Jap. 1549—1592, 148. Anmerkung zu JIRON.)

Hier. Rodriguez, 24. März 1620 (Zensur Orlandinis¹).

Lib. 11, fol. 365, no. 101, wo es heißt: „Quae quondam familiarum millibus prope ducentis etc.“ [Gemeint ist N. ORLANDINUS, Historia Societatis Jesu, Coloniae Agr. 1615, 365: Meacum est urbs amplissima totius japoniae, quae quondam familiarum millibus prope ducentis, ut vulgi ferebat fama, et murorum etiam nunc ambitus, et amplitudo demonstrat, celebrabatur. Hodie vero quamvis bellorum assiduitate, ac depopulatione vastata millibus amplius centum.], sage man: „Prope centum“ außer den Vorstädten, die sehr groß waren. Und gleich weiter unten, wo es heißt: „Millibus amplius centum“, sage man: „Millibus fere septuaginta“.

[Diese Korrektur wird am Rand begründet:]

Er [ORLANDINI] sagt, die Stadt Miaco habe 200.000 Bürger (*vizinhos*) gehabt, wie der Umfang der Mauern bezeugt. Nie hatte sie soviele, denn es gibt ein Sprichwort, wonach sie zur Zeit ihrer höchsten Blüte 98.000 Häuser hatte. Und was Stadt war, umfaßte, als sie am meisten blühte, 38 *chôs* (was ein bestimmtes Maß ist*) im Geviert mit ebensovielen Straßen längs und quer, was einer portugiesischen Quadratmeile entspricht, worin die Paläste des Daii und der Cûgues [Kuges] mit einbegriffen waren. Hernach, zur Zeit des Taico [Hideyoshi], wuchs sie um das Doppelte oder Dreifache, in welcher Zeit [um 1590] sie auf 60.000 dienstpflichtige Häuser, zwei Paläste des Daii, die der Cûgues und den Juracu [Juracutei], was der Palast des Taico war, und 380 Paläste der Lehensherren und 370 Klöster angewachsen war, außer denen, die draußen waren, und den Vorstädten.

J. Rodriguez Tsuçu (1591 ff.).

Miyaco, die Hauptstadt ganz Japans, die Residenz der Könige, liegt im Reiche Yamaxiro, einem der fünf des Goquinay-Gebiets. Bald nach dem Weggang des seligen Paters FRANZISKUS wurde die schon stark verminderte Stadt zerstört². Wir, die wir 26 Jahre nach des Paters FRANZISKUS Rückkehr aus jenem Lande nach Japan kamen, fanden Miyaco in einem sehr elenden Zustand³. Es bestand aus zwei Vierteln, die eine einzige von Norden nach Süden laufende Straße mit wenigen Quergassen bildeten. [Folgt Beschreibung des

¹ HIER. RODRIGUEZ an P. GENERAL aus Macao, 24. März 1620. Die Zensur ist im Original in zwei Exemplaren erhalten. (HB, Epist. Jap. 1616—1622, 258, und Historia Jap. 1598—1627, 140.) Nach einem Brief des P. HIER. RODRIGUEZ an NUNO MASCARENHAS, den portugiesischen Assistenten in Rom, aus Macao, vom 14. Dezember 1620 (HB, Epist. Jap. 1616—1622, 265), ist HIER. RODRIGUEZ (aus Monforte) der Verfasser der Zensur. Als einstiger Miyakomissionär war er mit den Verhältnissen der Hauptstadt wohl vertraut.

² Ein *chô* = 109 m.

³ 1562 im Negoro-Krieg, 1565 bei der Ermordung Yoshiterus und vor allem 1573 (siehe „Oberstadt“).

⁴ 1591 kam TSUÇÇU, wie oben gezeigt, zum erstenmal nach Miyako.

Gosho.] Das Miyaco, wie es der selige Pater FRANZISKUS sah, konnten wir uns leicht vorstellen, indem wir die Ruinen untersuchten. Die eigentliche Stadt, ohne von den vier gewaltigen Vorstädten zu sprechen, bildete ein Viereck von 2764 geometrischen Schritten¹ die Seite. 38 Hauptstraßen gingen von Norden nach Süden und ebensoviele von Osten nach Westen, je 78 geometrische Schritte von einander entfernt, so daß die Fläche der Stadt in 1444 Vierecke eingeteilt war, von 78 geometrischen Schritten die Seite. Betreffs der Zahl der Häuser spricht eine volkstümliche Redensart von den „98.000 Feuerstätten Miyacos“, ohne darin die Feuerstätten der vier Vorstädte mit einzubegreifen, die 108.000 betragen hätte; im ganzen 206.000 Feuerstätten. (Tsuççu's Geschichte Japans 1634 nach CROS II, 114—115.)

2. Die Oberstadt.

a) Mikadopalast (Gosho).

792 von Kaiser Kwammu begonnen, 794 vollendet und bezogen und Heian-jo, Friedensschloß genannt, Sitz der Mikados bis 1868, umfaßte der Palast nach dem ursprünglichen Stadtplan ein Fünftel der Stadtfläche im Nordteil Miyakos. Oft abgebrannt, z. B. 1177, teilweise (nach CROS II, 115) 1565, dann 1661, wurde er nach dem Brand von 1788 nach dem Vorbild des einstigen Palastes wieder aufgebaut, 1854 wieder durch Feuer zerstört und neu erbaut.

Die große Gebäudemasse umfaßt einen Flächenraum von fast 26 acres. Ringsum zieht sich eine getünchte Lehm-mauer mit sechs Toren. Der offene Raum zwischen Mauer und Palast war früher mit kleineren Gebäuden bedeckt, worin die Kuges (Hofadel) wohnten. Durch die „Pforte der Hohen Küche“ kommt man zum Seiryoden, die „Reine und kühle Halle“, dem Audienzsaal mit dessen Thron. Die leeren sandbelegten Höfe, die weiße Tünche, die roten Pfeiler der Wände geben dem Palast eine fast überwältigende Feierlichkeit. Alles bis in die kleinsten Einzelheiten hatte seinen Namen und seine Bedeutung, die es unverändert bewahrte. Von da geht es zum Shishinden, „der geheimnisvollen purpurnen Halle“ (Empfangshalle). Ein Gang führt zum „Kaiserlichen Studierraum“, nördlich davon sind die „Drei erhabenen Räume“, Zimmer für Privataudienzen und Theater. Dahinter kommt der Tsune-Goten, die gewöhnliche Residenz des Mikados seit dem 13. Jahrhundert, aus elf Räumen bestehend, ferner der Noryoden, sein Gartenhaus, und der Kita-Goten, die Wohnung des Thronerben. Außerdem waren dort einst Paläste für die Kaiserin, Kaiserinwitwe, Prinzessinnen usw. (MURRAY 299.)

Fernandez (1551).

Pater Franziskus ... kehrte nach Miaco zurück, um zu versuchen, ob er eine Audienz beim Vo [Mikado], dem obersten König von ganz Japan, erlangen könnte, der ohne Prunk noch Hofstaat in einem alten Palast zurückgezogen lebte. (CROS II, 118, aus FROIS' Historia de Japan.)

¹ Ein passo geometrico = fünf portugiesische Fuß oder eineinhalb Meter.

Rojin Zatsuwa (Mitte des 16. Jahrhunderts).

Bis zur Zeit Nobunaga's [1569]¹ unterschied sich der kaiserliche Palast in nichts von einem Bauernhaus, keine Mauer umschloß ihn, es war nur eine mit Sträuchern verbundene Hecke von Bambus. In der Jugendzeit des Verfassers spielten wir auf dem Balkon des Palastes mit Lehm und kneteten Figürchen daraus². (HAAS I, 98.)

Frois, 27. April 1565.

Diese Straße führt zum Palast des Dai-ri, der den Ehrevorrang in ganz Japan hat und früher Kaiser war, dem man aber nicht mehr gehorcht.

Diesen sahen wir nur von außen und einen Garten desselben, da niemand hineingeht, außer denen, die ihn bedienen. (Cartas 182 v.)

Tsuççu, 1591 ff.

Wir trafen Miyako in einem sehr elenden Zustand... Die besseren Häuser, die der Cughes [Kuges, der Hofadel des Mikado, die bei dessen Palast wohnten], waren von einem sehr ärmlichen Äußerem und die Cughes selber bedürftig und schlecht gekleidet. Was vom Palast des Königs [Mikados³] nach dem Brand und der Plünderung von 1565 noch übrig war, war nur beschützt durch eine Umfriedung von Lehm und Bambus und schon dem Einsturz nahe. Keine Wachen waren da, die einen hinderten, einzutreten und bis zum Zimmer des Königs zu gelangen, wie wir feststellen konnten, als wir selber diese Überreste des Palastes besuchten... Außerhalb der Stadt, im Südosten, in einer Ebene namens Tocufara, [liegen] der Palast des Cubo und in dessen Umgebung die Häuser oder Paläste verschiedener Persönlichkeiten⁴. Im oberen Teil der Stadt, im Osten, ist der Palast des Königs, eingeschlossen in einer großen viereckigen Umfriedung und an den Zugängen die Paläste der Herren oder Patrizier, die Cughes heißen. (CROS II, 115, aus Tsuççu's Geschichte Japans 1634.)

¹ „Nobunaga und Hideyoshi repaired and embellished it [the Goshō].“ PAPINOT 128. „After his [Nobunaga's] occupation of Kyoto he set to work to rebuild the Shogun's and the Emperor's palaces [1569].“ MURDOCH, History of Japan, Kobe 1903, 155. Eine ausführliche Beschreibung des nach dem Brand von 1564 erbauten Goshō und seiner Umgebung bietet A. v. HÖBNER, Ein Spaziergang um die Welt, Leipzig 1889, 246–251, mit Bildern nach den Zeichnungen des Verfassers.

² Über die Armut des Mikado in jener Zeit vgl. VALIGNANI, Historia 1583 (in Mon. Xav. I, 96–97), und FROIS in einem Brief vom 20. Februar 1565 aus Miyako: „Ein anderer Herr ist in Miako von der Würde der Sekten, der unter den Japanern als Haupt Japans betrachtet und gleichsam wie ein Idol angebetet wird. In seinem Palast sind 366 Statuen von Götzen und jede Nacht wird er [der Mikado] von einer derselben bewacht, die sie neben ihn stellen... Sie unterhalten ihn dort mit Almosen, wenn auch ärmlich.“ (Cartas 173.) TORRES hingegen nennt 1561 den Mikado „einen der reichsten, wenn nicht den reichsten“ der Herren Japans (Cartas 74 v), aber während TORRES nie in Miyako war, kann FROIS als Augenzeuge sprechen.

³ MURDOCH 160 setzt statt „König“ einfach Shogun. Der Shogunpalast lag aber weder im Osten noch bei den Wohnungen der Kuges.

⁴ Wohl Neubauten, die entstanden, als Hideyoshi seine Residenz 1593 nach Fushimi verlegte.

b) Shogunpalast (*Nijō*).

Nach der Zerstörung von 1565 durch Nobunaga 1569 in größerem Umfang für den Shogun Yoshiaki als Nijo-Schloß wieder aufgebaut, 1582 verbrannt. Das jetzige Gebäude, *Nijō no Shiro* (Nijo-Schloß), seit 1868 *Nijō no Rikyū* (der abgetrennte Nijo-Palast) genannt, 1600 von Ieyasu als Absteigequartier für seine Besuche in der Stadt erbaut, 1885—1886 renoviert, ist „eines der reichsten und interessantesten Denkmale der einstigen Hauptstadt“, ein Traum goldener Schönheit im Innern.

Unsere Texte gelten dem 1565 zerstörten Palast, der mit dem heutigen Nijo-Palast, wenn wir PAPINOT Glauben schenken können, nur den Namen gemeinsam hat.

Nach PAPINOT 446 lag der alte Shogunpalast im heutigen Stadtviertel Shimodachi-uri, unfern des Goshō, also östlich vom jetzigen Nijo-Palast, während MURRAY 305 erklärt, beide, der alte und der neue Nijo, hätten dieselbe Lage eingenommen. (MURRAY 305, PAPINOT 446.)

Frois, 6. März 1565.

Letzten Januar [1565] kam ich hierher nach Miaco...

Das Neujahrsfest fiel auf den 1. Februar. In allen Reichen dieses Landes ist es Brauch, daß vom 9. des Mondes bis zum 15. oder 20. die Herren die Könige mit Geschenken besuchen, zumal in Miaco..., da der *Cubocama* der höchste Kaiser ist... [Diese Neujahrswünscher nun läßt der Cubo durch eine lange Reihe Zimmer bis in sein innerstes Gemach, das mit goldenen Decken von einer ausnehmenden Arbeit behängt ist, hinein. EGLAUER II, 20.]

Es paßte sich, daß auch Pater GASPAR VILELA diesen Besuch beim Cubocama machte... in der gewöhnlichen Tracht wäre er aber in den Palast nicht zugelassen worden, so mußte er... Festtracht anlegen (porse... de pontifical)... Die beiden ersten Male ging ich hin mit Stola, Chorrock und grüner Mütze, die beiden anderen Male gingen wir mit guten Talaren (*quimoës*) und einem Mantel von portugiesischem Tuch darüber...

Von unserem Haus mag es bis zum Palast des Cubocama [soweit wie vom San Lazarohaus in Goa bis zum Haus des Antonio Pessoa, HB¹], etwa eine viertel Meile sein, alles durch gerade Straßen und eben.

Wir gingen zuerst zum Haus des Obertruchseß (*trinchante mor*), der ein gar hoher Herr ist, einer der einflußreichsten am Hof des Cubocama. Da er abwesend war... gab uns sein ältester Sohn das Cazançoquy [*sakansuki*, den Wein] in Gefäßen aus reinem Gold (*cosidos em-ouro*).

Von seinem Haus gingen wir mit ihm zum Palast.

Die Häuser des Cubocama sind alle von einem sehr tiefen Graben umgeben und man geht über eine Brücke.

In den Wohnungen draußen mochten etwa 300—400 Soldaten vom Adel (*fidalgos soldados*) und viele Pferde sein.

Als der Pater und ich eintraten, empfingen uns alle Herren freundlich, indem wir etwas in einem Zimmer warteten, vor dem die genannten Edelleute waren.

¹ Das Aussätzigenspital San Lazaro im äußersten Osten, das Haus des A. Pessoa im äußersten Westen Goas.

Der Pater ging darauf mit diesem Alten [dem Obertruchseß] zwei weitere Zimmer hinein, wo der Cubocama uns erwartete. Nach gemachter Höflichkeitsbezeugung wandte er sich um, und ich trat ein, und ich versichere Ew. Hochwürden, nie sah ich Häuser, die ganz aus Holz, und [doch] so reich und sehenswert waren.

Die Stoffe (*panos*) des Zimmers, wo der Cubocama sich befand, waren alle in Gold gewirkt mit Seelilien und Vögeln, die ihnen große Anmut verliehen. Die Matten, womit das Zimmer belegt war, möchte ich die feinsten Teppiche nennen und mit tausenderlei Zier versehen. Die Gitter der Fenster von der besten Form, die ich je sah...

Dann öffnete man eine andere Tür; in der Mitte eines Zimmers [so Cartas de Japon, Alcalá 1575, 209] thronte die Königin... Der Alte [Obertruchseß] bot ihr das Aloeholz [als Geschenk] an. Wir machten unsere Begrüßung [*mizura*, HB] von der Türe aus.

Dann gingen wir mit dem Alten zum Haus der Mutter des Cubocama, das innerhalb desselben Planes ist, aber ein anderer Hof für sich.

Wir gingen durch drei bis vier sehr reiche und gezierte Zimmer, und in dem, worin sie mit uns sprach, saßen viele Damen, und der Alte bot ihr für den Pater das übliche Papier [Geschenk] und den Goldfächer an und für mich eine vergoldete Porzellantasse, und sie brachten ihm das Cazanzoqui, eine gewisse Tasse, woraus sie trinken, und er nahm es zuerst, und durch dieselben Damen ließ sie uns dann dasselbe geben; und das Çacana [*Sakana*], was wie bei uns die Oliven sind, gab sie uns mit den Faxis- [*Hashis*-] Hölzern, womit sie essen...

Die Mutter des Cubocama war mit dem Rücken in der Türe einer Kapelle Amidas, die sehr zierlich und sorgsam geschmückt war, und die Figur Amidas war da gemalt nach Art eines wunderschönen Knaben mit seinem Diadem und Goldstrahlen auf dem Haupte¹. (Cartas 178—179.)

Frois, 27. April 1565.

Zuerst gingen wir mit etwa 30 Christen den Palast des Cubocama zu sehen, der Herr ganz Japans ist, und durch Vermittlung eines seiner Angestellten, der Christ ist, erhielten wir Einlaß und sahen eine seiner Wohnungen, die er getrennt für seine Erholung hat, das Reinlichste, Anmutigste und Glänzende, das ich in meinem Leben gesehen habe. Ich erinnere mich nicht, in Portugal oder in ganz Indien Häuser gesehen zu haben, die an Vollkommenheit, Sauberkeit und Anmut sich damit vergleichen könnten.

Vor den Fenstern dieser Wohnung war ein Garten der anmutigsten und seltsamsten Bäume, die ich je sah, Zedern, Zypressen, Fichten und Orangenbäume, wie andere bei uns unbekannte Bäume, und alle künstlich gezogen, so daß die einen die Form von Glocken, andere die von Türmen hatten, andere wie Gewölbe usw. Die Lilien, Nelken (*crauos*), Rosen, Maßliebchen (*boninas*) und andere Blumen sind so viele und von so verschiedenen Farben und Wohlgerüchen, da sie sich hieran am meisten ergötzen und darin ihren Zeitvertreib

¹ Vgl. Amidabild bei MURRAY 39.

suchen, daß sie die Beschauer stets zur Bewunderung hinreißen, wievielmehr uns, denen sie fremd sind.

Von da führten sie uns zu einem anderen Garten in demselben Palast, der uns den ersten weit zu übertreffen schien. Die Stallung daselbst ist ein Haus aus Zedern, worin man leicht Herzöge beherbergen könnte, ganz mit feinen Matten belegt und die Pferde jedes getrennt in seinem Abteil, das unten und auf den Seiten von Holz gemacht ist. Der ganze Platz, der mit Matten belegt ist, dient zur Aufnahme derer, die für diese Pferde zu sorgen haben.

Durch ein anderes Tor heraustretend, stießen wir auf eine Straße, etwa sechs bis sieben mal so lang wie die Rua nova von Lissabon und doppelt so breit, ganz mit sehr anmutigen und gleichförmigen Bäumen auf beiden Seiten bepflanzt, die wir nicht wenig für eine „Auferstehung“ [Osterprozession] wünschten. Diese Straße führt zum Palast des Dairi... (Cartas 182—182 v.)

Frois, 19. Juni 1565.

Vergangene Fastenzeit suchte VILELA ein Haus in Obermiaco zu mieten, da dort der Hauptsitz des Adels und der Vornehmen ist...

Sie [Miyoshi, Matsunaga und ihr dritter Verbündeter] schrieben ihm [dem Kubosama], sie wollten ihm das Gastmahl seiner größeren Sicherheit halber im Haus seiner Mutter geben, innerhalb der Umwallung seiner Residenz...

Mioxindono [Miyoshi] kehrte sofort mit seinen etwa 70 Reitern zur Residenz des Cubocama zurück; er hatte nur etwa 200 Mann bei sich... Sofort wurde das Haus des Cubocama durch diese 12.000 Menschen umzingelt. Mioxindono stellte sich an einem Tor auf, wo eine Brücke über einen Graben der Residenz führt, und zwei andere Herren an einem anderen Tor, und weil man darinnen nicht an einen solchen Verrat dachte, waren sie mit den Toren der Palasthöfe alle offen... Die Tyrannen [Miyoshi und Matsunaga] befahlen, die Residenz anzuzünden... Es starben hier mit dem Cubocama gegen 90 oder 100 Fidalgos, die berühmtesten und vornehmsten dieses ganzen Reiches. Sie plünderten die Paläste, bevor sie brannten, und die Häuser aller dieser Herren, die sie töteten. In eineinhalb oder zwei Stunden war dies geschehen... An alle übrigen [Paläste] befahl Mioxindono Feuer anzulegen, so daß von jenen Palästen nichts stehen blieb... Als ein Fidalgo des Cubocama... zurückkam und die Paläste verwüstet, ganz zerstört und in Asche verwandelt sah, ging er zu dem Kloster, das der Cubocama sich als Begräbnisstätte hatte prächtig bauen lassen, schnitt sich über dessen Grab den Leib auf und fiel tot nieder. (Cartas 185—188 v.)

c) Andere Bauten.

Frois, 27. April 1565.

Von da [dem Dairipalast] gingen wir auf geraden, breiten und ebenen Straßen, die mit ihren Toren alle des Nachts geschlossen werden wie eine Festung, und die Länge derer, durch die wir gingen, mochte etwa der Entfernung gleichkommen vom Sé in Lissabon bis zu Nossa Senhora da Esperança de boa vista.

All diese Straßen sind von Kaufleuten und Handwerkern besetzt, die Damast und andere Dinge weben und bearbeiten und Goldfächer und die übrigen Gebrauchsgegenstände des Landes machen.

In der Mitte dieser Straßen ist ein Tempel Amidas, der besuchteste der ganzen Stadt, und wo den ganzen Tag, besonders aber abends, wenn die Läden geschlossen sind und sie Feierabend haben, ein gewaltiger Zulauf von Leuten ist, die Almosen geben und vor dem Götzenbild beten.

Von diesem Tempel führten uns die vornehmen Christen, die mit uns gingen, einen Palast zu sehen, den sie gerade erneuerten, nämlich den des Statthalters dieses ganzen Reiches. Von den vielen Dingen, die man über ihn schreiben könnte, will ich euch nur von einem Garten desselben berichten, ohne von der Verschiedenheit der Bäume zu handeln, die wir dort gleich jenen im Garten des Cubocama sahen.

In der Mitte des Gartens ist ein Teich, 40 Schritte lang, von besonderem Wasser, das er mit großen Kosten zwei bis drei Meilen weit herleitete, und es tritt innen durch eine Klippe einer künstlichen Felsgruppe ein, die ganz natürlich erscheint. In der Mitte dieses Teiches sind vielerlei Inseln und Inselchen, durch sehr anmutige Holz- und Steinbrücken miteinander verbunden, und all das ist unter sehr anmutigen Bäumen, und ohne Zweifel, hievon kann man auch nicht den dritten Teil dessen schildern, was dort ist. (Cartas 182.)

Als wir [von den Klöstern im Nordwesten Miyakos] nach Hause zurückkehrten, da es schon spät wurde, kamen wir an einem großen Tempel vorbei. In der Mitte desselben ist ein hölzerner Turm, mit Schnitzwerk versehen und mit vielerlei Farben bemalt, der sich auf einer Achse dreht, in Abteilungen voller Fächer geteilt; hierin sind alle Bücher, die Xaca schrieb. Deren Zahl ist so groß, daß es unmöglich scheint, daß ein Mensch je so etwas schreiben könne. Das ist so eingerichtet, daß jemand im Stehen oder Sitzen, ohne sich zu bewegen, durch Drehen des Turmes alle Bücher sehen kann, die er begehrt¹. Es sind das jene [Bücher], die in Siam üblich sind,

¹ „Zu einem buddhistischen Tempelgehöfte mit allem Zubehör... gehört in Japan auch ein kleines Gebäude von eigentümlicher Bauart, Rinzo genannt, Ein großes achtseitiges Behältnis, das, um eine vertikale Achse drehbar, in seiner Einrichtung an das Tabernakel auf den Altären katholischer Kirchen erinnert, dient dies Tempelgerät dazu, einen der kostbarsten Schätze der Kirche zu bergen, den heiligen Kanon der Buddhisten. Er heißt daher auch Issaikyoze, d. h. Kammer sämtlicher heiliger Schriften, ein Drehschrein, in dessen über 100 Fächern Faszikel an Faszikel aufgespeichert ist...“ Seine Erfindung wird einem Chinesen namens Fu Hhi (jap. *Fu Kiu*) zugeschrieben. Dieser berühmte Lehrer ... soll 544 A. D. den ersten Drehschrein dieser Art konstruiert haben. Er kam auf den Gedanken, weil ihm die Durchsicht der religiösen Schriften zu große Beschwerde machte. ... Es ist in der Tat auch eine gewaltige Masse von Schriftwerken, die zusammen die „Bibel“ der Buddhisten in China und Japan bilden — „etwa 700 mal größer als unser Neues Testament“. Schon Fu Daishi (*Fu Kiu*) soll daher auch den Laien den Rat gegeben haben, sich an gläubiger Umdrehung des in seinem Drehschrein geborgenen Kanon genügen zu lassen, und diese sehr bequeme Praxis hat sich in Japan bis auf den heutigen Tag erhalten. So befindet sich z. B. an dem auf dem Asakusa Kwannon-Tempelgrund in Tokyo stehenden Rinzo die Aufschrift: „Wegen der großen Bändezahl der buddhistischen Schriften — 6771 Bände — ist es für einen einzelnen ein Ding der Unmöglichkeit, sie durchzulesen. Indessen kann Verdienst in ganz dem gleichen Maße, wie es dem erwachsen würde, der den gesamten Kanon durchgelesen hätte, von solchen erworben werden, welche diese Bücherei

wo die Sekte aufkam, und an der ganzen Küste Chinas bis nach Japan, und von Siam geht sie nach Pegu und Bengalen und alle jene Reiche bis Bisnaga, und der Unterschied der dortigen Sekten von der in Japan, China und Siam ist nur klein und die Götter sind dieselben, wenn sie auch verschiedene Namen haben. (Cartas 183v.)

Ferner sahen wir einen anderen Tempel, als wir heimkehrten, dem Gott und Richter der Hölle geweiht¹. Sein Standbild ist etwa so groß wie ein großer Elefant, häßlich und schreckenenerregend über die Maßen. Er hält in der Hand ein Zepter zum Richten. Zwei andere Teufel hat er zur Seite von der Statur dreier Menschen, jeder derselben hält eine Feder in der Hand, die Schulden der Sünder aufzuschreiben, und der andere hat eine Tafel wie ein Papier, von wo er sie abliest.

An den Wänden sind viele Arten von Höllenqualen gemalt, mit vielen Figuren von Männern und Frauen, die sie erleiden, und Teufeln, die sie ihnen antun.

Dieses Bethaus wird viel von Betern besucht und mit Almosen reichlich bedacht, denn beständig gehen sie dahin, den König der Hölle zu bitten, er möge sie von jenen Strafen befreien. (Cartas 183v.)

Frois, 27. Mai 1573.

Am Tage Kreuzerfindung ließ Nobunaga alle Städte und Ortschaften zwei, drei und vier Meilen um Miaco verbrennen und dem Erdboden gleichmachen... an jenem Tag zerstörten sie über 90 Ortschaften, die einen mit 500, andere mit 400, andere mit mehr, andere mit weniger Einwohnern, mit deren Klöstern und Tempeln der Camis und Fotoques² [HB zählt über 60 Ortsnamen auf]...

In Obermiaco, das, wie Euer Hochwürden wissen, der Hof ganz Japans ist, gab es sehr reiche Leute, wo man alle Seiden- und Damaststoffe machte, die in ganz Japan im Handel sind, und die vornehmsten Frauen und von den vornehmsten Herren...

Die Bürger von Ober- und Untermiaco baten Nobunaga, diese große Stadt nicht zu verbrennen, da sie die Ehre und das Haupt aller 66 Reiche Japans sei, und dafür gab Obermiaco 1300 Silberbarren und Untermiaco 500 an Nobunaga und 300 an seine Kapitäne³.

Die von unserem [Unter-, HB] Miaco, wo [die einfacheren Leute und HB] fast alle Christen wohnen... hatten Erfolg, anders die von Obermiaco mit ihrem Reichtum und Hochmut...

dreimal um ihre Achse drehen werden. Überdies wird langes Leben, Wohlstand und Bewahrung vor Unglück aller Art ihr Lohn sein." (H. HAAS, „Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan“, Mitteil. d. deutsch. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo, Bd. X, 79—81.) Eine Abbildung gibt SIEBOLD II, 112.

¹ Emma-O. Bild in MURRAY 41.

² *Kamis* = Shintogötter, *Hotoken* = Buddhistengötter.

³ Der Barren (*ychimai*) hat ein bestimmtes Gewicht. (FROIS in Crös II, 43:) FROIS,

4. Oktober 1571: Ein Goldbarren = 45 Silber-Taels (Cartas 332), 9 Silber-Taels = 13 Cruzados (Gago, 10. Dezember 1562.)

Nachdem in der vorausgehenden Nacht schon über ein Drittel Obermiacos verbrannt war, kam das Heer Nobunaga's und verbrannte den Rest am 4. Mai, ohne daß man die dort befindlichen großen Klöster Xacas und Amidas verschont hätte. Die Festung des Cubo blieb verschont, aber drei Straßen darunter brannten ab.

Man gibt die Zahl der verbrannten Häuser auf 6000 bis 7000 an, da Obermiaco doppelt so groß war als Untermiaco, und wenn auch die Curas [Kuras, feuersichere Magazine] stark und wohl verriegelt waren, so wurden doch alle erklettert und das Feuer drang sofort oder hernach ein. Daraus können Euer Hochwürden schließen, wie groß der Verlust und diese Zerstörung war.

Allein die Hauptklöster und großen Tempel, die in Obermiaco verbrannten, soweit sie mir jetzt einfallen, sind 20, kleine Tempel und Kapellen Amidas sind es nach der Versicherung der Christen über 80...

[Die Namen der Hauptklöster, die verbrannten, sind: 1. *Xeigvanji*, 2. *Faqumanben*, 3. *Xenbon*, 4. *Códó*, 5. *Xinyodó*, 6. *Fonmanji*, 7. *Queigayn*, 8. *Fidenym*, 9. *Xinxeiino*, *Nenbutdó*, 10. *Xibanoyaquisi*, 11. *Anraty Voyn*, 12. *Daixinyu*, 13. *Fôqiôin*, 14. *Minaminogoxo*, 15. *Chivonji*, 16. *Joqeiji*, 17. *Jizodó*, 18. *Fovoji*, 19. *Chómenji*, 20. *Meôrenji*, was ein sehr großer Ort der Foquexu¹ war, wo Vatandono abzusteigen pflegte, wenn er nach Miaco kam². HB³.]

Es gefiel unserm Herrn, daß die Häuser des Volkes verschont blieben, und daß kein Götzentempel in Ober- und Untermiaco stehen blieb⁴.

Hier in Untermiaco ist ein Tempel [des Jizo⁵ HB], einem Fotoquen oder Götzen geweiht, der die Seelen zum andern Leben führt, und wenn er will, sie mit einem Dreizack aus der Hölle zieht und zum Paradies Amidas führt. Die Bonzen... flüchteten das Standbild nach Obermiaco, wo es beim Brand wenige Tage darauf mitverbrannte..., während dessen Tempel hier in Untermiaco ohne Gefahr stehen blieb. (Cartas 345v—347, HB, Ep. Jap. 1571—1575, 131.)

(Schluß folgt.)



¹ *Hokke-shus*.

² „Ich ging den Vatadono besuchen... Er wohnt in einigen Gebäulichkeiten eines Klosters namens Meorexi außerhalb Miacos.“ (FROIS, 1. Juni 1569, Cartas 262.) Vatandono = Wada Koremasa.

³ Wir müssen es japanischer Lokalforschung überlassen, die 20 hier aufgeführten Tempel festzustellen und Beschreibungen derselben aufzufinden.

⁴ In Untermiaco wurden nicht alle Tempel zerstört, wie der folgende Bericht über den Jizo-Tempel beweist.

⁵ Jizo, der buddhistische Nothelfer.

Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes.

I° Le groupe arawak pré-andin.

Par P. RIVET et le P. C. TASTEVIN.

1° Introduction.

Peu de questions d'ethnologie américaine sont aussi embrouillées et aussi mal posées que celle dont nous abordons ici l'étude.

Confusions de noms, erreurs et renseignements imprécis de voyageurs, conclusions hâtives établies sur des documents insuffisants, topographie incertaine, tout en un mot tend à compliquer le problème.

Il est indispensable, pour essayer de se retrouver dans ce désordre, de s'astreindre à vérifier tous les faits, — même ceux qui ont acquis droit de cité en américanisme —, et de remonter à toutes les sources pour examiner avec soin les preuves qui ont été données à l'appui de tel ou tel rapprochement linguistique.

Dans un premier travail¹, nous avons cherché à préciser, en nous servant des documents anciens et modernes, l'emplacement des diverses tribus qui habitent ces territoires et nous avons déjà eu là l'occasion de montrer combien on avait été égaré par certaines synonymies qui ne correspondent nullement à des parentés réelles. Le nom de Katukina par exemple est appliqué à trois groupements indiens parlant des langues essentiellement différentes, dont aucune n'est arawak, alors qu'il était classique jusqu'ici de considérer tous les Katukina comme Arawak.

Ce n'est pas là un fait isolé.

En ce qui concerne les langues arawak, tout est à reviser. On a classé dans la grande famille linguistique sud-américaine presque toutes les langues du Purús et du Juruá. Or, les preuves, uniquement lexicographiques, données à l'appui de ces rapprochements, sont le plus souvent tout-à-fait insuffisantes. Il convient de reprendre la question à la base même.

Mais cette révision ne saurait suffire. Ces langues dites arawak du Purús et du Juruá diffèrent considérablement les unes des autres; il est indispensable de les classer en groupes de dialectes affines et, si l'on veut chercher à rétablir l'histoire des migrations arawak, de déterminer les affinités de chacun de ces groupes.

C'est ce que nous allons essayer de faire pour un groupe de langues certainement arawak, que nous avons proposé d'appeler «groupe pré-andin»² et où nous rangeons³:

¹ RIVET (P.) et TASTEVIN (C.), *Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes*. (La Géographie, Paris, t. XXXV, 1921, p. 449—482.)

² CRÉQUI-MONTFORT (G. de) et RIVET (P.), *Linguistique bolivienne. La langue Uru ou Pukina* (Internationales Archiv für Ethnographie. Leyde, t. XXV, 1921, p. 87—113), p. 102.

³ Pour la localisation exacte des tribus que nous citons ici, cf. RIVET et TASTEVIN, *Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá, etc., op. cit.*

1° Le Piro ou Čontakiro de l'Ucayali, le Kuniba du Juruá, le Kanamari ou Kanamirim de Spix;

2° le Kampa ou Anti, ou Mačiganga, ou Katongo;

3° l'Ipurina et le Marawan¹;

4° le Maneteneri, l'Inapari et le dialecte dit «Pakaguara» recueilli par MERCIER.

Nous devons dire de suite que les trois dialectes que nous réunissons sous le N° 4, ne nous sont connus que par des vocabulaires peu étendus. Il est probable que, si nous disposions de documents plus abondants, nous pourrions les placer à côté d'un des autres dialectes du groupe pré-andin.

Le Maneteneri est représenté par un vocabulaire de 11 mots², l'Inapari par un vocabulaire de 22 mots³.

Quant au Pakaguara, le collecteur a certainement fait une erreur du genre de celles dont nous parlions plus haut. Le Pakaguara est en effet un dialecte pano⁴, tandis que les 25 mots notés par MERCIER appartiennent à un dialecte arawak, très nettement apparenté aux autres dialectes que nous étudions ici, notamment au Piro et à l'Ipurina. Il est probable qu'il aura été recueilli en pays pakaguara près d'indiens provenant d'une de ces deux dernières tribus, employés à quelque exploitation agricole⁵.

En raison de l'indigence du matériel dont nous disposons pour ces trois langues, nous nous sommes contentés de montrer l'identité des quelques mots que nous en possédons avec les mots correspondants des autres dialectes de notre groupe pré-andin. (Cf. le vocabulaire comparatif, à la fin de ce mémoire.)

Pour les autres dialectes du groupe pré-andin, nous sommes beaucoup mieux documentés. Voici la liste des sources que nous avons utilisées pour leur étude, liste qui représente, croyons-nous, la bibliographie complète de ces langues:

PIRO-ČONTAKIRO.

CASTELNAU (Francis de), *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud. Histoire du voyage*, t. V, Paris, 1851, p. 291—292.

MARCOY (Paul), *Voyage à travers l'Amérique du Sud de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique*, Paris, 1869, 2 vol., t. I, p. 612—613.

CARRASCO (Francisco), *Principales palabras del idioma de las cuatro tribus de infieles Antis, Piros, Conibos y Sipibos*. (Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, t. XI, 1901, p. 205—211).

REICH (Alfred), *Die Kampa und die Kunibo des Urubamba*. (Globus, t. LXXXIII, 1903, p. 134—135), p. 135.

ALEMANY (Agustín), *Vocabulario de bolsillo castellano-piro*. Lima, 1905.

¹ RIVET (P.) et REINBURG (P.), *Les Indiens Marawan* (Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série, t. XIII, 1921, p. 103—118).

² CHANDLESS (W.), *Ascent of the River Purús* (The Journal of the Royal geographical Society. Londres, t. XXXVI, 1866, p. 86—118), p. 118.

³ STIGLICH (Germán), *La región peruana de los bosques* (Colección de documentos oficiales referentes á Loreto, t. XV, Lima, 1903, p. 308—495), p. 417.

⁴ CRÉQUI-MONTFORT (G. de) et RIVET (P.), *Linguistique bolivienne. Les dialectes pano de Bolivie* (Le Muséon, Louvain, 1913, p. 19—78).

⁵ NUSSER-ASPORT (Chr.), *Vom Madre de Dios zum Acre* (Das Ausland, Stuttgart, t. LXIII, 1890, p. 792—796), p. 795—796.

KUNIBA (du JURUÁ).

Vocabulaire inédit recueilli par l'un de nous.

KANAMARE, KANAMIRIM.

MARTIUS (Carl Friedrich Phil. v.), *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, 2 vol., Leipzig, 1867, t. II, p. 235—236.

ANTI-KAMPA.

CASTELNAU, *op. cit.*, p. 290—291.

MARCOV, *op. cit.*, p. 582—583.

WIENER (Charles), *Pérou et Bolivie*. Paris, 1880, p. 789—791.

CARDÚS (José), *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Barcelone, 1886, p. 325 (Dialecte Mačiganga).

ADAM (Lucien), *Arte de la lengua de los Indios Antís o Campas* (Bibliothèque linguistique américaine, t. XIII, Paris, 1890).

DELGADO (Eulogio), *Vocabulario del idioma de las tribus Campas* (Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, t. V, 1896, p. 445—457; t. VI, 1897, p. 96—105, 230—240, 347—356, 393—396).

CARRASCO, *op. cit.*

REICH, *op. cit.*

SALA (R. P. Fray Gabriel), *Diccionario, Gramática y Catecismo castellano, inga, amueixa y campa* (Boletín de la Sociedad geográfica de Lima, t. XVII, 1905, p. 149—227, 313—356, 471—490; t. XIX, 1906, p. 102—120, 211—240, 452—474; t. XXI, 1907, p. 311—341; t. XXIII, 1908, p. 81—101).

TOUCHAUX (P. Mauricio), *Apuntes sobre la gramática y el diccionario del idioma campa ó lengua de los Antís, tal como se usa en el río Apurímac* (Revista histórica, órgano del Instituto histórico del Perú. Lima, t. III, 1908, p. 131—164).

TELLO (Julio C.), *Arawak. Fragmento de lingüística indígena sud-americana*. Lima, 1913.

Nous avons utilisé en outre un vocabulaire manuscrit, recueilli en 1876, des dialectes Kampa Katongo et Kampa du Chanchamayo, sans nom d'auteur, que nous avons trouvé dans les archives de la Société des Américanistes de Paris.

IPURINA.

CHANDLESS, *op. cit.*, p. 118.

NÜSSER-ASPORT, *op. cit.*, p. 795.

STEELE (Joseph Beal), *Narrative of a visit to Indian Tribes of the Purus river, Brazil* (Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, 1901. Washington, 1903, p. 359—393), p. 378—380.

POLAK (Rev. J. E. R.), *A Grammar and a Vocabulary of the Ipuriná language* (Vocabulary publication Fund, N° 1), Londres, 1894.

TELLO, *op. cit.*

KOCH-GRÜNBERG (Theodor), *Ein Beitrag zur Sprache der Ipuriná-Indianer (Rio Purus, Brasilien)*. (Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série, t. XI, 1914—1919, p. 57—96.)

Malheureusement, la qualité des documents, dont nous avons disposé, n'est pas en rapport avec leur abondance.

Ce sont surtout des vocabulaires recueillis par des voyageurs non préparés à cette étude et n'ayant aucune connaissance, même superficielle, de la langue notée. On devine souvent, et on a parfois la preuve, que le collecteur et l'indien interrogé ne se sont pas compris; d'autre part, les différences fréquentes dans la notation d'un même mot d'un même dialecte par deux voyageurs démontrent que l'un ou l'autre n'a pas su transcrire exactement

le son entendu. Ce qui est plus grave, c'est qu'il y a très peu de textes et que ces rares textes sont tous des textes religieux, c'est-à-dire des thèmes indiens sur texte espagnol et non des transcriptions de récits indigènes. Or, les missionnaires, qui ont composé ces textes, ont demandé à la langue indienne l'expression d'idées qu'elle était incapable de rendre. D'autre part, ces prêtres, hantés par le souvenir de la grammaire latine, ont tenté de fixer les règles grammaticales de ces langues d'après le cadre de cette grammaire, qui ne saurait aucunement leur convenir.

Nous nous contenterons d'un exemple typique. De toute évidence, les langues que nous étudions ici, ignorent l'infinitif et la preuve en est que les verbes de nos vocabulaires, qui sont traduits par l'infinitif — et c'est la grande majorité —, ont un préfixe pronominal, dont la seule présence leur enlève le caractère abstrait que nous donnons à l'infinitif.

Pour ne pas compliquer les choses, nous avons cependant respecté, dans la plupart des cas, la signification des mots telle que nous l'avons trouvée indiquée dans nos documents originaux, mais il est bien entendu que ce sens n'est pas exact grammaticalement et que, suivant les cas, nous aurions dû lui substituer la traduction plus précise: je-mange, il-boit, etc. . . . Nous avons d'ailleurs eu soin de toujours séparer, par un tiret, les préfixes pronominaux ou possessifs des radicaux, même quand la traduction ne tient pas compte de leur présence.

2° Etude grammaticale.

Genre.

Une des caractéristiques des langues arawak réside dans la distinction de deux genres: le genre masculin d'une part, le genre féminin-neutre d'autre part.

Le Kampa est, des trois dialectes qui nous occupent, celui qui a conservé ce système de la façon la plus nette et la plus complète. Il distingue même le féminin du neutre par l'opposition de *t* à *n*:

Être là (s'il s'agit d'un homme) *ariniri*
 (s'il s'agit d'une femme) *ariniro*
 (s'il s'agit d'un objet) *aritero*¹

L'opposition de *i* pour le masculin à *u*, *o* pour le féminin-neutre est constante; on la retrouve dans les pronoms personnels de la troisième personne:

iri-ro (masculin) *iro-ro* (féminin-neutre)

et dans les préfixes qui marquent la troisième personne dans la conjugaison ou la relation possessive de la troisième personne:

i- il *o-* elle, il (neutre)²

Ex.: *i-tzoke* il arrache *o-tzoke* elle, il (neutre) arrache
i-čopinexi sa poitrine (masculin) *o-čopinexi* (féminin-neutre)

¹ Un autre exemple de cette mutation consonnantique nous est fourni par le mot qui sert à former les diminutifs: *kanigeri*, pour les êtres animés, *katigeri* pour les objets inanimés: *kanigeri amačenga* petit homme, *činane kanigeri* petite femme; *katigeri mapi* petite pierre, *inčato katigeri* petit bout de bois.

² Il est intéressant de noter que le mot «soleil» est masculin en Kampa. L'un des informateurs d'Adam (*op. cit.*, p. 25) l'indique d'une façon indirecte: il dit que, lorsqu'un verbe a

Le genre du pronom complément est indiqué de la même façon :

je l'aime (masculin) *no-ninti-ri*

je l'aime (féminin-neutre) *no-ninti-ro*

Le genre du sujet détermine celui du complément :

tera ne-pas *i-ntima* il-a *i-xina* femme

tera ne-pas *u-ntime* elle-a *o-hime* mari

Nous pourrions multiplier ces exemples. Nous nous contenterons de citer encore les suivants :

Masculin

i-tome son fils

ananiki i-šabika-tie l'enfant est-assis

amačenga i-kebeni homme grand

Féminin-neutre

o-bisaro la vieille

činane o-xate la-femme marche

u-kebeni grande

u-kisaxitari quotidien

kučiro te o-n-kameča couteau pas bon

En Piro, il ne reste que des vestiges de ce système.

Le préfixe possessif ou personnel de la troisième personne est *hi-*, *he-* pour le masculin, *to-*, *tu-* pour le féminin :

he-teri son fils (de l'homme)

hi-mule son parent (de l'homme)

hi-beya il ment

to-teri son fils (de la femme)

tu-mule son parent (de la femme)

t-apukatka elle arriva

Nous retrouvons l'opposition de *e*, *i* masculin et de *o*, *u* féminin-neutre dans les mots suivants :

no-palikleri neveu

hebre il est là

mtere enfant mâle

magkle jeune (masculin)

kačiperi mesquin

kixeleri beau

ni-ximatieri beau-père

sere vieux

no-parekleri nièce

hebro elle est là

siču-mteru enfant femelle

magklu-xi jeune (féminin)

kačiperu mesquine

kixelero bon (neutre)

ni-ximaxiru belle-mère

soro vieille

En Ipurina, bien que la double série pronominale n'existe pas, on note des restes évidents de l'ancienne distinction :

waku-ri suffixe de pluriel masculin

intani-ri mari

hanké-ri fils

nī-ri père

weenreyánguta-ri peigner (en parlant d'un homme)

waku-ru suffixe de pluriel féminin

intani-ru femme

hanke-rú fille

ni-ru mère

weenreyánguta-ru peigner (en parlant d'une femme)

deux sujets de genres différents, ce verbe doit avoir la particule du masculin, et l'exemple qu'il cite est le suivant :

kienti irori kasiri i-n-kitetaitete (et non : *o-n-kitetaitete*)
soleil et lune éclairent

mapipinini-ri suivre (quand c'est la femme qui suit l'homme)
wérapaniku-rí ôte-toi de mon chemin (quand c'est la femme qui parle à l'homme)
nu-ká-pénga-ri j'ai déjà jeté (masculin)
ka-ángütü il a un cœur
u-čáma-ri il dit
k-intani-ri-pénga-nu j'ai [eu] un mari
amuni-rí viens ici (quand c'est la femme qui parle à l'homme)

mapipinini-ru suivre (quand c'est l'homme qui suit la femme)
wérapaniku-rú ôte-toi de mon chemin (quand c'est l'homme qui parle à la femme¹)
u-yúsiringatsala-pénga-ru elle les a déjà enfilés
ka-ángütü-ru elle a un cœur
u-čáma-ru elle dit [femme]
k-intani-ru-pénga-nu j'ai [eu] une
amunl-rú viens ici (quand c'est l'homme qui parle à la femme²)

Nous reviendrons sur l'emploi de *-ri* et de *-ro*, *-ru* comme suffixes de genre, lorsque nous étudierons les adjectifs et les verbes (cf. 869).

Pluriel.

En Kampa, on forme le pluriel de deux façons:

a) Par suffixation de *-gei*, qui paraît spécial aux noms masculins et de *-paie*, qui paraît spécial aux noms féminins ou neutres:

amačenga-gei les hommes *čínane-paie* les femmes

b) Par suffixation de *-ni*, *-ne*, qui convient à tous les genres:

quelqu'un <i>aparo</i>	quelques-uns <i>aparo-ni</i>
étoile <i>impukiro</i>	étoiles <i>impukiro-ni</i>
léger <i>bisunga-ri</i>	légers <i>bisunga-ne</i>

En Piro, ce dernier suffixe semble seul exister:

parent <i>nu-mule</i>	parents <i>nu-mule-ne</i>
grand <i>sère</i>	grands <i>sère-ne</i>
qui <i>katte</i>	qui, lesquels? <i>katte-ne</i>
son père <i>r-ere</i>	vos pères <i>pu-ere-nne</i>
vous êtes chrétiens <i>hiča kristiano-ne-xi</i>	

La forme correspondante en Ipurina est le suffixe *-ni-rí*, qui s'applique également à tous les genres, d'après POLAK:

<i>kángütü-ni-rí</i> les Ipurina	<i>intúbakü-ni-rí</i> les forêts
<i>kiáma-ni-rí</i> les tapis	<i>wánü-ni-rí</i> les rivières
<i>aamüna-ni-rí</i> les arbres	<i>ípua-ni-rí</i> les lacs

¹ En plus de ces deux formes, POLAK indique les formes suivantes:
wérapanikunútate (quand un homme s'adresse à un homme),
wérapaninikurú (quand une femme s'adresse à une femme).

² En plus de ces deux formes, POLAK indique les formes suivantes:
amuté (quand un homme s'adresse à un homme),
amuyuyí (quand une femme s'adresse à une femme).

Il semble bien cependant que l'adjonction du suffixe *-ri* ait eu pour but, au moins primitivement, de distinguer le genre, car le missionnaire anglais nous donne pour le pronom pluriel de la troisième personne les deux formes:

úngura-ni-ri ils *úngura-ni-rú* elles

Comme le Kampa, l'Ipurina a un autre suffixe distinct pour les noms masculins et pour les noms féminins: *-waku-ri* suffixe masculin, *-waku-ru* suffixe féminin:

kúkú-waku-ri les hommes *sítu-waku-rú* les femmes

Il est probable que le suffixe *-ni*, *-ne*, commun aux trois langues, est un véritable indice de pluriel, et que les autres formes sont des *collectifs* d'innovation récente.

Pronoms.

Voici la liste des pronoms personnels en Kampa, en Piro-Kuniba et en Ipurina:

	KAMPA	PIRO-KUNIBA	IPURINA
1 ^{ère} pers. sg. . . .	<i>na-ro</i>	<i>i-ta</i> (P), <i>i-ta-ni</i> (K)	<i>nú-ta</i>
2 ^{ème} » » . . .	<i>abi-ro</i>	<i>pi-ča</i> (P), <i>pi-tia</i> (K)	<i>pi-ta</i>
3 ^{ème} » » m. . .	<i>iri-ro</i>	<i>huale</i> (P), <i>pi-tia-ti</i> (K)	<i>úwa, óe</i>
	f. . . .	<i>huale</i> (P)	<i>úwa</i>
	n. . . .		
1 ^{ère} » pl. . .	<i>na-ro-gei</i>	<i>hui-ča</i> (P), <i>wi-tia</i> (K)	<i>á-ta</i>
2 ^{ème} » » . .	<i>abi-ro-gei</i>	<i>hi-ča</i> (P), <i>kiara-hipi-tii</i> (K)	<i>pi-ta, en-đa, in-ta</i>
3 ^{ème} » » m. .	<i>iri-ro-gei</i>	<i>huanna</i> = aquellos (P), <i>iti-ureri</i> (K)	<i>úngura-niri, úwa, úè-re,</i> <i>en-đa</i>
	f. . .		<i>úngura-nirú, úwa</i>
	n. . .		

Sauf pour les troisièmes personnes du singulier et du pluriel en Piro-Kuniba et en Ipurina, les pronoms sont formés par l'adjonction à un radical de particules qui sont: *-ro* en Kampa, *-ta*, *-ča* en Piro, *-tia* en Kuniba et *-ta* en Ipurina.

Le Kampa présente en outre la particularité de former sa série pluriel avec la série du singulier par adjonction du suffixe *-gei*, qu'il emploie également pour former le pluriel des noms.

Préfixes pronominaux et possessifs.

Les trois langues que nous étudions emploient pour exprimer les différents termes de la possession, de même que pour la conjugaison, des préfixes étroitement liés aux pronoms dont nous venons de donner la liste. Voici, pour chacune de ces langues et pour chaque personne, des exemples de ce procédé.

KAMPA.

Première personne singulier:

nu-poro ma figure, *no-tomi* mon fils, *n-ašangane* mon cœur.

nu-tzoke j'arrache, *nu-n-gienda-ke-ro* je lui ai lancé ma flèche, *no-sekata-ke* je mange, *n-airikake* je saisis.

Deuxième personne singulier :

i-tineri ton gendre, *pi-hito* ta tête, *p-ako* ta main.

pi-tzoke tu arraches, *pi-ninte-na* tu m'aimes, *pi-n-pena* donne-moi, *p-apitzate* tu enlèves.

Troisième personne singulier masculin :

i-čopinexi sa poitrine, *i-r-iri* son père, *i-ri-tineri* son gendre, *i-tomi* (*Tios*) son fils (de Dieu).

i-tzoke il arrache, *i-r-iate* il va, *i-r-apitzaté* il enlève.

Troisième personne singulier féminin :

o-čopinexi sa poitrine, *o-tomi* son fils.

o-tzoke elle arrache, *apitzate* elle enlève.

Troisième personne singulier neutre :

o-čopinexi sa poitrine, *o-tomi* (*santa Iniro ikresia*) son fils (de la Sainte Mère Eglise),

(*i-ninti-rika Dios*), *o-perie-mba* (*ingani*) (si Dieu veut, la pluie) viendra, *o-tzoke* il arrache.

Première personne pluriel :

a-r-enori notre mère, *a-mayempita-ne* nos offenses.

n-aši-tari notre maître, *n-aši-ina* notre mère.

nu-n-gaxata-gei-te, *a-n-gaxata* nous mouillons, *nu-ninti-gei-te*, *a-ninti* nous aimons.

Deuxième personne pluriel :

p-aši-tari votre maître.

pi-n-gaxata-gei-te vous mouillez, *pi-ninti-gei-te* vous aimez.

Troisième personne pluriel masculin :

i-bango-gei leur maison, *i-r-aši-tari* leur maître, *i-gina-patza* leurs femmes.

i-n-gaxata-gei-te ils mouillent, (*iro iye-patza*) *i-na-gei-te* ils sont (nos frères).

Troisième personne pluriel féminin :

o-gime-patza leurs maris, (*u-n-time-ta*) *o-tomi* (elles ont) leurs enfants.

(*i-gina-patza Tiberio matavita-xero*) *u-na-gei* (les femmes de Tibère) furent (trompées),

u-n-time-ta (*o-tomi*) elles ont (leurs enfants).

PIRO.

Première personne singulier :

no-teri mon fils, *nu-mule* mon parent, *no-fi* ma maison, *n-čiču* ma fille.

i-ta-papa mon père.

nu-beya je mens, *n-apuka-tka* j'arrivai, *n-akačirixeta-ndi* je serai exilé, *ni-ani* je vais,

nu-n-kuka j'ai chaud, *ni-čimaka-ndi* j'enseignerai, *ne-maka-ndi* j'apprendrai, *ne-mkatéli* je peux.

i-ta-hanika-ndo j'emporterai.

Deuxième personne singulier :

pue-teri ton fils, *pue-mule* ton parent, *pue-fi* ta maison, *pue-čiču* ta fille, *p-ere* ton père, *p-endo* ta mère.

pi-beya, *pui-beya* tu mens, *pue-mečinuataxia-nu* pardonne-moi! *pue-sinika* tu es triste?

pue-punuka-ndi jette! *pue-tseruka-ndi* tais-toi! *pue-n-kuka* tu as chaud, *pu-apuka-tka*

tu arrives, *pi-nika-tka* as-tu mangé? *pi-yučute-ru* sors-le! *pe-nexie-nu* donne-moi!

p-akačirixeta-ndi tu seras exilé, *klineri p-kameretani* que fais-tu?

Troisième personne singulier masculin :

he-teri son fils, *hi-mule* son parent.

r-ere son père, *r-endo* sa mère.

hi-beya il ment, *Dios i-pčaka-ni-e* Dieu t'aidera, *Dios hi-iatene-ni-xi* Dieu vous punira.

r-apuka-tka il arriva, *r-akačirixeta-ndi* il sera exilé, *inuakini r-aua* où vit-il? *r-aseka-tka* il a fui, *r-aseka-na-tka-li* (*kiačxapareri*) (le nuage) s'est enfui, *re-xirikamta-na* il glissa, *re-mka* il dort, *re-m-kuka* il a chaud, *Dios r-imata-no* Dieu nous aime, *Dios r-ima-ni-xi* Dieu t'aimera, *r-ibekana-tka* il ressuscita.

Troisième personne singulier féminin :

to-teri son fils, *tu-mule* son parent.
t-apuka-tka elle arriva, *te-mka* elle dort.

Première personne pluriel :

inuakini ha-ua-ni? où dormirons-nous? *inuakini ha-ua-mta*? où dormons-nous? *a-l'a-ri*, *a-ye-ri*, *a-ye-hua*, *a-ya-čehua*, allons!

Deuxième personne pluriel :

pu-ere-nne vos pères.
(yampute) p-kamereta-ndi (sana) faites (vite le champ)!
he-maka-ndi apprenez! *i-xenakute-nu* écoutez-moi! *i-xenakuta-ndi* écoutez! *ig-hi-matteli* vous ne savez pas.

Troisième personne pluriel :

r-anna ils ou elles (?) recevront (*recibirán*).

KANAMIRIM.

Première personne du singulier :

nu-xemata j'entends, *n-ereo-ačy* je bois, *ni-tika* je défèque, *nu-mač-o-ačy* je dors, *nu-nanipya* je goûte, *nu-tzúhny* j'urine, *ni-aleté* je meurs, *ne-čiuhe* j'éternue¹.

IPURINA.

Première personne singulier :

n-awinl ma case, *né-tapo* mon arc, *ni-kiri* mon nez, *nu-t-awinl* ma case.
n-áwa je demeure, *ni-ča* je dis, *ni-túrúta* j'aime, *nu-t-ikané* je fais hem! *no-ta-nika* je mange, *no te-ánta* je bois.

Deuxième personne singulier :

p-awinl, *pi-t-awinl* ta case, *pi-ta-klui* ta tête.
p-áwa tu demeures, *pi-čá* tu dis, *pi-túrúta* tu aimes, *pi-t-ikané* tu fais hem! *pi-ta-nika* tu manges, *pi-te-ánta* tu bois.

Troisième personne singulier :

eo-a-klšike son cheveu, *eo-a-tapo* son arc, *eo-a-klui* sa tête, *eo-a-kił* son pied, *oá-tserł* sa dent, *w-awinl*, *awinl* sa case.
é-nama sa bouche, *é-kiri* son nez, *e-kánota* chemise de l'homme (sans doute: sa chemise).
u-néne, *ó-nene* sa langue, *ó-piu* sa main, *o-érinke* son sang, *o-káko* sa joue, *ó-tene* son sein (de la femme), *u-kutarl* son panier (de la femme), *ó-manga* chemise de la femme (sans doute: sa chemise), *u-kiripiké* sa trompe (de l'insecte), *o-šitá*, *o-šipi* sa queue (du crocodile), *o-šipi* sa queue (du chien), *o-síta* sa queue (du perroquet), *o-plu* sa patte (du chien), *o-kiłi* sa patte (du perroquet), *o-tavike* sa patte (de l'oiseau), *ó-nine* sa langue (du chien), *o-klrita* son bec (de l'oiseau), *o-mínkita* son aile (de l'oiseau), *o-tánta* sa carapace (de la tortue), *ó-nake* son œuf (de l'oiseau).

¹ Presque tous les substantifs du vocabulaire Kanamirim sont précédés de *ne-*, *nu-*, qui est, sans doute, le préfixe pronominal de la première personne: *nu-gháno* bras, *ne-táku* front, *nu-súeby* lèvres, *nu-pálu* pied, etc. . . On y relève les deux formes *nu-pity* cheveu et *hi-pity* cils, dont la seconde ne diffère de la première que par le préfixe. Ce préfixe *hi-* doit être le préfixe pronominal de la troisième personne ou l'article déterminatif dont nous parlerons plus loin.

eo-a-nika il mange, *eo-a-ánta* il boit, *wa-a-míana-ri* il est malade, *wá-anwa* il demeure, *wa-sá* il va, *wa-ansúka-kumúrú-tiniwa* elle rape du manioc, (*sítu*) *wa-ansuki-ku* (*makú*) (la femme) râpe (des noix), *wá-antaka-pénga* (*ni-niru*) (ma mère) est morte, *wá-amukuka-anta-wa* elle a rincé sa bouche, *w-éntana-kútu* ce qu'elle a vu, *wá-antarata-tini* elle (la poule) glousse, *wá-ankatsaré* il (neutre) mord, *wá-an ap an* il (neutre) frappe. *i-  * il dit, *i-s * il va, *i-t r ta* il aime, *i-n          * il (l'oiseau) avale le poisson, *i-yuruta-i* il (neutre) t'a piqué.

u-   il dit, *u-ik  * il fait hem! *u-  ma-ri* il dit, *u-t     * il est debout, *u-       * il attache, *u-s * il va, *u-t r ta* il aime, *u-k          * elle va chercher du grain, *u-  ma-ru* elle dit, *u-karap ntawa* il (le singe) est blessé, *u-  ma-nu*, *u-  ma-i* il (le taon) me sucé, te suce, *u-un    ma-nu* il (neutre) me tuera, *u-          * elle (la graisse) a fondu, *u-yum-penga* il (le fruit) est mûr, *u-p r        * elle (l'aiguille) s'est bris e.

Première personne pluriel :

a-k  ama-niri notre frère (sans doute : nos frères), *a-t-a  ni* notre maison, *a-ta-k  i* notre tête. *a-  ta* nous vîmes, *a-  nta-riku* voyons! *a-t r ta* nous aimons, *a-anyata* nous chassons, *a-    *, *a-ta-    * nous disons, *a-ta-nika* nous mangeons, *a-te-  nta* nous buvons.

Deuxième personne du pluriel :

pi-t-a  ni votre maison, *pi-ta-k  i* votre tête.

in-t       votre nez, *enoa-k    * votre pied.

pi-t r ta vous aimez.

in-t r ta vous aimez, *in-kéamakuta-wa-k  * obéissez! *in-ta-nika* vous mangez, *in-te-  nta* vous buvez.

Troisième personne pluriel :

o-k  i leur tête, *o-k      * leur cheveu, *  -    ni* leur maison, *oa-s      * leur langue, *o  ra-nama* leur bouche, *eno       * leur dent.

i-t r ta, *inua-t r ta* ils aiment, *enoa-nika* ils mangent, *eno  -  nta* ils boivent.

Nota. Le Kampa intercale entre le préfixe personnel et le radical verbal, notamment lorsque celui-ci commence par une des lettres *p*, *q*, *g*, *t*, un *m* ou un *n* :

pe-ri donner
guiende-ri flécher

pi-n-pe-na donne-moi!
nu-n-guienda-ke-ro je l'ai fléché

Il en est de même en Piro, au moins lorsque le radical verbal commence par *k* :

pue-n-kuka tu as chaud
nu-n-kuka j'ai chaud
re-m-kuka il a chaud

ne-m-kaxe-i je t'avertirai
pue-n-kaxe-nu avertis-moi!

En Ipurina, on intercale assez souvent un *n* après la première lettre du radical verbal, lorsque cette lettre est une voyelle, quand on lui préfixe un pronom personnel :

awa demeurer
asuk  ku r per

  ta voir

ak  tsa-ka mordre
ukats           pêcher
uk   tuer
  yata chasser

w    -n-wa il demeure

wa-  -n-suk  ku elle râpe

wa-  -n-s                 elle râpe du manioc

a-  -n-ta-ri     voyons!

w-  -n-ta-na-k  tu ce qu'elle a vu

w    -n-katsa-r   il (neutre) mord

a-u-n-kats             nous p chons

u-u-n-ka-p  ma-nu il (neutre) me tuera

  -  -n-yata nous chassons

Tous les faits, que nous avons réunis dans les lignes qui précèdent, peuvent être résumés dans les tableaux suivants:

Préfixes personnels.

	KAMPA	PIRO	IPURINA
1 ^{ère} pers. sg. . .	<i>nu-, no-, n-</i>	<i>nu-, ne-, ni-, n-</i> <i>i-ta-</i>	<i>ni-, n-</i> <i>no-ta-, no-te-, nu-t-</i>
2 ^{ème} » » . .	<i>pi-, p-</i>	<i>pue-, put-, pu-, pi-, pe-, p-</i>	<i>pi-, p-</i> <i>pi-ta-, pi-te-, pi-t-</i>
3 ^{ème} » » m.	<i>i-, i-r-</i>	<i>hi-, i-, re-, r-</i>	<i>i-</i>
f.	<i>o-, ou rien</i>	<i>t-, te-</i>	<i>u-</i> } <i>eo-a-, wa-, w-</i>
n.	<i>o-</i>	?	<i>u-</i> }
1 ^{ère} pers. pl. . .	<i>a-</i>	<i>ha-, a-</i>	<i>a-</i> <i>a-ta-, a-te-</i>
	<i>nu-...-gei</i>		
2 ^{ème} » » . .	<i>pi-...-gei</i>	<i>p-</i> <i>he-, hi-, i-</i>	<i>pi-,</i> <i>in-</i> <i>in-ta-, in-te-</i>
3 ^{ème} » » m.	<i>i-...-gei</i>	<i>r-</i>	<i>i-</i> } <i>eno-a-, inua-,</i>
f.	<i>u-...-gei</i>	?	? } <i>enoe-</i>

Préfixes possessifs.

	KAMPA	PIRO	IPURINA
1 ^{ère} pers. sg. . .	<i>nu-, no-, n-</i>	<i>no-, nu-, n-</i> <i>i-ta-</i>	<i>ne-, ni-, n-</i> <i>nu-t-</i>
2 ^{ème} » » . .	<i>pi-, p-</i>	<i>pue-, p-</i>	<i>p-</i> <i>pi-ta-, pi-t-</i>
3 ^{ème} » » m.	<i>i-, i-r-, i-ri-,</i>	<i>he-, hi-, r-</i>	<i>é-</i>
f.	<i>o-</i>	<i>to-, tu-</i>	<i>u-, o-</i> } <i>eo-a-, eua-, oa-, wa-, w-,</i>
n.	<i>o-</i>	?	<i>u-, o-</i> } ou rien
1 ^{ère} pers. pl. . .	<i>a-</i>	?	<i>a-</i> <i>a-ta-, a-t-</i>
	<i>n-aši-</i>		
2 ^{ème} » » . .		<i>pu-</i>	<i>pi-ta-, pi-t-, in-ta-, enoa-</i>
	<i>p-aši-</i>		
3 ^{ème} » » m.	<i>i-...gei</i>	?	?
	<i>i-r-aši-</i>		
f.	<i>o-</i>	?	<i>o-, u-</i> } <i>oa-, enoa-, oera-</i>

Ces deux tableaux montrent d'abord qu'il existe, dans l'ensemble, une étroite relation entre préfixes possessifs et préfixes personnels dans ces trois langues et une relation presque aussi étroite entre eux et les pronoms personnels dont nous avons donné la liste.

Le Piro et surtout l'Ipurina emploient même assez souvent comme préfixes personnels ou possessifs le pronom personnel correspondant (première

personne *i-ta* en Piro; première personne *nu-ta*, deuxième personne *pi-ta*, troisième personne *eua*, *eo*, *oa*, *wa* = *ûwa*, première personne pluriel *a-ta*, deuxième personne pluriel *pi-ta*, *in-ta*, *enoa*, troisième personne pluriel *oa* = *ûwa*, *oera*, *enoa*, en Ipurina).

De même, le Kampa emploie volontiers pour former sa série possessive pluriel les pronoms possessifs correspondants *n-aši*, *p-aši*, *ir-aši* nôtre, vôtre, leur.

En règle générale, les trois langues utilisent cependant de préférence, tant pour leur série personnelle que pour leur série possessive, les radicaux des pronoms personnels dépouillés de tout affixe.

Ces radicaux coïncident parfaitement à la première personne du singulier (*n-*) et à la deuxième personne du singulier (*pi-*).

Pour le pluriel, la question est plus complexe.

Le Kampa emploie pour sa série de préfixes personnels pluriel les radicaux du singulier, en suffixant en plus au radical verbal *-gei*, indice de pluralité, qu'il utilise également pour les noms, les pronoms personnels et les pronoms possessifs. Il est probable qu'il opère de même pour faire sa série possessive pluriel (quand il n'emploie pas le pronom possessif), mais nous n'en avons un exemple que pour la troisième personne: *i-bango-gei* leur maison.

Mais, le Kampa emploie aussi, pour la première personne du pluriel, un radical *a-*, qui, étant distinct du radical de la première personne du singulier, ne nécessite plus l'emploi du suffixe de pluralité.

Ce radical *a-* est exclusivement employé en Ipurina et en Piro, pour la première personne du pluriel possessive et personnelle; il correspond au pronom personnel, spécial à la première personne du pluriel, *â-ta*, que l'Ipurina a seul conservé.

Par contre, l'Ipurina et le Piro ont deux radicaux pour la deuxième personne du pluriel, l'un *p-* est celui du singulier, correspondant au pronom personnel: *pi-ča* en Piro, *pi-ta* en Ipurina, l'autre *he-*, *hi-*, *i-* en Piro, *in-* en Ipurina, qui est distinct du radical du singulier et qui correspond à un pronom personnel, spécial à la deuxième personne du pluriel dans ces deux langues: *hi-ča* en Piro, *in-ta* en Ipurina.

Tous ces faits ne peuvent guère s'expliquer qu'en admettant qu'il y a eu primitivement, dans les langues du groupe arawak que nous étudions, une série spéciale de radicaux pronominaux pour le singulier et une autre pour le pluriel (au moins pour les deux premières personnes):

<i>n-</i> , 1 ^{ère} personne du singulier	<i>a-</i> , 1 ^{ère} personne du pluriel
<i>pi-</i> , 2 ^{ème} » » » »	<i>i-</i> 2 ^{ème} » » » »

correspondant aux pronoms personnels, existants ou ayant existé hypothétiquement:

<i>na-ro</i>	<i>*ni-ča</i>	<i>nu-ta</i>
<i>*pi-ro</i>	<i>pi-ča</i>	<i>pi-ta</i>
<i>*a-ro</i>	<i>*a-ča</i>	<i>a-ta</i>
<i>*i-ro</i>	<i>hi-ča</i>	<i>in-ta</i>
} en Kampa	} en Piro	} en Ipurina

A la troisième personne du singulier et du pluriel, le Kampa présente une double série de préfixes personnels et possessifs, correspondants au masculin et au féminin-neutre: *i-*, *i-ri-*, d'une part, *o-* ou absence de préfixe, d'autre part.

Le Piro possède également la double série: *hi-*, *re-*, qui correspondent exactement à *i-*, *i-ri-* du Kampa, pour le masculin, *to-*, *te-*, *tu-* pour le féminin.

En Ipurina, nous croyons que la double série doit exister également, bien que POLAK ne l'indique pas d'une façon nette. Le fait nous paraît ressortir des documents qu'il a recueillis et de ceux qui ont été publiés ultérieurement.

Par exemple, POLAK indique nettement l'existence de plusieurs préfixes personnels en nous donnant:

pour «il va» les trois formes:

$$\left. \begin{array}{l} wa-sá \\ i-sá \\ u-sá \end{array} \right\} sá = \text{aller}$$

pour «il dit» et «il aime», les deux formes:

$$\left. \begin{array}{l} i-čá \\ u-čá \end{array} \right\} čá = \text{dire} \qquad \left. \begin{array}{l} i-túrúta \\ u-túrúta \end{array} \right\} túrúta = \text{aimer}$$

Or, dans les listes de noms et de verbes à la troisième personne, que nous avons formées, ces trois préfixes se retrouvent avec une grande netteté:

1° *eo-*, *eua-*, *oá-*, *wa-*; 2° *e-*, *i-*; 3° *u-*.

Les observateurs, non prévenus de la particularité, ont confondu ces trois préfixes. Pourtant, on peut remarquer que, pour les noms des parties du corps des animaux, KOCH-GRÜNBERG a toujours noté le préfixe *o-* et que, lorsqu'il s'agit de parties du corps de la femme ou d'objets lui appartenant, c'est le même préfixe *o-*, *u-*, qui intervient (*o-(t)séneke*, vulve, *ó-tene*, son sein, *ó-maŋga*, chemise de la femme). De même, dans les phrases où le sujet est nettement neutre (graisse, fruit, aiguille), le verbe présente le même préfixe *u-*. Au contraire, lorsqu'il s'agit de parties du corps de l'homme ou d'objets appartenant à l'homme, c'est le préfixe *i-*, *e-*, qui est employé (*i-pitsi* pénis, *é-tseke* scrotum, *i-káipĩ* sperme, *e-kánola*, chemise de l'homme).

Tout ceci nous conduit à supposer qu'en Ipurina, comme en Kampa et en Piro, il doit y avoir une double série de préfixes pronominaux ou possessifs à la troisième personne: *i-*, *e-*, pour le masculin, *o-*, *u-*, pour le féminin-neutre.

Quant au préfixe *eo-*, *eua-*, *oá-*, *wa-*, qui n'est autre que le pronom personnel de la troisième personne *úwa*, commun aux deux genres, il serait indifférent et pourrait être employé dans tous les cas.

Il est très vraisemblable que ce pronom *úwa* est la troisième personne du verbe *awa* être, exister, demeurer, et qu'il signifie «il est, elle est». Nous verrons plus loin que cet auxiliaire sert à former des verbes duratifs en Ipurina et en Piro (cf. p. 862).

A la troisième personne du pluriel, il est probable que la même distinction doit exister, mais nos documents sont insuffisants pour l'établir; nous

retrouvons cependant les correspondants des trois séries de préfixes du singulier, les préfixes *oa-*, *inua-*, *enoa-*, *oera-*, qui ne sont autres que les pronoms personnels correspondants, le préfixe *i-* (qui n'est attesté que dans la série personnelle), le préfixe *o-*, *u-*, (qui n'est attesté que dans la série possessive).

Une nouvelle enquête sur place permettrait seule de savoir si la confusion manifeste qui existe dans nos documents entre les trois séries de préfixes, dont nous avons essayé de préciser le sens, est uniquement due à une confusion des voyageurs ou missionnaires, ou si les Ipurina eux-mêmes les emploient indifféremment l'une pour l'autre. Quoi qu'il en soit, il nous paraît certain que, primitivement au moins, la distinction générique a du être indiquée en Ipurina de la même façon qu'en Piro et en Kampa.

Pronom complément.

Le pronom complément se place en suffixe en Kampa :

1 ^{ère} personne <i>-na</i>	3 ^{ème} personne (masculin) <i>-ri</i>
2 ^{ème} personne <i>-m-pi</i>	(féminin) <i>-ro</i>
	(neutre) <i>-ro</i>

Exemples :

tu m'aimes *pi-ninte-na*, mon offenseur *i-kisantakie-na*
 je t'aime *no-ninte-m-pi*, ton offenseur *i-kisantakie-m-pi*
 je l'aime (masculin) *no-ninti-ri*, son offenseur *i-kisantakie-ri*
 je l'aime (féminin-neutre) *no-ninti-ro*
 mon ennemi *kitzabintzata-na-ri* (ennemi : *kitzabintzata-ri*)
 ton ennemi *kitzabintzate-m-pi-ri*
 son ennemi (de l'homme) *kitzabintzate-ri-ri*
 son ennemi (de la femme) *kitzabintzate-ro-ri*

Il en est exactement de même en Piro, où la liste des pronoms compléments est la suivante :

1 ^{ère} personne <i>-nu</i> , <i>-no</i>	3 ^{ème} personne (masculin) <i>-i</i>
2 ^{ème} personne <i>-xi</i> , <i>-i</i> , <i>-e</i>	3 ^{ème} personne (neutre) <i>-ru</i>

Exemples :

aide-moi! <i>pi-pcaxia-nu</i>	Dieu t'aidera <i>Dios i-pčaka-ni-e</i>
ne me trompe pas! <i>čako pi-yukiviče-nu</i>	Dieu t'aimera <i>Dios ri-ma-ni-xi</i>
tu me trompes <i>pi-yukiviče-nu</i>	je te donnerai <i>ne-neka-ni-xi</i>
tu me détestes <i>p-xixekanete-nu</i>	je t'aviserai <i>ne-m-kaxe-i</i>
prévien-moi! <i>pue-n-kaxe-nu</i>	ne t'ai-je pas avisé? <i>ačinci-ni-xi</i>
donne-moi! <i>pe-nexie-nu</i>	je vous aiderai <i>ni-pčaka-pe-i</i>
que me donnes-tu? <i>klineri pe-nika-nu</i>	Dieu vous punira <i>Dios hi-iatane-ni-xi</i>
Dieu nous aime <i>Dios ri-mata-no</i>	je lui ai donné <i>ne-neka-tka-i</i>
Dieu te pardonnera <i>Dios re-mečinuata-ni-e</i>	emporte-le (neutre)! <i>p-anikasate-ru</i>
ou <i>re-mečinuata-ni-xi</i>	tire-le (neutre)! <i>pi-yučkute-ru</i>

En Ipurina, ce sont également les mêmes suffixes; toutefois, cette langue semble ne pas avoir deux formes distinctes à la troisième personne suivant le genre :

1^{ère} personne *-nu*, *-no*; 2^{ème} personne *-i*; 3^{ème} personne *-ri*.

Exemple :

il m'aime *üwa u-tarárata-nu*
 il me mordra *wa-ankatsata-pama-nú*
 tu m'emprunes *pi-putetütitini-nu*
 tu me donnes (des bananes) *pi-ta-sika-no*
 (*tsipali*)
 il m'emprunte *i-putetütitini-nu*
 tu m'appelles *pi-mápipe-nú*
 je te bats *ni-ng-arita-i*
 je te donne *ni-sika-i*
 je t'aime *nu-tarata-i*
 il t'a piqué *i-yuruta-i*

je t'emprunte *ni-putetütitini-i*
 je t'appelle *ni-mápipi-i*
 je t'envoie *ni-yúkanata-i* ou *ni-yúkanakata-i*
 je ne t'avalais pas entendu *ni-ma-kéamakuta-kani-i*
 quel est ton nom? *kéri-wanga-i pita*
 je lui emprunte (masculin) *ni-putetütitini-i*
 apporte-le (neutre)! *pi-múna-ri*
 chasse-le (neutre)! *pu-suka-pá-ri*
 vous le reverrez (bientôt) (neutre) (*kamuni*)
p-éta-ri

Article déterminatif.

Le Piro et son co-dialecte le Kuniba emploient un préfixe qui joue le rôle d'article déterminatif. La forme habituelle *hui-*, *hue-*, *wó-*, *we-*, *w-* devient assez souvent en Kuniba *u-* :

	PIRO	KUNIBA		PIRO	KUNIBA
main	<i>hue-mio</i>	<i>wó-miu</i>	jambe	<i>hui-ksexia</i>	<i>u-ksóye</i>
nez	<i>hué-rxere</i>	<i>u-yeri</i>	peau	<i>ue-mta</i>	<i>wa-muta</i>
dent	<i>hue-ixi</i>	<i>w-iht</i>	ventre	<i>hue-sati</i>	<i>u-sató</i>
oreille	<i>hue-xepi</i>	<i>u-yepi</i>	front	<i>hue-xerota</i>	<i>u-yiruta</i>
cou	<i>hue-nuxi</i>	<i>wó-nuye</i>	bras	<i>hue-kano</i>	<i>u-kana</i>
bouche	<i>hue-nama</i>	<i>we-nama</i>			

POLAK a noté le même fait en Ipurina (*op. cit.*, p. 7). L'article déterminatif dans cette langue est le préfixe de la troisième personne *i-*. Ainsi, quand on demande à un indien comment se dit «branche», il répond toujours *i-katú* (et non *katú*), ce qui signifie «sa branche».

Le vocabulaire recueilli par KOCH-GRÜNBERG nous apporte une excellente preuve qu'il s'agit bien là d'un article déterminatif; le voyageur allemand, ayant demandé aux indiens les noms des parties du corps des animaux, a obtenu d'eux le mot au sens absolu toujours affecté du préfixe *i-*, tandis que ces mêmes mots pris au sens possessif ont le préfixe *o-* :

l'aile <i>i-mínkita</i>	son aile <i>o-mínkita</i>
la patte de l'oiseau <i>e-tavíke</i>	sa patte <i>o-tavíke</i>
la langue du chien <i>é-neñe</i>	sa langue <i>ó-nine</i>
la queue du chien <i>i-špi</i>	sa queue <i>o-špi</i>
la queue du perroquet <i>i-šíta</i>	sa queue <i>o-šíta</i>
la patte du chien <i>i-piu</i>	sa patte <i>o-plu</i>

Le préfixe masculin de la troisième personne *i-*, *e-* a donc perdu ici son sens possessif primitif, puisque pour exprimer la possession il est fait appel au préfixe *o-*.

L'article déterminatif *hue-* du Piro n'est pas autre chose, lui aussi, que le préfixe de la troisième personne *hi-*. Il est évident, en effet, que *hue-* correspond à *hi-*, de même que *pue-* à la deuxième personne correspond à *pi-*. La seule différence, c'est que *hue-*, sans doute du fait de sa généralisation comme article déterminatif, a disparu comme préfixe possessif. En Ipurina, au contraire, *i-* est resté en usage dans les deux cas.

En Kampa, le Père TOUCHAUX (*op. cit.*, p. 135) indique que le préfixe possessif est maintenu, même lorsque le mot est employé au sens absolu, et que, dans ce cas, il ne joue pas d'autre rôle que celui d'un article; comme, ici aussi, c'est le préfixe de la troisième personne qui est employé, il est très difficile de vérifier le fait. Toutefois, voici un texte, où il semble bien que le préfixe *i-* soit successivement employé comme article déterminatif et comme possessif:

Espiritu Santo a-ke-ro atzangane-ke Santa Maria i-raaxa kaçini ameda, oka-ki
 Esprit saint prit cœur-dans Sainte Marie le-sang très glorieux, ce-avec
i-raaxa i-beçi-ke-ro i-nato naçi-gei pingo-çari J.-C., i-beçka-ke-ro atikero apaniro
 le-sang il-fit son-corps (de)-nôtre seigneur J.-C., il-crêa finalement? seulement
i-sere, oka i-sere oka i-nato i-vabita-ke-ro i-tomi-ki Tios paba-tza, ariro i-maçenga
 l'âme, cette l'âme ce le-corps il-unit son-fils-dans (de)-Dieu père, ainsi il-homme-
benta-ke i-tomi Tios paba u-tzumonte-ki açi Santa Maria virgen-tza, ir-anta-
 se-fit son-fils (de)-Dieu père le-ventre-dans son-(d'elle) Sainte Marie vierge, son-
be-re i-ri-grasia-ki Espiritu Santo.
 œuvre sa-grâce-par (d')-Esprit saint.

Si, dans la première phrase, *i-*, dans *i-raaxa*, avait le sens possessif, il aurait dû être remplacé par *o-* (préfixe féminin ou neutre), puisqu'il s'agit du sang de la vierge ou du sang du cœur de la vierge.

La phrase suivante montre en outre qu'en Kampa, au féminin, l'article déterminatif est *u-*, autrement dit le préfixe féminin de la troisième personne:

ato p-ixiti oka u-bingaça-ro iuxanita-ke i-tomi Tios
 ne-pas pense cette madame accoucha son-fils (de)-Dieu

En Kampa, cet article déterminatif est parfois préfixé à l'adjectif et non au substantif, auquel il est joint:

i-kebeni amaçenga u-kebeni çinane
 grand homme grande femme

Pronom déterminatif.

En Piro, le pronom déterminatif est obtenu par suffixation de *-ku* au pronom personnel:

huale lui *huale-ku* lui-même *hiça* vous *hiça-ku* vous-mêmes
piça toi *piça-ku* toi-même *ita* moi *ita-ku* moi-même

Le suffixe *-ka* joue le même rôle en Ipurina:

ywa lui (him) *ywu-ka* lui-même (himself)

Ceci nous explique sans doute la double forme que POLAK (*op. cit.*, p. 5) donne pour le pronom personnel de la première personne:

nü-ta et *nü-ka*

Cette dernière remarque s'applique au Kampa, où nous avons:

la forme *na-ro-ka* à côté de *na-ro* je (nom. et acc.)
 » » *abi-ro-ka* » » » *abi-ro* tu (nom. et acc.)
 » » *iri-ro-ka-n-gue* » » » *iri-ra-n-gue* lui (acc.)
 » » *iro-ro-ka-n-gue* » » » *iro-ra-n-gue* elle (acc.)

En Kampa, ce suffixe *-ka* ayant sans doute perdu peu à peu son sens déterminatif, on a eu recours à un suffixe nouveau *-zatero* pour le remplacer :

na-zatero moi-même
abi-zatero toi-même
iri-zatero lui-même
iro-zatero elle-même ou lui(neutre)-même

Adjectifs.

La plupart des adjectifs kampa se terminent en *-ri*, *-ro* :

<i>kombata-ri</i>	} difficile	<i>karamača-ri</i>	nu	<i>mačirja-ri</i>	vert
<i>kommita-ri</i>		<i>karaina-ri</i>	chauve	<i>pučiti-ri</i>	rouge
<i>akalza-ri</i>	mince	<i>irikakea-ri</i>	} neuf	<i>kisaa-ri</i>	bleu
<i>akanixe-ri</i>	} petit	<i>irirakea-ri</i>		<i>kepea-ri</i>	amer
<i>akatixe-ri</i>		<i>iruake-ro</i>	frais	<i>kimuta-ri</i>	grand
<i>mašeza-ri</i>	} avare	<i>kača-ri</i>	salé	<i>čitene-ri</i>	obscur
<i>mašita-ri</i>		<i>kanani-ri</i>	} vivant	<i>manixi-ro</i>	} stérile(?)
<i>antašpa-ri</i>	} vieux	<i>kanani-ro</i>		<i>masuxi-ro</i>	
<i>antespa-ri</i>		<i>mabita-ri</i>	aveugle	<i>naxati-ro</i>	chose crue
<i>kapatza-ri</i>	trouble	<i>maxere-ri</i>	doux	<i>tzaye-ro</i>	propre

Il est probable que cette particule, qui ne fait pas partie du radical, puisqu'elle tombe dans les dérivés (*kapatza-ri* trouble, *kapatza-ta* troubler), est un indice de genre, semblable à celui que nous avons déjà signalé et dont voici encore un exemple typique :

pingaša-ri maître, *u-bingatza-ro*, *u-bingača-ro* maîtresse

Le suffixe *-ri*, *-re*, *-li*, *-lu*, *-ru*, *-ro*, paraît jouer exactement le même rôle en Piro :

<i>kapsa-li</i>	} aigre	<i>eme-re</i>	chaud	<i>saxi-ri</i>	noir
<i>kaču-ri</i>		<i>klata-li</i>	blanc	<i>saperitza-li</i>	tordu
<i>kixele-ri</i>	beau	<i>xáya-li</i>	lisse	<i>puse-ri</i>	sâle
<i>kixele-ro</i>	bon	<i>seru-lu</i>	rouge	<i>yubiku-li</i>	terrible
<i>pualu-li</i>	jaune	<i>zeru-lu</i>	mûr	<i>kamči-ru</i>	enceinte
<i>kataxi-ri</i>	brillant	<i>putek-li</i>	droit	<i>yaiča-li</i>	maigre

Comme en Kampa, ce suffixe ne fait pas partie du radical et tombe souvent dans les dérivés :

<i>putek-li</i>	droit	<i>puteka-teri</i>	dresser
<i>xáya-li</i>	lisse	<i>pu-xuya-teri</i>	polir

Il semble bien qu'en Ipurina, le suffixe *-ri*, *-ru* soit également un suffixe de genre, à en juger par les quelques exemples suivants :

je suis malade *amtyana-ri* *núta* } *amlanata* malade
il est malade *wa-amlana-ri*
vous n'êtes pas enceinte *kúne pita kanimišita-ru*

Superlatifs.

Le Kampa et le Piro forment les superlatifs par adjonction de *-kačini*, *-čini*, *-ni*, *-tzanori*, pour la première de ces langues, de *-putenani* pour la seconde :

K A M P A

nombreux <i>tugenga</i>	très nombreux <i>tugenga-kaṭini</i>
bon <i>kametza</i>	très bon <i>kametza-tzanori</i>
froid <i>kačingari</i>	très froid { <i>kačingari-ni</i> <i>kačingari-čini</i>

P I R O

beaucoup <i>hičolero</i>	très-beaucoup <i>hičolero-putenani</i>
ivre <i>rimeta</i>	très ivre <i>rimeta-putenani</i>
laid <i>ektete</i>	très laid <i>ektete-putenani</i>
mal <i>ykixeleri</i>	très mal <i>ykixeleri-putenani</i>

L'ipurina se sert pour former ses superlatifs de l'adverbe « beaucoup » *itúkanani* :

tu es très bon *itúkanani hareka-l*.

Suffixe nominal *-či, -ti*.

Dans certains dialectes ipurina (dialecte des *Singānānērt*, recueilli par STEERE, dialecte de Cachoeira, recueilli par KOCH-GRÜNBERG), le préfixe possessif habituel disparaît et semble remplacé régulièrement par le suffixe *-ti, -či, -n-ti, -n-či*, dans la désignation des parties du corps :

<i>ne-sóna</i> bouche	<i>sona-ti, sona-či</i>	<i>ne-téne</i> sein	<i>tine-či, tine-ti</i>
<i>nī-pōtd</i> lèvres	<i>potō-n-čf</i> bouche	<i>n-apé</i> os	<i>api-n-či</i>
<i>ni-kiritā</i> nez	<i>kirita-či</i>	<i>ni-kiti</i> pied	<i>kiti-n-či</i>
<i>ne-tórota</i> poitrine	<i>tōrōtā-n-čf</i>	<i>ne-kiwi</i> tête	<i>kiwi-n-ti, kiwi-n-či</i>

Si le procédé est général dans ces deux dialectes ipurina, il n'est cependant pas inconnu dans les autres dialectes.

C'est ainsi que nous avons, dans le dialecte étudié par POLAK, les deux formes :

súku, suku-či organe génital ?

De même à *ó-maṅga*, chemise de femme, à *i-pitsi, ní-pitsi*, pénis, à *nī-siripi* flèche à poisson, en dialecte de l'Ituxi, correspondent respectivement :

maṅgā-n-tšj dans le même dialecte

plči-n-či dans le dialecte étudié par POLAK

siripī-n-či dans le deuxième dialecte noté par STEERE

Le fait frappant n'en reste pas moins l'alternance régulière et systématique entre le préfixe possessif et le suffixe *-či, -ti*, quand l'on passe des dialectes des *Singānānērt* et de Cachoeira, aux autres dialectes ipurina.

Un second fait, non moins remarquable, est l'équivalence *či = ti*, non seulement d'un dialecte ipurina à un autre dialecte, mais même à l'intérieur d'un même dialecte :

<i>méku-ti, mēkū-čf</i> rame	<i>atúka-ti, atúka-či</i> soleil
<i>sona-ti, sonā-či</i> bouche	<i>kiri-ti, kīri-n-čf</i> nez
<i>tine-ti, tine-či</i> sein	<i>maṅga-n-té, maṅga-n-či</i>
<i>kiwi-n-ti, kiwi-n-či</i> tête	vêtement

Les textes ipurina que nous possédons ne donnant pas d'exemples d'emploi de mots en *-či, -ti*, il est impossible de deviner la signification exacte

de ce suffixe. Toutefois, l'alternance de ce suffixe avec le préfixe possessif, dans des mots de vocabulaires recueillis dans les mêmes conditions et par le même voyageur, conduit à penser qu'ils ont l'un et l'autre un sens analogue.

En Piro, ce suffixe ne paraît pas exister, du moins n'en avons-nous pas trouvé trace dans notre vocabulaire.

En Kampa, par contre, nous avons relevé dans nos vocabulaires d'assez nombreux doublets en *-či*, *-če*, *-n-či*, de mots qui ont été également notés sans ce suffixe :

<i>nu-čipa</i> mon compagnon	<i>čipa-či</i> jeune homme	<i>činde</i> , <i>čine</i> urine	<i>činde-či</i> , <i>čine-či</i>
<i>i-bango</i> , <i>o-bango</i> maison	<i>pango-či</i>	<i>tsera</i> bouche, <i>čera</i> lèvre	<i>tara-n-či</i>
<i>i-tonki</i> os	<i>tunki-či</i>	<i>i-šire</i> , <i>u-šere</i> son âme	<i>šire-či</i> âme
<i>komaro</i> rame	<i>kamaro-n-či</i>	<i>uane</i> champ	<i>huan-či</i>
<i>airo</i> belle-mère	<i>airo-n-či</i>	<i>u-ppavi</i> échelle	<i>pabi-či</i>
<i>tsinkiro</i> amadou	<i>činkiru-n-či</i>	<i>i-kini</i> ver	<i>keni-či</i>
<i>čengo</i> caleçon	<i>čengo-či</i>	<i>sorian</i> plaie	<i>sorian-či</i>
<i>amatzare</i> couronne	<i>amatzera-n-či</i> chapeau	<i>keto</i> épine	<i>kitu-če</i>
<i>kamagari</i> diable	<i>kamakari-n-či</i>	<i>i-bitó</i> canot	<i>pitu-či</i>
<i>maa</i> chemisette	<i>maa-či</i>		

De même qu'en Ipurina, l'équivalence dialectale : $\check{c} = t$ existe en Kampa¹ ; c'est pourquoi nous rangeons, à côté des exemples précédents :

tzumo-n-le ventre, avec son doublet *o-tzomi* sein

Le missionnaire, dont ADAM a publié la grammaire, n'a pas été sans remarquer l'existence de ce suffixe en Kampa, mais les explications variées qu'il en donne sont assez confuses.

Tout d'abord (*op. cit.*, p. 25), il note qu'en Kampa, lorsque les noms sont employés sans préfixe possessif (c'est-à-dire vraisemblablement sans sens possessif), ils reçoivent le suffixe *či*, *-n-či* ; mais, l'exemple donné à l'appui de cette assertion :

nu-čipa ma compagnie, ou mon compagnon
čipa-ta-n-či compagnie

est loin d'être probant.

En effet, la formation de *čipata-n-či* est différente et ressortit du procédé par lequel le Kampa fait avec les radicaux verbaux des substantifs abstraits, procédé que nous indiquons le même missionnaire dans une autre partie de sa grammaire (*op. cit.*, p. 21) :

ninte aimer *ninta-n-či* amour
čipate accompagner *čipata-n-či* compagnie

¹ En voici quelques exemples :

aiguille <i>tappe</i> et <i>ki-čapi</i>	cou <i>no-tana</i> (poitrine), et <i>i-čano</i> (cou)
fourmi <i>katitori</i> et <i>kačtori</i>	ventre <i>na-moti</i> et <i>mučá</i>
sel <i>tibi</i> et <i>čihui</i>	escargot <i>tangua</i> et <i>i-čagua</i>

La même équivalence existe entre les deux dialectes si étroitement apparentés du Piro : le Piro proprement dit et le Kuniba :

	Piro	Kuniba		Piro	Kuniba
écureuil	<i>yupičiri</i>	<i>yupetiri</i>	diable	<i>samenči</i>	<i>samenti</i>
pécari	<i>meriči</i>	<i>mōriti</i>	maison	<i>panči</i>	<i>panti</i>
feu	<i>čiči</i>	<i>titi</i>	intestins	<i>re-čkapi</i>	<i>u-tikapi</i>

Or, tous les mots en *-či*, *-če* ou *-te* que nous avons rassemblés plus haut, sont aussi concrets que les mots dont ils dérivent.

D'autre part, si l'allégation du missionnaire était juste, tous les mots ne portant pas ce suffixe devraient avoir un préfixe possessif, or la plupart en sont dépourvus.

Le même missionnaire, auquel l'équivalence *-či*, *-če* = *-ti*, *-te* a échappé, fournit, à propos du suffixe *-te*, deux autres explications.

Tout d'abord (*op. cit.*, p. 43), il le considère comme une simple *particula de ornato*, qui n'ajoute rien au mot qui la porte. Cette explication est peu vraisemblable.

Ailleurs (*op. cit.*, pp. 19, 46—47), il indique que ce suffixe peut *occasionnellement* être ajouté au mot possédé, déjà précédé du préfixe possessif de la *troisième personne*, lorsque le mot possédé est suivi du mot possesseur; autrement dit, le Kampa peut dire:

o-tomi činane le fils de la femme (litt.: son-fils femme)

ir-isinto Petro la fille de Pierre (litt.: sa-fille Pierre)

ou bien:

ir-ešpara-te kapitano l'épée du capitaine

i-bango-te Xuan la maison de Jean

Cette explication a besoin d'être élargie, car, ainsi que nous allons le voir, le suffixe *-te* n'est pas seulement adjoint à des mots dont le préfixe possessif est à la troisième personne.

Nous avons en effet relevé, soit dans les exemples grammaticaux, soit dans les textes religieux réunis par le missionnaire, un certain nombre d'exemples d'emploi de ce suffixe, dont voici la liste:

pi-xoča-te;

tes-péchés;

pi-grasia-te-ki;

ta-grâce-avec;

nu-Tios-te;

mon-Dieu;

pi-n-pe-na pi-hoširo-te;

donne-moi ton-couteau;

čuka nu-navaša-te

prends mon-canif;

i-barenti-te Xuan;

sa-banane (de)-Jean; } les bananes sont de Jean

parenti ir-uane-te Xuan;

banane son-champ (de)-Jean; } les bananes sont du champ de Jean

parenti ir-uane-te-patza Xuan;

bananes ses-champs (de)-Jean; } les bananes sont des champs de Jean

ir-ešpara-te-paye kapitan-patza;

leurs-épées (des)-capitaines; } les épées sont des capitaines

oka išpara-te-patza irači-gei kapitano;

ces épées siennes (du)-capitaine; } ces épées sont du capitaine

sanginanti-te Patri-patza;

leur-livre (des)-Pères;

i-mučačo-te Patri izizatero paria-na-ka kipači-ki.

son-garçon (du)-Père lui-même tomba terre-à.

De ces exemples, il résulte que le suffixe *-te* ne se rencontre que dans des mots pris dans le sens possessif, et qu'il peut être associé aux préfixes possessifs des trois personnes.

Ce serait en quelque sorte un suffixe de *renforcement* de l'idée possessive, applicable à toutes les personnes.

Dès lors, on peut admettre que, dans certains dialectes, ce suffixe de renforcement ait été employé occasionnellement à la place du préfixe possessif, et que dans d'autres dialectes, notamment dans certains dialectes ipurina¹, il soit arrivé à le supplanter dans certains cas (noms des parties du corps par exemple).

Nous ne nous dissimulons pas la part d'hypothèse que comporte cet essai d'explication. Seules de nouvelles enquêtes sur place pourront en établir le bien-fondé ou nous fournir une interprétation certaine de cette particularité curieuse de deux langues du groupe que nous étudions, le Kampa et l'Ipurina.

Négation.

Le Kampa indique la négation par préfixation de *ma-*:

<i>xime</i> mari	<i>ma-xime-ro</i> veuve
<i>a-yempita</i> ouïe	<i>a-ma-yempite</i> sourd

On retrouve le même préfixe en Piro:

<i>tére</i> vieillard	<i>m-tére</i> enfant
<i>hui-xali</i> œil,	<i>m-p-xale-ti</i> s'aveugler
<i>xaneri</i> mari	<i>ma-xeneri-to</i> célibataire ?
<i>mkatse-ri</i> vêtement	<i>ma-mkate</i> nu

en Kanamare:

<i>tenuty</i> haut	<i>ma-tenuty</i> petit
--------------------	------------------------

et en Ipurina:

<i>aantakath</i> mortel	<i>m-aantakath</i> immortel
<i>akiritiniri</i> appeler	<i>m-akiritiniri</i> ne pas appeler

Toutefois, ces trois langues emploient, pour indiquer la négation, d'autres procédés qui sont spéciaux à chacune d'elles.

En Kampa, ce sont les préfixes *te-*, *kaari-*, *ato-*:

<i>kameča</i> bon	<i>te-kameča</i> mauvais
<i>kame</i> mourir	<i>kaari-kamane</i> immortel
<i>ira</i> pleurer	<i>ato-p-ira-či</i> ne pleure pas !

En Piro, ce sont les préfixes *i-*, *ig-*, *ik-* (de *ikie*, non), très usuels, et *čako-*, qui a un sens prohibitif analogue à celui du préfixe *ato-* du Kampa:

¹ Dans le dialecte arawak le plus méridional que nous connaissons, le Guaná, le suffixe *-ti* apparaît dans les mêmes conditions: SCHMIDT (Max), *Guaná (Zeitschrift für Ethnologie, t. XXXV, 1903, p. 324—336, 560—604)*. Dans un autre groupe de langues boliviennes, dont la parenté avec l'Arawak n'a pas encore pu être établie, mais qui a au moins subi une forte influence arawak, le groupe Čapakura, tous les noms désignant les parties du corps présentent le suffixe *-či*: CRÉQUI-MONTFORT (G. de) et RIVET (P.), *Linguistique bolivienne. La famille linguistique Čapakura (Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série, t. X, 1913, p. 119—171)*.

p-kamereta-ri faire
kixeleri beau
pue-materi savoir

ne-mkâteri je peux
pue-mkateli tu peux
palekle vouloir
ri-mete-ri s'énivrer
pi-yukivici-li tromper
pabyu-xeri mâcher
pui-xerika-tseua retomber

(cîe) *ig-kamereta-ndi* ne-fais-pas (celà) !
i-kix eleri mauvais
i-pue-materi ne pas savoir
ig-hi-matteli vous ne savez pas
i-ne-mkâteri je ne peux pas
i-pue-mkateli tu ne peux pas
i-palekle ne pas vouloir
çako-pue-meta-pa ne t'énivre pas !
çako-pi-yukivici-nu ne me trompe pas !
çako-pabyu-xeri ne pas mâcher
çako-pue-xirika-pa ne tombe pas !

En Ipurina, c'est le préfixe *kun-*, *kune-* (*kune* = non), associé ou non aux suffixes *-ikari*, *-yukari* (qui rappellent le préfixe *kaari-* du Kampa):

il n'y a plus *kun'-awakikâ-ikari*
 il n'a pas pris de poisson *kune šimakû i-*
peruka-yûkari

je ne te donnerai pas *kûne ni-sikâ-i*
 il n'est pas effrayé *kun'-i-pîngari-ni*

Interrogation.

Le Kampa marque le plus souvent l'interrogation par l'intonation; parfois cependant, il l'indique par la suffixation de *-ria* on de *-nta-ri* au verbe:

pi-kiçani? tu te fâches ?
pi-kanda-ke-ri-ria? lui as-tu dit ?
pi-n-gemiçante-ro-ria? l'as-tu entendu ?
ogita pi-xata-nta-ri? pourquoi t'en vas-tu ?

ogita p-ua-nta-ro-ri? pourquoi le manges-tu ?
ogita te pi-nita-nta-na-ri? pourquoi ne m'aimes-tu pas ?

En Piro, il semble que le dernier de ces suffixes existe seul:

ypiçâ-nata? que fais-tu ?
kle-pue-xa-nata? que cherches-tu ?
cha pan-nata? veux-tu de celâ ?
i-patehua-ta? n'as-tu pas honte ?

inuakli yapa-m-ta? } par où est-il passé ?
inuaci t-ia-pa-m-ta? }
iriçpuku-ta? comment fait-il ?
inuakini ha-ua-m-ta? où dormons-nous ?

L'Ipurina, au lieu de placer en suffixe la particule *ata* qui marque l'interrogation, la place en tête de la phrase:

âta nûta-kâta pîsâ? veux-tu aller avec moi ?
âta pi-marûta ipurina sângire? sais-tu la
 langue ipurina ?

âta pîta maiçâ? que fais-tu ?
at' upusupénga? est-ce déjà fini ?

Prépositions.

Nous n'avons pas relevé dans les prépositions de concordances entre les trois idiomes que nous étudions ici, en dehors du fait qu'ils emploient tous trois le procédé de la suffixation.

Nous nous contenterons donc de donner un seul exemple.

Le Kampa possède un suffixe *-ki* qui lui sert pour exprimer „avec (accomp. et instrum.), à, de, dans“:

ne va pas au champ! *ato p-xate huançi-ki*
 je viens de l'église *ikresa-ki nu-m-puki*
 tu es dans la maison *pi-timi pangoçi-ki*

il l'a battu avec le bâton *i-uake-ri inçato-ki*
 avec mon mari *no-xime-ki*
 avec ma femme *nu-xina-ki*

Pour exprimer l'idée d'accompagnement et l'instrumental, le Piro emploie le suffixe *-ima* et l'Ipurina le suffixe *-kata* ou *-katikara*:

PIRO

dis avec moi! *ita-ima p-čina-ndi*
il est allé avec Pierre *Pedro-ima ya-tka*

se couvrir avec la couverture *mkatseri-ima*
saprixixieri

IPURINA

avec qui? *kéri-kata*
je reste avec toi *pitá-katikara n-áwa*

avec son aiguillon *é-kuke-kata*

Pour les autres prépositions que le Kampa exprime avec *-ki*, le Piro et l'Ipurina emploient des suffixes spéciaux, dont la nomenclature serait inutile ici.

Phrases nominales.

En Ipurina, le préfixe *ka-* sert à former des phrases nominales dont nous avons pu réunir de nombreux exemples:

<i>sítu</i> femme	{ <i>ka-situ-ri nu</i> j'ai une femme (je suis marié) <i>kúne núta ki-situ-ri</i> je n'ai pas de femme
<i>níyanama</i> irriter	<i>ka-níyanama nuta</i> je suis irrité <i>ka-níyanama-či</i> il est irrité
<i>kuúré</i> creux	<i>ka-kuúré</i> il (le plat) est creux
<i>ángúba</i> cœur	<i>ka ángú-tú</i> il a un cœur
<i>ipud</i> lac	<i>kúne ka-pud</i> il n'y a pas de lac
<i>sutí</i> source	<i>ka-sutí-ri</i> il (le lac) a une source
<i>iwánga</i> nom	<i>kúne k-úwánga-ru</i> elle n'a pas de nom
<i>íšni</i> viande	<i>kúne ka-šini-yúka-ri</i> il n'a pas de viande
<i>tsúmú</i> trou	<i>kúne ka-tsúmú-ru</i> elle (l'aiguille) n'a pas de trou
<i>níru</i> mère	<i>kúne ki-níru-ika nú</i> je n'ai pas de mère
<i>i-pití</i> plume	<i>kúne ka-pit' úkúwú pitá</i> ta tête n'a pas de cheveux
<i>intani-ru</i> épouse	<i>k-intani-ru</i> j'ai une épouse (traduit par POLAK: homme marié) <i>k-intani-ru-pénga-nu</i> j'ai eu une épouse (traduit par POLAK: je suis un homme marié)
<i>intani-ri</i> époux	<i>k-intani-ri</i> j'ai un époux (traduit par POLAK: femme mariée) <i>k-intani-ri-pénga-nu</i> j'ai eu un époux (traduit par POLAK: je suis une femme mariée)
<i>i-tánta</i> écaille	<i>kúne ka-tánta-ri</i> il (le poisson) n'a pas d'écailles
<i>hánwáru</i> fleur	<i>kune ka-hánwáru</i> elle (la plante) n'a pas de fleurs
<i>anwáru</i> fleur	<i>ka-anwáru</i> il fleurit
<i>i-kurú</i> aiguillon	<i>kúne ka-kurú</i> elle (la mouche) n'a pas d'aiguillon
<i>tarúnga</i> déchirer	<i>ni-púriki ka-tarúnga-ri kekuči</i> mon dos a déchiré le hamac
<i>éta</i> engendrer	<i>ka-éta-nu</i> il m'a engendré <i>ka-éta-i</i> il t'a engendré
<i>náčina</i> avoir faim	<i>ka-náčina nuta</i> j'ai faim
<i>turú</i> être boîteux	<i>kúne ka-turú núta</i> je ne suis pas boîteux

Il est bien probable que le préfixe *ka-* joue le même rôle en Kampa, où, d'après nos informateurs, il sert à former des participes passés, des noms verbaux, des verbes et des adjectifs:

<i>pinge</i> haïr	<i>ka-binga-yeri</i> haïr	<i>amatabite-ri</i> tromper	<i>k-amatabite-ri</i> trompeur
<i>tzarote</i> punir	<i>ka-tzaruta-yeri</i> puni	<i>ametza-ri</i> gloire	<i>k-ametza</i> bon, beau

Il en est sans doute de même en Piro, à en juger par les exemples suivants:

<i>čuxe-teri</i> voler	<i>ka-čunxe-ri</i> voleur
<i>pa-yalukle-uatéhua</i> mentir	<i>ka-yalukle-ri</i> mensonge
<i>sepu-teri</i> emplir	<i>ka-tsepu-tka-li</i> elle est pleine
<i>p-iona-teri</i> peindre	<i>ka-yuna-li</i> peint

Verbe.

Verbe substantif.

Le Kampa a un véritable verbe substantif, dérivé, suivant Adam (*op. cit.*, p. 9), du thème verbal *a-ni-e*, vivre :

<i>kametza pi-ni</i> tu es bon	<i>ni-na-beta</i> j'étais
<i>i-ni</i> il est	<i>o-na-beta</i> elle était
<i>u-ne</i> elle est	<i>u-na-kemba</i> elle sera
<i>i-na-gei-te</i> ils sont	

Nous retrouvons en Piro un suffixe *-ni*, qui paraît avoir le sens d'un auxiliaire dans les phrases suivantes :

il, celui-là <i>huale</i>	<i>huale-ki-ni</i> c'est lui
	<i>huale-ni</i> c'est lui
moi <i>i-ta</i>	<i>i-ta-ni</i> c'est à moi
faire <i>p-kamerete-ri</i>	<i>n-kamereta-ni</i> je fais (je suis faisant)

En Ipurina, nous trouvons, très fréquemment associé aux divers suffixes verbaux, dont nous chercherons plus loin à préciser le sens, le suffixe *-ni*. On peut supposer qu'il correspond au verbe substantif du Kampa et du Piro, encore que nos informateurs donnent le même sens aux formes verbales qui présentent ce suffixe et à celles qui en sont dépourvues; c'est ainsi que nous trouvons dans leurs vocabulaires les doublets suivants :

<i>yúti-ka-ru</i> } pousser avec la rame	<i>éenwan-ta</i> } aiguïser
<i>yáti-ki-ni-ru</i> }	<i>ináwana-ti-ni-rú</i> }
<i>kámata-ka-ri</i> } harponner	<i>akiri-ta</i> } appeler
<i>kámata-ki-ni-ri</i> }	<i>akiri-ti-ni-ri</i> }
<i>si-ka</i> } donner	<i>táru-ta</i> } aimer
<i>si-ki-ni-ri</i> }	<i>táru-ti-ni-ri</i> }
<i>úntakú-ka</i> } oublier	<i>yúru-ta-ri</i> } harponner
<i>úntaki-ki-ni-ru</i> }	<i>yúru-ti-ni-ri</i> }
<i>šini-ka</i> } se souvenir	<i>yúruwan-ta</i> } pêcher
<i>šini-ki-ni-ri</i> }	<i>yúruwana-ti-ni</i> }
<i>tsánu-ka</i> } s'étirer	<i>pá-ta</i> } couvrir
<i>tsanu-ki-ni</i> }	<i>pá-ti-ni-ri</i> }
<i>tsúpú-ta-ru</i> } blanchir	<i>aši-ta-ru</i> } cuire
<i>tsúpú-ti-ni-ri</i> }	<i>aši-ti-ni-ri</i> }
<i>máma-ta</i> } noircir	<i>aši-ti-ni-ru</i> }
<i>i-mama-ti-ni-ri</i> }	<i>uwakakabinani-ta-rí</i> } fumer
	<i>wúakakabinani-ti-ni-ri</i> }

Suffixes Verbaux.

1° Suffixes dérivatifs.

a) Suffixe *-te*, *-ta*, *-ti*.

En Kampa, *-te* postposé aux radicaux d'adjectifs ou de noms transforme ceux-ci en verbes dénominatifs :

<i>amačenga</i> homme	<i>amačenga-te</i> être homme
<i>kipečiri-ni</i> amer	<i>kipixiri-te</i> rendre amer
<i>kimuta-ri</i> grand	<i>kimuta-te</i> être ou faire grand

Le même suffixe existe en Piro (en composition avec d'autres suffixes sur le sens desquels nous insisterons plus loin):

<i>tenu</i> haut	<i>tenu-a-te-hua</i> être debout
<i>talen-ta</i> saut	<i>p-talem-te-hua</i> sauter
<i>sapiritza</i> tordu	<i>sapiritza-te-hua</i> tordre
<i>kačkleri</i> froid	<i>kačkleri-te-hua</i> refroidir
<i>čikale</i> chant	<i>p-čikale-ua-te-hua</i> chanter
<i>čibe-xia</i> fuseau	<i>čibe-te-hua</i> filer
<i>ururu</i> cire	<i>ururu-te-gua</i> cirer
<i>puexini-ta</i> pet	<i>puexini-te-hua</i> péter
<i>iáxa-li</i> signal	<i>yaxa-te-hua</i> signaler
<i>ptepla-te</i> siège	<i>ptepla-te-hua</i> s'asseoir
<i>katsupali</i> remède	<i>katsupala-te-ri</i> prendre des remèdes
<i>zaixuxi</i> tamis	<i>zaixuxi-te-ri</i> tamiser
<i>pirixieri</i> clôture	<i>pirixieri-te-ri</i> clôturer
<i>pubčiri</i> doux	<i>pubčiri-te-ri</i> adoucir
<i>saxiri</i> noir	<i>saxiri-te-ri</i> noircir
<i>xaya-li</i> lisse	<i>pu-xuya-te-ri</i> polir
<i>putek-li</i> droit	<i>puteka-te-ri</i> mettre droit
<i>xiuaka</i> nom	<i>p-xiuaka-te-ri</i> nommer

En Ipurina, le même rôle est rempli par le suffixe *-ta*, qui devient *-ti* lorsqu'il est associé à d'autres suffixes que nous étudierons plus loin¹:

<i>tsúpá</i> blanc	<i>tsúpá-ta-ru</i> } blanchir
	<i>tsúpá-ti-ni-ri</i> }
<i>pu-mamá</i> noir	<i>máma-ta</i> } noircir
	<i>i-mama-ti-ni-ri</i> }
<i>i-šípúan-re</i> chanson	<i>šípúan-ta</i> chanter
<i>t-tike</i> excrément	<i>vi-tiká-ta</i> déféquer
<i>sángire</i> langage	<i>sángire-ti-ni</i> parler
<i>mangáčĭ</i> , vêtement	<i>mángaci-ti-ni-wá</i> , vêtir

b) Suffixe *-ke*, *-xe*, *-xie*, *-ka*, *-ki*.

Le Kampa possède un autre suffixe pour la formation des verbes, le suffixe *-ke*, qu'il associe le plus souvent, comme il le fait d'ailleurs pour le suffixe *-te*, à un troisième suffixe le suffixe *-ri* (parfois *-ro*):

čire-ri collant, *čire-ki* se coller (à côté de la forme: *čire-te* se coller);
no-ninte j'aime, *no-ninta-ke* j'aime;
eštita-čĭ puant, *estati-ke* puer;
ibečĭ enfant, *ibečĭ-ke-ri* faire, arranger, créer;
aširi-e corriger, *aširi-ke-ri* corriger;
kienda flèche, *kienda-ke-ro* tuer à la flèche;
kive-ro laver, *kiva-ke-ro* laver.

¹ Voici quelques autres exemples typiques de ce changement de *-ta* en *-ti*:

appeler <i>akiri-ta</i>	<i>akiri-ti-ni-ri</i>	blanchir <i>tsúpá-ta-ru</i>	<i>tsúpá-ti-ni-ri</i>
aimer <i>tárú-ta</i>	<i>tárú-ti-ni-ri</i>	noircir <i>máma-ta</i>	<i>i-mama-ti-ni-ri</i>
harponner <i>yúru-ta-ri</i>	<i>yúru-ti-ni-ri</i>	fumer <i>uwakakabinani-ta-ri</i>	<i>úwakakabinani-ti-ni-ri</i>
pêcher <i>yáruwan-ta</i>	<i>yáruwana-ti-ni</i>	aiguïser <i>éénwan-ta</i>	<i>indwana-ti-ni-rú</i>
couvrir <i>pá-ta</i>	<i>pá-ti-ni-ri</i>		
cuire <i>aši-ka-ru</i>	<i>aši-ti-ni-ru</i> , <i>aši-ti-ni-ri</i>		

A ce suffixe verbal, correspond en Piro, le suffixe *-xe, -xie*, qui, comme en Kampa, est associé au suffixe *-ri* (parfois *-ru*) ou à un autre suffixe que nous étudierons plus loin, *-hua*:

avisar *puenka-xe-ri*
 bénir *bendika-xe-ri*
 chercher *pue-eče-xe-ri*
 se moquer *kaširi-xe-ri*
 ouvrir *pkuširi-xie-ri*
 percer *pyomu-xie-ri*
 rejeter *pue-kunu-xie-ri*
 se couvrir *sapiri-xie-ri*
 arranger *puexaletat-xe-ru*

guérir *pue-tskala-xe-ua, pue-
tskala-xe-ri*
 s'incliner *pue-tmule-xe-hua*
 allumer *puxuči-xe-ua*
 descendre *huesenat-xe-ua*
 batailler *pi-axutka-xie-hua*
 mourir *pue-pananat-xie-hua*
 plumer *puperi-xie-hua*
 se fendre *re-pukanat-xie-hua*

Ce suffixe se retrouve en Ipurina sous la forme *-ka*, qui devient *-ki*, exactement dans les conditions où le suffixe *-la* devient *-ti* en composition avec d'autres suffixes:

pousser (avec la rame) *yúti-ka-ru*
 harponner *kámata-ka-ri*
 donner *si-ka*
 oublier *úntaká-ka*
 se souvenir *šlmi-ka*
 s'étirer *tsánu-ka*
 je l'ai fait (le feu) *ni-yúši-ka-penga-ri*

yúti-ki-ni-ru
kámata-ki-ni-ri
si-ki-ni-ri
úntaki-ki-ni-ru
šlmi-ki-ni-ri
tsanu-ki-ni
yúši-ki-ni-ri faire un feu

II^e Suffixe de genre *-ri, -ro, -ru*.

Dans les listes d'exemples des suffixes dérivatifs, nous avons vu apparaître souvent un suffixe associé *-ri, -ru*, aussi bien en Kampa qu'en Piro ou en Ipurina. En voici une liste supplémentaire pour les deux premières de ces langues:

KAMPA

amane-ri demander
amehe-ri raser
kaxeme-ri appeler
amene-ri regarder
kabitzoe-ro exprimer
kuae-ro tuer
tinae-ro lever
kibi-ro laver
amenaro-te-ri surveiller
amatabi-te-ri tromper

utzate-te-ri porter dans son sein
abintza-te-ri enlever avec violence
kemitzan-te-ri accomplir
antaharan-te-ri abimer
umabe-te-ro souffrir
saiko-te-ro répandre
tzame-te-ro nettoyer
ampitza-te-ro tordre une corde
humungara-te-ro égaler
tzomu-te-ro lécher

PIRO

avorter *kanukatakale-ri*
 tromper *raialukle-ri*
 embrasser *palaxane-ri*
 calfeutrer *piyusiče-ru*
 fermer *piotpiexla-ru*
 charrier *pcnixen-te-ri*

adorer *pamele-te-ri*
 rôti *pxima-te-ri*
 viser *pue-mere-te-ri*
 tuer *pue-ila-te-ri*
 châtier *kastiga-te-ri*
 cuire *puenla-te-ri*

La transformation de ce suffixe en *-ro, -ru* fait penser au procédé de distinction de genre dont nous avons montré le large emploi dans ces dialectes. D'autre part, *-ri* rappelle le pronom complément de la troisième personne, qui, en Kampa et en Piro au moins, devient *-ro, -ru* pour le féminin-neutre.

Il est possible que primitivement le suffixe *-ri*, *-ro*, *-ru* n'ait pas été autre chose que ce pronom complément, et qu'ultérieurement il soit devenu une sorte de désinence de genre. En Kampa, au moins, il en est ainsi dans les deux phrases suivantes :

(Petro) *i-ninti-ri* (*kañiri*) (Pierre) aime (la yuca),

(Maria) *i-ninti-ro* (*kañiri*) (Maria) aime (la yuca).

i-ninti-ri, *i-ninti-ro*, voulant dire primitivement: il -aime-lui, et il -aime-elle ou -lui (neutre).

Il se serait produit là un phénomène analogue à celui que nous avons noté pour les noms, où le préfixe possessif de la troisième personne est devenu l'équivalent d'un véritable article, qui, en Kampa au moins, marque la distinction de genre.

L'importance, le nécessité même, de cette opposition de *-ri* à *-ru* apparaîtrait clairement en Ipurina dans les phrases suivantes, où le sujet n'étant pas exprimé ou étant exprimé par un pronom commun aux deux genres, le sens serait obscur sans l'emploi d'une particule de genre :

Masculin

je n'ai pas de femme *kúne nûta ki-situ-ri*
il n'a pas de viande *kúne ka-šini-yuka-ri*
j'ai une femme *ka-situ-ri nu*
il dit *uđama-ri*
sers (le dîner)! *p-úkaka-ri*

Féminin

elle a un cœur *ka-ángûtu-ru*
elle n'a pas de nom *kúne k-úwanga-ru*
elle parle doucement *kakutékebeené-ru*
elle dit *uđama-ru*
sers! *p-úkaka-ru*

Neut.: elle (l'aiguille) n'a pas de chas *kúne ka-tsúmû-ru*

Néanmoins, il semble que la distinction soit près de tomber en désuétude en Ipurina, — à moins que ce ne soit là des erreurs de nos informateurs, — car on note des phrases comme celles-ci :

il (le lac) a une source *ka-suti-ri*

il (le poisson) n'a pas d'écailles *kúne ka-tánta-ri*

où nous devrions avoir *-ru* et non *-ri*, si l'on admet, comme cela est probable, qu'en Ipurina «lac» et «poisson» sont neutres.

III^e Suffixe duratif *-wa*.

Au suffixe *-ri*, *-ru* le Piro substitue souvent le suffixe *-hua*, seul ou associé comme lui aux suffixes *-te*, *-xe*, *-xie* :

chasser *pue-n-kape-hua*
détéquer *pue-čkape-hua* (*re-čkapi* = ventre)
se baigner *kanaape-hua*
aller *aye-hua* (à côté de la forme *aye-rî*)
cultiver *yunkape-hua*
nager *nanuxa-te-hua*
refroidir *kacikleri-te-hua*
pleurer *pčiaxa-te-hua*
danser *pansa-te-hua*
cheminer *pasekam-te-hua*

entendre *ixenaku-te-hua*
s'incliner *pue-tmule-xe-hua*
guérir *pue-tskala-xe-ua* (à côté de la forme *pue-tskala-xe-rî*)
allumer *puxuči-xe-ua*
descendre *huesenat-xe-ua*
batailler *pi-axutka-xie-hua*
mourir *pue-pananat-xie-hua*
plumer *puperi-xie-hua*
se fendre *re-pukanat-xie-hua*

Il en est exactement de même en Ipurina, où *-wa* se substitue souvent à *-ri* dans le complexe *-ti-ni-ri*, *-ki-ni-ri*, mais est également employé isolément :

fermer les yeux *apaka-ti-ni-wa* (à côté de la
forme *apaka-ti-ni-ru* fermer un livre)
je frappe *na-anri-ti-ni-wa*
être silencieux *a-pitengaputu-ti-ni-wa*
se tenir serré l'un contre l'autre *a-putúúta-
ti-ni-wa*
être serrés les uns contre les autres *putúin-
ti-ni-wa*
je couvre ma tête *ni-pa-kúwa-ti-ni-wa*
se tenir à l'écart *úyari-ti-ni-wa*
nous nous tenons à l'écart *a-úyari-ti-ni-wa*
avoir les cheveux courts *kučúwa-ti-ni-wa*
plonger le pied dans l'eau *yúkumukaki-ti-ni-wa*
battre des mains *pátawaku-ti-ni-wa*, *pítakú-
ti-ni-wa*

craquer (en parlant des articulations) *kámutu-
ki-ni-wa*
ils s'est frappé lui-même *lwika-anritakárika-wa*
il s'est percé lui-même de sa lance *lwik'i-
yúruta-wa*
être endormi (en parlant de la jambe) *ingá-
apatapa-wá*, *ingábata-wá*
il nous voit *itúka-píkama-wa*
mentir *kúpatabána-wa*
nous sommes des hommes *amakakakútakani-
wa wáta*
quand nous étions unis *aamputúitaka sá-
waku-wa*
je me suis regardant (dans une glace) *né-
tamata-pítika-wa*

Par les exemples ci-dessus, on voit que le suffixe *-wa* apparaît dans une série de phrases où le verbe figure à tous les temps et à toutes les personnes. On ne saurait donc y voir un suffixe temporel ou pronominal.

Nous supposons qu'il représente le verbe «être, exister, demeurer», *awa*, qui jouerait le rôle d'un auxiliaire, et que nous trouvons nettement indiqué dans les phrases suivantes :

il y a ici du mutum *wai payuri áwa*
il n'y a pas de mutum *kúne payuri áwa*
je n'ai pas de mère *kúne n-átu áwa-ka*

avec qui es-tu ici? *kéri-kata p-áwa wai*
je vis avec toi *píta káttkara n-áwa*

Ce suffixe serait employé pour former des verbes duratifs.

Il est vraisemblable que c'est également le sens qu'il faut attribuer au suffixe *-hua* du Piro, qui possède, lui aussi, un verbe *hua-nei*, *hua-neri* «être, exister», qui apparaît nettement dans les phrases suivantes :

où vit-il? *inuakini ra-ua?*
où vis-tu? *inuakini p-ua?*

où vivais-tu? *inuaka p-ua-pa?*
où vivaient-ils? *inuasi h-oa-pa?*

(dans la terre) Il y a (un grand feu) (*ituk čixi*) *ra-ua* (série *čiči*)

Ce suffixe ne semble pas exister en Kampa.

Signalons, en terminant cette étude des suffixes verbaux, que l'Ipurina substitue assez souvent aux suffixes *-ni*, *-ri*, *-ni-ri*, le suffixe *-ku*, qui paraît particulier à cette langue et dont le sens nous échappe :

faire un feu <i>yúšiki-niri</i>	<i>yúšiki-ku</i>	couper <i>mačiréngi-niri</i>	<i>mačiréngi-ku</i>
éternuer <i>ačlnaki-ni</i>	<i>ačlnaki-ku</i>	égrener <i>mapiki-niri</i>	<i>mapiki-ku</i>
rejeter <i>ukl-ni</i>	<i>ukl-ku</i>	saler <i>úmbaraki-ni</i>	<i>uúmparaki-ku</i>
placer sur <i>yúsakaki-niri</i>	<i>yúsakaki-ku</i>	enterrer <i>káti-niri</i>	<i>káti-ku</i>
chatouiller <i>yutiki-ri</i>	<i>yútiki-ku</i>		

Formation des Temps.

Impératif.

Le Kampa marque l'impératif de diverses façons : tantôt, il emploie le radical verbal seul, tantôt, il lui suffixe *-či* :

mouiller *gaxate*

mouille! *pi-n-gaxate*, *pi-n-gaxata-či*

En outre, il possède un impératif-injonctif, qu'il forme par suffixation de *-nte*, auquel on adjoint parfois le suffixe précédent: *nti-či*:

i-ate-mpi Tios ato *pi-košta-nte*, *pi-n-gatzata-nti-či* iri irori iniro
il-ordonne-à-toi Dieu ne-pas tu-voles tu-honores père et mère

En Piro, l'impératif n'est parfois marqué par aucun suffixe:

čie p-kamereleri
celà fais!

Le suffixe *-či* se rencontre, mais d'une façon exceptionnelle:

pue-n-ani-či viens! *pue-mka-čua-či* va dormir!
huanepaku-či laisse! *n-čikahua-tehua-či* je prieral d'abord (litt.:
p-apanani-tehua-či repose-toi! que je prie!)

La forme la plus fréquente est la forme en *-ndi*, qui correspond à l'injonctif *kampa* et qui, ainsi que nous le verrons, marque également le futur:

apporter <i>p-anixie-ri</i>	apporte! <i>p-anika-ndi</i>
faire <i>p-kamerete-ri</i>	fais! <i>p-kamereta-ndi</i>
dire <i>huane-p-čind</i>	dis! <i>p-čina-ndi</i>
répondre <i>pue-ixite-ri</i>	réponds! <i>pue-ixita-ndi</i>
tirer <i>kučpaxe-ri</i>	tire! <i>kučpaka-ndi</i>
jeter <i>pue-kunuxie-ri</i>	jette! <i>pue-kunuka-ndi</i>
attacher <i>postate-ri</i>	viens attacher! <i>tekali-posteta-ndi</i>
saisir <i>p-kasičxe-ri</i>	saisis! <i>p-kasiča-ndi</i>
écouter <i>i-xenaku-te-ua</i>	écoutez! <i>i-xenaku-ta-ndi</i>
détacher <i>p-kusirixie-ri</i>	détache! <i>p-kusirika-ndi</i>
balayer <i>sačiriče-hua</i>	balaie! <i>sačirika-ndi</i>
donner <i>pe-nexie-ri</i>	donne! <i>pe-neka-ne-ndi</i> , <i>pe-neka-pa-ndi</i>
se taire <i>pue-tseruxlé-ma</i>	tais-toi! <i>pue-tseruka-ndi</i>

En Ipurina, il semble bien que l'impératif ne soit marqué par aucun suffixe spécial:

se souvenir <i>šinikiniri</i>	souviens-toi! <i>pi-šinikiniri</i>
faire <i>káma</i>	fais (du feu)! (<i>šámúna</i>) <i>pi-káma</i>
apporter <i>anika</i>	apporte! <i>p-anika</i>

Futur.

Le *Kampa* forme le futur par adjonction au radical verbal de *-mba*:

je mouille *nu-n-gaxate* je mouillerai *nu-n-gaxate-mba*

Mais, en outre, il emploie le suffixe *-nte*, dont nous avons déjà parlé à propos de l'impératif, pour exprimer «pour, dans le but de», locution qui correspond à un futur:

<i>nu-m-puki</i> je-viens	{	<i>nu-n-tima-nte-a-ri aka</i>
		pour-que-je-dorme ici
		<i>n-uameta-nte-mpi-ri</i>
		pour-que-je-t'enseigne
		<i>n-uameta-nte-ri-ri</i>
		pour-que-je-l'enseigne (en parlant d'un homme)
		<i>n-uameta-nte-ro-ri</i>
		pour-que-je-l'enseigne (en parlant d'une femme)
		<i>p-uameta-nte-na-ri</i>
		pour-que-tu-m'enseignes

En Piro, nous n'avons pas retrouvé l'équivalent du suffixe *-mba*. C'est le suffixe *-ndi*, parfois *-ndo* (peut-être une forme féminine), qui semble seul exister :

appeler <i>p-tunsate-ri</i>	tu appelleras <i>p-tunsata-ndo</i>
apprendre <i>pue-maka-xeri</i>	j'apprendrai <i>ne-maka-ndi</i>
	tu apprendras <i>piča pue-maka-ndi</i>
emporter <i>p-anixie-ri</i>	j'emporterai <i>ita hanika-ndo</i>
pouvoir <i>pue-mkate-li</i>	tu pourras <i>piča pue-mkata-ndi</i>
jeter <i>pue-kunuxie-ri</i>	je ne jetterai pas <i>i-ne-kunuka-ndi</i> ¹

Ce suffixe devient *-ni*, lorsqu'il est suivi du pronom complément :

je te donnerai <i>ne-neka-ni-xi</i>	Dieu t'aidera <i>Dios i-pčaka-ni-e</i>
Dieu te pardonnera <i>Dios re-mečnuata-ni-e</i>	Dieu t'aimera <i>Dios ri-ma-ni-xi</i>
ou <i>re-mečnuata-ni-xi</i>	Dieu vous punira <i>Dios hi-iatane-ni-xi</i>

Comme en Kampa, ce suffixe exprime la relation « pour, dans le but de », avec le sens bien net d'un futur :

manger <i>pi-nixie-hua</i>	<i>p-anika-ndi</i> pour manger = tu mangeras
voir <i>p-ete-ri</i>	<i>p-eta-ndo</i> pour voir = tu verras
augmenter <i>pi-čuleuaka-xeri</i>	<i>pi-čuleuaka-ndi</i> pour augmenter = tu augmenteras
semmer <i>pue-tax-e-ri</i>	<i>pue-taka-ndi</i> pour semer = tu sèmeras

Les suffixes correspondants ipurina sont différents ; il y en a deux : *-paniká*, *-pama*² :

quand irons-nous ? <i>nakárip' asa-paniká</i>	il me mordra <i>wá-ankatsa-pama-nú</i>
je tirerai sur vous <i>ni-šdmítina-kúkata-pama-i</i>	

Passé.

En Kampa, le passé se forme par adjonction au radical verbal du suffixe *-ke*, *-ki*, *-ka* :

mouiller <i>gaxate</i>	je mouillai <i>nu-kaxata-ki</i>
je le soigne <i>n-aambete-ri</i>	je le soignai <i>n-aambeta-ke-ri</i>
tu nettoies <i>pi-n-tzamete</i>	tu as nettoyé <i>pi-n-tzameta-ki</i>

En Piro, le suffixe *-tka* joue le même rôle :

fuir <i>p-asixie-hua</i> , s'échapper <i>r-asixie-ri</i>	il a fui <i>r-aseka-tka</i>
manger <i>pi-nixie-hua</i>	as-tu mangé ? <i>pi-nika-tka</i>
	j'ai mangé déjà <i>ehe n-nika-tka</i>
je viens <i>ni-ani</i>	(un grand vent) vint <i>r-ana-tka (kanipxiali)</i>
arriver <i>pu-apuka-txiehua</i>	j'arrivai <i>n-apuka-tka</i>
	tu arrivas <i>pu-apuka-tka</i>
	il arriva <i>r-apuka-tka</i>
	elle arriva <i>t-apuka-tka</i>
mourir <i>pue-panana-txiehua</i>	il est mort, défunt <i>re-panana-tka</i>
ressusciter <i>ri-bekatanā-xiehua</i>	il ressuscita <i>ri-bekana-tka</i>
peindre <i>p-ionate-ri</i>	peint <i>yunata-tka</i>
donner <i>pe-nexie-ri</i>	je lui ai donné <i>ne-neka-tka-i</i>
	(ton vêtement) s'est déchiré <i>re-skaka-tka (pue-mkali)</i>

¹ Traduit par ALEMANY : *no se puede botar*.

² TELLO (*op. cit.*, p. 19) émet l'hypothèse que le suffixe *-pama* de l'Ipurina n'est autre que le suffixe *-mba* du Kampa.

terminer <i>nikauana-xieri</i>	(le vêtement) s'acheva <i>ni-kauana-tka (mkatsiri)</i>
	consumé <i>reṭpaxana-tka</i>
	il est parti <i>huale ya-tka</i>
pêcher <i>koḍoxate-hua</i>	il a été pêcher <i>koḍoxata-tka čima</i>
crever <i>pue-pčika-xeri</i>	crevé <i>re-pčika-tka</i>

En Ipurina, d'après POLAK, le passé est formé par l'addition au radical verbal du suffixe *-penga* ou *-pe*:

ni-kika-penga je donnai ou j'ai donné *u-im-pe* il est venu

C'est certainement là la forme la plus usuelle; pourtant, dans le lexique et la liste de courtes phrases publiés par le missionnaire anglais, nous avons relevé les exemples suivants qui ne répondent pas à cette règle et où l'on voit apparaître un suffixe *-ka*, qui rappelle les suffixes temporels du Kampa et du Piro:

je ne t'avais pas entendu *ni-ma-kéamakuta-ka-ni-l* (*kéamakuta* entendre)
je n'ai pas cousu *ni-ma-yútsarawáta-ka-ni* (*yútsarawata* coudre)

En suffixant au passé la désinence *-li*, dont nous avons déjà parlé à propos des adjectifs, le Piro fait des adjectifs, des adverbes et des adjectifs-substantifs:

caché <i>pi-oximata-tka-li</i>	je suis rassasié <i>n-xina-tka-li</i>
mouillé <i>xana-tka-li</i>	je suis affamé <i>na-čina-tka-li</i>
sec <i>panuka-tka-li</i>	elle est pleine <i>katsepu-tka-li</i>
<i>klata-tka-li</i>	il est en bonne santé <i>ičku-tka-li</i>
rédempteur <i>maičaka-tka-li</i>	finalement <i>nikata-tka-li</i>
prudemment <i>re-matana-tka-li</i>	

Il semble qu'il en soit exactement de même en Kampa, où le suffixe *-ga-ri*, *-n-ga-ri* sert à former des adjectifs-substantifs, indiquant une habitude, une manière d'être permanente:

chercher <i>kuye-ri</i>	chercheur <i>kuyu-ga-ri</i>	boire <i>irhe</i>	buveur <i>iri-n-ga-ri</i>
mentir <i>čaya</i>	menteur <i>čai-n-ga-ri</i>	manger <i>ua</i>	mangeur <i>oi-n-ga-ri</i>
pleurer <i>ira</i>	pleureur <i>ira-en-ga-ri</i>	fuir <i>šie</i>	qui a l'habitude de fuir <i>ši-n-ga-ri</i>

Remarquons, en terminant cette esquisse comparative de la conjugaison en Kampa, en Piro-Kuniba et en Ipurina, que le Kampa et le Piro, devant le suffixe de l'impératif-injonctif-futur (*-nle*, *-ndi*), comme devant le suffixe du passé (*-ke*, *-ki*, *-ka*, *-tka*), forment la dernière voyelle du radical verbal en *a*.

Nous ne croyons pas utile de reproduire ici des exemples de cette mutation vocalique, dont on trouvera un grand nombre dans les pages qui précèdent.

Verbe pronominal.

En Kampa, le verbe pronominal est formé à l'aide de la particule *na* qui s'intercale entre le radical et le suffixe temporel:

čivaka-na-ke čiči le feu s'est éteint *i-kisanta-na-ke* il s'offensa
i-mačiyenga-ta-na-ke il se fit homme

Il semble bien que le même procédé soit employé en Piro :

re-n-teua-na-tka-li s'ennuyer
re-m teua-na } se fâcher
pue-m-teua-na-tka-li }
re-m-tehua-na-tka-li s'abimer
r-ečpax-na-tka-li se consumer, se corrompre
 [rečpaxa = pourri]
patehuata-na-tka-li il se troubla [patehuata
 = avoir honte]
klata-na-tka-li (le maïs) s'est séché [klata-
 tka-li = sec]
puseri-na-tka-li s'user (en parlant d'un vête-
 ment) [puseri = sale]
mčiriče-na se peigner
re-xirikamta-na il glissa (se resbaló)

yauna-na-xieri tomber (caerse) [*yauna-xe-ri* = détruire]
r-amxa-na-tka se perdre
nikauana-na-tka (mkatsiri) (le vêtement) s'a-
 cheva [nikauana-xieri = achever]
r-aseka-na-tka-li (kiačxaperi) (le nuage) s'est
 enfui [p-asixie-hua = fuir]
pu-menu-na-tka-li s'amaigrir [pue-mnu =
 maigre]
kamčiru-na-tka-li devenir enceinte (embara-
 zarse) [kamčiru = enceinte]
r-ebkata-na-tka se noyer
re-pana-na-tka être en train de mourir (mo-
 rirse) [re-panna-tka = cadavre]

Nos documents ne nous permettent pas, notamment pour le Piro-Kuniba, de pousser plus loin la recherche et la comparaison des procédés de dérivation. Ils sont suffisants cependant pour nous faire soupçonner que ces procédés sont très variés, à en juger par la multiplicité des mots piro que l'on peut rapporter à un même radical.

Exemples :

Radical *maka*, *maxe* :

convaincre *pi-maka-xeri*
 apprendre *pue-maka-xeri*
 j'apprendrai *ne-maka-ndi*
 tu apprendras *piča pue-maka-ndi*
 apprenez ! *he-maka-ndi*

maître *y-maka-ndi*
 je vous enseignerai *hiča ni-či-maka-ndi*
 persuader *pi-hi-maka-xeri*
 prêcher *pi-hi-maka-xeri*
 expliquer *pi-hi-maxe-ri*

Radical *aliča* :

arranger, réformer *p-aliča-xeri*
 suffire, finir *p-aliča-xleri*
 finir *p-aliča-čeri*
 finis ! *p-aliča-ndi*

je vais finir *n-aliča-ni*
 tu as fini *p-aliča-tka*
 vaincre *r-aliča-ka-ndi*

Radical *sinixie*, *siniki*, *sinika*, *šiniki*, *šinika*, *činika* :

se rappeler, examiner *pue-šiniki-li*
 pensée *pue-siniki-li*
 oubli *y-re-šiniki-li*
 prudemment *re-šiniki-li*
 penser *pue-sinixie-ri*
 désirer *p-alekle pue-sinixie-ri*
 tu es triste, tu as de la peine *pue-sinika*
 mauvais caractère *ektete re-sinika*

mauvais caractère, fat *činika-nete*
 se fâcher, fou *p-činika-nete*
 rappeler *pue-šinika-xieri*
 mémoire, désirs *pue-sinika-nehuata*
 corriger *pue-šinika-neuatani*
 penser *pue-sinika-ndi*
 hésiter *pue-sinika-uaklatteli*

Radical *čpaxe*, *čpaka* :

naître *pue-čpaxe-ri*
 accoucher *pue-čpaxe-ri euxene*
pue-čpaka-uaxeneta
 jumeaux *epina te-čpaka euxene*

orient *re-čpaga-tka kači*
 aube *ra-čpa xuxene*
 sortir *pue-čpatxie-hua*
 tu ne peux sortir *i-pue-čpaka-ne*

Radical *anixi*, *anika* :

commercer, acheter, échanger, vendre, de-
 mander *p-anixi-teri*
 apporter *p-anixië-ri*
 apporter! *p-anika-ndi*
 conduire *p-anixe-i*

plaider *p-anixe-n-teri*
 intercéder *p-anixe-m-teri*
 porter *p-anika-sa-teri*
 je porterai *ita-hanika-ndo*
 porte-le! *p-anika-sa-teru*

Radical *sapiri* :

envelopper, linceul *sapiri-čieri*
 s'habiller *sapiri-xieri*
 ensevelir *sopiri-xieri*
 doubler *sapri-xieri*
 couvrir *sapri-xieri*

se couvrir *p-sapiri-xieri*, *sapiri-xiehua*
 arrondir *sapire-teri*
 tordre *sapiri-tza-tehua*
 tordu *sapiri-tza-li*
 tourner autour *sapiri-kam-teua*

Radical *kamere* :

faire *p-kamere-teri*
 auteur *kamere-tua*
 créer *uyakalikamere-tua*
 manier *p-kamere-xieri*

impossible *i-p-kamere-txuli*
 travailler *p-kamari-re-huatehua*
 servir *p-kamere-uyexi-teri*
 habitude *ne-kamere-uaklata-ndi*

Radical *xixeka* :

offenser *p-xixek-li*
 haïr *p-xixeka-ne-ti*, *p-xixeka-ne-teri*
 tu me hais *p-xixeka-ne-te-nu*

se fâcher *p-xixeka-ne-uata*, *p-xiheka-ne-uata*
 avoir de la rancune *xixeka-ne-tkâli*

Radical *teuana* :

se fâcher, colère, se mettre en colère *re-m-teuana*
 méchant *re-n-teuana*
 s'ennuyer *re-n-teuana-tkali*

se gâter *re-m-tehuana-tkali*
 avoir de la rancune *pue-m-teuana-tkali*
 détériorer *ne-m-tehuani-pa*

Radical *mate*, *mata* :

savoir, comprendre, examiner *pue-mate-ri*
 ne pas savoir *i-pue-mate-ri*
 vous ne savez pas *ig-hi-matte-li*
 savant *re-mata*

ignorer *i-re-mata*
i-ne-mâtte-li
i-pue-mate-li
 sagement *re-mata-na-tkali*

* * *

Les ressemblances grammaticales et morphologiques, que nous avons cherché à mettre en lumière dans les pages qui précèdent, démontrent que le Kampa, le Piro-Kuniba et l'Ipurina forment un sous-groupe arawak d'une homogénéité réelle, que la différenciation assez accusée de ces trois langues ne parvient pas à dissimuler. Les remarquables concordances lexicographiques, que nous avons relevées entre elles et que nous avons réunies à la fin de ce travail dans un vocabulaire comparatif, confirment pleinement les conclusions de l'étude morphologique.

Pour l'instant, nous n'avons pas voulu envisager la question au point de vue phonétique. La phonétique comparée des langues arawak ne pourra être établie que sur des documents notés avec plus de précision que la plupart de ceux que nous avons eus à notre disposition. Il y a trop de flottement dans les notations des divers voyageurs ou missionnaires dont nous avons

utilisé les travaux pour qu'on puisse, actuellement au moins, en tirer des conclusions certaines au point de vue phonétique. Il nous a paru qu'il était, dans ces conditions, préférable d'attendre de nouveaux éléments d'étude pour entamer cette importante question.

A un point de vue plus général, l'essai de grammaire comparée, que nous avons tenté et dans lequel nous n'avons pas cru devoir nous affranchir totalement des cadres grammaticaux européens, démontre combien ces cadres s'adaptent mal aux langues américaines.

La distinction en adjectifs, substantifs, verbes y apparaît complètement artificielle. Les trois langues que nous avons étudiées l'ignorent: elles emploient des radicaux qui sont à la fois par eux-mêmes verbes, substantifs, adjectifs, etc., et obtiennent une différenciation sans rigueur par des moyens grammaticaux et des procédés de dérivation très réduits. La place du mot dans la phrase et aussi, dans une certaine mesure, la place des affixes en déterminent le sens exact: la syntaxe supplée à l'indigence de la morphologie.

Un radical, qu'il soit employé comme substantif, comme verbe ou comme adjectif, se conjugue à l'aide des mêmes particules possessives ou pronominales, préfixées ou suffixées. La notion de genre est indiquée dans tous les cas par le même suffixe.

En Kampa, par exemple, il n'y a aucune différence entre:

pi-hito ta tête, et *pi-tzoke* tu arraches

kitzabintzata-ro-ri son ennemi (de la femme), et *no-nintí-ro*, je l'aime (elle)

de même qu'en Ipurina, il y a un complet parallélisme entre:

wa-amiana-ri il est malade, et *p-úkaka-ri* sers (le diner)!

La même remarque s'applique au préfixe *ka-*; c'est ainsi qu'en Ipurina, il y a identité absolue de procédé dans les trois exemples suivants:

ka-suti-ri (le lac) a une source

ka-éta-nu il m'a engendré

kune ka-turú núta je ne suis pas boiteux

Si nos documents étaient meilleurs et plus complets, il est probable qu'il serait possible de multiplier des remarques de cette nature, qui valent, croyons-nous, pour la grande majorité des langues américaines.

(A suivre.)



Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung¹.

Mit 45 Abbildungen auf 5 Tafeln, 2 Textfiguren und 1 Karte.

Von Zahnarzt Dr. med. dent. HANS LIGNITZ, Hamburg.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

- I Die polygraphische Forschungsmethode und die Kulturkreistheorie in Afrika.
- II. Ist die Zahnverstümmelung geeignet, einen Beitrag zur Kulturkreisforschung zu liefern?
- III. Die Formen der Zahnverstümmelungen.
- IV. Die Verbreitung der einzelnen Formen
 1. Die Lückenaussplitterung.
 2. a) Das Ausschlagen der unteren Schneidezähne.
b) Das Ausschlagen der oberen Schneidezähne.
 3. Die Zuspitzung.
- V. Die afrikanischen Völker, die keine Zahnverstümmelungen ausüben.
- VI Die Folgen der Zahnverstümmelungen in anatomischer und sprachlicher Hinsicht.
- VII. Die Verbreitung der Lückenaussplitterung und ihrer Übergangsformen, ethnologisch und psychologisch betrachtet.
- VIII. Das Ausschlagen der unteren Schneidezähne, ein Merkmal einerseits der niloto-hamitischen Kultur in Afrika, anderseits der tasmanischen Kultur Ozeaniens.
- IX. Das Ausschlagen der oberen Schneidezähne, ein Merkmal der Graslandstämme und der Bakuba.
- X. Die Zuspitzung der Schneidezähne, eines der markantesten Merkmale des westafrikanischen Kulturkreises.
- XI. Schlußfolgerungen.
- XII. Literaturverzeichnis.

Vorwort.

Schon vor langer Zeit hat die Sitte vieler Naturvölker, sich die Zähne zu verstümmeln oder zu entfernen, das Interesse der Gelehrtenwelt erregt. Das Verdienst, die Zahnverstümmelungen zuerst zu wissenschaftlichen Schlüssen benutzt zu haben, gebührt ohne Zweifel RUDOLF VIRCHOW, wohl einem der größten und vielseitigsten Gelehrten des vorigen Jahrhunderts. „Er setzte 1873 (4. Vers. d. deutschen Gesellschaft für Anthropologie zu Wiesbaden 1874, S. 37) die Sitte, die Vorderfläche der Zähne abzufeilen, als die gewöhnliche der Malaien, der Sitte der Negritos, die Zähne spitz zu feilen, entgegen“² (S. 1). Es erschienen dann im Verlauf der nächsten Jahrzehnte eine Reihe sehr fleißiger Arbeiten. Als erste von diesen möchte ich die Abhandlung v. IHERING's über „Die künstliche Deformierung der Zähne“³ als Resultat eines mehr als achtjährigen Studiums der Literatur erwähnen. Verschiedene Arbeiten A. B. MEYER's⁴ gaben die Anregungen zu UHLE's Studie „Über die ethnologische

¹ Die Abhandlung wurde von der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommen.

² UHLE, Über die ethnologische Bedeutung der malaiischen Zahnfeilung, Berlin 1887. (Abh. u. Ber. d. kgl. zool. u. anthrop.-ethnogr. Mus. zu Dresden 1886/87.)

³ Zeitschr. f. Ethn. 1882, XIV, S. 213—260.

⁴ Einige Bemerkungen über den Wert, welcher im allgemeinen den Angaben in Betreff der Herkunft menschlicher Schädel aus dem ostindischen Archipel beizumessen ist. (Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, 1874; 4, S. 234.) — Notizen über das Feilen der Zähne bei den Völkern des ostindischen Archipels. (Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, 1877; 7, S. 214.)

Bedeutung der malaiischen Zahnfeilung¹“, über deren Wert ich ein abschließendes Urteil nicht zu fällen vermag. Zweifellos aber läßt die Arbeit jedes genauere Eingehen auf den ethnographischen Kulturbesitz des malaiischen Archipels vermissen, was zur Beurteilung ethnologischer Beziehungen heute unerläßlich erscheint. Die Arbeiten MEYER's und v. IHERING's deuten unverkennbar darauf hin, daß die Zahnverstümmlungen zuerst rein anthropologisch gewürdigt worden sind. So erschien es v. IHERING von besonderem Werte, „wenn man außer der Form des Schädels noch andere Hilfsmittel für die Beurteilung der Herkunft eines Schädels auffinden könnte“ (S. 214). Auch dieser Gelehrte vermochte sich also nicht völlig von anthropologischen Gesichtspunkten frei zu machen. Sein Versuch, die Verbreitung der Zahnverstümmlungen in Afrika ethnologisch zu betrachten, muß, wie ich in meiner Arbeit dargelegt habe, als völlig gescheitert betrachtet werden.

Als letztes Werk über das Gesamtgebiet der Zahnverstümmlungen ist noch zu erwähnen: HERMANN SCHRÖDER, Die künstliche Deformation des Gebisses². Es stellt als modernste Arbeit im wesentlichen eine Vervollständigung des literarischen Materials seit dem Erscheinen der v. IHERING'schen Abhandlung dar. Vor allem hat SCHRÖDER einen nicht unbeträchtlichen Teil der Werke der großen afrikanischen Forschungsreisenden einer mühsamen Durchsicht unterzogen. Aber SCHRÖDER hat weder den Versuch einer kartographischen Darstellung der Verbreitungsgebiete gemacht, noch hat er gewagt, großzügige, ethnologische Schlüsse aus der Verbreitung der einzelnen Typen der Zahnverstümmlungen zu ziehen. Ihn interessierte als Zahnarzt natürlicherweise außer der rein sachlichen Feststellung der Verbreitung der Sitten ganz offensichtlich in der Hauptsache „die anatomische Seite des Themas“, deren Berücksichtigung er bei v. IHERING vermißte.

Was das Aufkommen der Zahnverstümmlungen und des Ausreißens der Zähne anbelangt, so standen sich bisher zwei Anschauungen ziemlich schroff gegenüber. Der Ethnograph und Ethnologe ist von vorneherein nur zu leicht geneigt, zu glauben, daß gleiche Sitten selbst räumlich weit getrennter Völker auf irgend welche kulturelle Beziehungen zurückzuführen seien. Der Völkerpsychologe schwört darauf, daß übereinstimmende Sitten im weiten Erdenrund aus Vorstellungen heraus entstanden sind, die alle Naturvölker in gleicher Weise beseelen. Ich hoffe, beiden Anschauungen gerecht geworden zu sein. Ich befinde mich damit wohl im Gegensatze zu SCHRÖDER, der mehr DARWIN Genüge tun zu müssen glaubte. Danach deuten auch die weitverbreiteten Verunstaltungen der Zähne „auf die Übereinstimmung des Geistes beim Menschen, zu welcher Rasse er auch gehören mag, ebenso wie es der fast allgemeine Brauch des Tanzens, Maskierens und Verfertigen roher Bilder tut“ (S. 8). Verfolgt man die DARWIN'schen Gedankengänge weiter, denen sich ja auch BASTIAN anschloß, so drängt sich einem unwillkürlich die Frage auf, warum denn die gleiche geistige Verfassung der Naturvölker nicht in gleichen Sitten zum Ausdruck kommt.

¹ Siehe Note 1, S. 891.

² Siehe Note 2, S. 891.

³ GREIFSWALD, 1906.

Den Untersuchungen von PREUSS¹ über die Hauchseele und andere Vorstellungen, die der menschlichen Psyche gemein sind, habe ich in meiner Arbeit einen breiten Raum gewidmet. Sie waren mir aber nur ein Beweis dafür, daß die überall unter dem Einfluß der beseelten Natur stehende Psyche des Naturmenschen durchaus nicht zu gleichen Sitten gelangt ist.

Die mir infolge meines zahnärztlich-medizinischen Studiums näherstehenden Ansichten des Völkerpsychologen schlossen bei aller Kritik den entgegengesetzten Standpunkt des Ethnologen nicht aus. Wollte ich dem Psychologen recht geben, dann müßte ich die Zahnverstümmelung als Kriterium der Rassenhöhe anerkennen. Nähere Untersuchungen aber haben ergeben, daß gerade die niedrigsten Rassen Afrikas, die kleinwüchsigen Buschmänner, Akka usw. die Zahnverstümmelungen entweder nicht kennen, oder aber ganz offensichtlich von ihren Nachbarn angenommen haben.

Deshalb habe ich den Versuch unternommen, die Verbreitung der Zahnverstümmelungen in Afrika ethnologisch zu betrachten. Die schönsten Anregungen für diese Betrachtungsweise fand ich in den Forschungen von FROBENIUS und ANKERMAN, sowie auch in denen von GRÄBNER, die in der allen Ethnographen bekannten Kulturkreistheorie ihren beredten Ausdruck finden. So geistreich diese Arbeiten auch sind, so ergeben sie doch vielfach nicht genügend greifbare Resultate. Zweifellos aber hat die Betrachtung der Zahnverstümmelungen im Lichte der Kulturkreisforschung die Berechtigung dieser Theorie in großen Zügen dargetan. Das erscheint mir um so wertvoller, als die bisherigen Untersuchungen in der Hauptsache Gegenstände des rein stofflichen Kulturbesitzes betrafen, die dem Gesetze der Anpassung unterliegen.

Die Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, war nicht leicht und machte ein umfangreiches Quellenstudium notwendig. Erst nachdem es möglich war, die Verbreitung der Zahnverstümmelungstypen in Afrika geographisch festzulegen, konnte ich den Wert dieser Sitte für die Kulturkreisforschung erkennen. Kartographische Verbreitungsdarstellungen sind im ganzen schon fünf über Afrika bekannt. Die erste von v. IHERING muß, wie schon betrachtet, als gänzlich verfehlt bezeichnet werden. Die nächste von ANKERMAN² trennt nicht die Lückenausplitterung von der Zuspitzung und gibt die Grenze zwischen dem Vorkommen des Ausschlagens der oberen und der unteren Schneidezähne nur ungefähr an, ohne auf allzu zahlreiche Quellen gestützt zu sein. Ebenso wenig unterscheidet die Verbreitungskarte der Zahnverstümmelungen von Kamerun³ und Togo⁴ von PASSARGE diese beiden Zahnverstümmelungstypen. Ihm fehlten die Arbeiten POUTRIN's⁵ als Unterlage, auf die ich an dieser Stelle besonders hinweisen möchte. Eine Sonderverbreitungs-

¹ PREUSS, Der Ursprung der Religion und Kunst, mit Abb (Globus, 1904, Bd. 86, 2. Teil, S. 321, 355, 375, 388).

² Zeitschr. f. Ethn. 1905, S. 65.

³ HANS MEYER, Das deutsche Kolonialreich I, Leipzig und Wien, S. 490.

⁴ Ebenda, II, Leipzig und Wien 1910, S. 56.

⁵ POUTRIN, Travaux Scientifiques de la Mission Cottes au Sud-Cameroun, 1905—1908; Paris 1911. — Ferner seine Veröffentlichung in den Bulletins et Mémoires de la Soc. d'Anthr. de Paris 1910.

karte der Zahnverstümmlungen veröffentlichte WEULE über Deutsch-Ostafrika¹ (S. 74). Die hier durchgeführte Unterscheidung zwischen dem Zuschärfen der oberen und aller Schneidezähne auf ganz Afrika anzuwenden, erscheint mir überflüssig. Die Karte war mir eine wertvolle Unterlage, zumal die hervorragenden Untersuchungen FÜLLEBORN'S² in ihr schon vollständig verwertet sind. Als hervorragendes Quellenmaterial zu meiner Arbeit ist ferner FRANZ STUHLMANN, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika, Berlin 1894, zu nennen. Den Wert dieses Werkes erkannte ich freilich erst nach einem sehr mühsamen Studium.

Meine Arbeit fand die stärkste Förderung durch Herrn Prof. Dr. WEULE, wofür ich auch an dieser Stelle meinen ergebensten Dank aussprechen möchte, ebenso wie für die liebenswürdige Überlassung von zahlreichem Illustrationsmaterial. Desgleichen möchte ich den Herren Dr. GERMANN, Dr. PLISCHKE und Dr. SARFERT für die freundliche Förderung danken, die sie mir bei meiner Quellensammlung und bei der Illustration der Arbeit jederzeit angedeihen ließen. Hier sei auch Herrn Dr. ERKES gedankt, der mich auf die Arbeiten von PREUSS und WUNDT³ aufmerksam machte.

Nicht immer war es leicht, alle Anregungen zu verwerten. Mein Beruf nahm mich oft stark in Anspruch. Ich bin mir der Schwächen meiner Arbeit wohl bewußt. Aber weit über meine Aufgabe hinaus ging die genauere Feststellung der Zahnverstümmlung in Indonesien und Ozeanien. Was Indonesien anbelangt, so stehe ich völlig auf dem Standpunkt A. B. MEYER'S, nach dem die Zahnverstümmlung als „ethnologischer Charakterzug schwerlich dazu angetan ist, überhaupt weitergehende Schlüsse für die Bewohner dieser Gegenden der Erde zu erlauben. Ich zweifle, daß an der Hand desselben, wie v. IHERING hofft, die Entwirrung der jetzt vielfach gemischten Volks- und Rassenelemente der indischen Inselwelt gelingen wird“ (S. 1).

Am Schlusse möchte ich noch auf die zahlreichen Schwierigkeiten hinweisen, welche mir die Herstellung der Verbreitungskarte verursachte. Sie bestanden darin, auf einem kleinen Raume so zahlreiche Namen leserlich einzutragen. Dank der freundlichen Unterstützung von Herrn Dr. AMBROSIUS, des Herausgebers der ANDREE'schen Handatlanten, sowie des Herrn Kartographen RICHARD KÖCHER, in dessen Händen die Ausführung der Karte lag, hoffe ich auch dieser Schwierigkeiten Herr geworden zu sein. Ihnen, sowie allen denen, die sonst meine Arbeit noch durch ihr ständiges Interesse förderten, sei an dieser Stelle nochmals herzlich gedankt.

Literaturverzeichnis.

1. Adolf Friedrich, Herzog zu Mecklenburg, Vom Kongo zum Niger und Nil. Leipzig 1912, 2 Bde.
2. J. G. Alexander, An Expedition of Discovery into the Interior of Africa. London 1838, 2 Bde.

¹ Siehe Note 3, S. 893.

² FÜLLEBORN, Njassa Ruwuma, Land und Leute (D. O., Bd. IX), Berlin 1906. — FÜLLEBORN, Über künstliche Körperverunstaltungen bei den Eingebornen im Süden der deutsch-ostafrikanischen Kolonie. Ethn. Notizbl., Bd. II, Heft 3, Berlin 1901.

³ WUNDT, Völkerpsychologie, Leipzig 1906—1919, 6 Bde.

⁴ Siehe Note 1, S. 891.

- 2a. Andersson, Reisen in Südwestafrika bis zum Ngami (1850—1854) (übers. von Lotze). Leipzig 1858, 2 Bde.
- 2b. Anker mann, Die afrikanischen Musikinstrumente. Ethn. Notizbl., Bd. III, Heft 1. Berlin 1901.
3. — Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Ztsch. f. Ethn. 1905.
4. — Die Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika. Ztschr. f. Ethn. 1915.
- 4a. Barthel, Die Völkerbewegungen auf der Südhälfte des afrikanischen Kontinents. Mitt. des Vereines f. Erdkunde zu Leipzig 1892—1894. 1893, S. 1—90.
5. Bastian, Ethnologische Forschungen. Jena 1871, 2 Bde.
6. — Die deutsche Expedition an der Loangoküste. Jena 1874, 2 Bde.
7. Baumann, Durch Massailand zur Nilquelle. Berlin 1894.
8. — In Deutsch-Ostafrika während des Aufstandes. Wien und Olmütz 1890.
9. Boteler, Narrative of a Voyage of Discovery to Africa and Arabia performed by his Majesty's Ships Leven and Baracounta from 1821 to 1826. London 1835, 2 Bde.
10. Cahun, Le Congo (Übersetzung von Lopez, Das Königreich Kongo). Bruxelles 1883.
11. Casati, Zehn Jahre in Äquatoria, Bamberg 1891, 2 Bde.
- 11a. Cavazzi, Historische Beschreibung der in dem unteren occidentalischen Mohrenland liegenden drey Königreiche: Congo, Matambwe und Angola. München 1694.
12. Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika. Leipzig 1888.
13. Chavanne, Reise und Forschung im alten und neuen Kongostaat. Jena 1887.
14. Cooley, Inner Africa laid open. London 1852.
15. Descartes (Macé), Histoire et Géographie de Madagascar. Paris 1846.
16. Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896. Berlin 1897.
17. Doelter, Über die Kapverden nach dem Rio Grande. Leipzig 1884.
18. Dominik, Vom Atlantik zum Tschadsee. Berlin 1908.
19. Douville, Voyage au Congo et dans l'Afrique équinoxiale (1828—1830). Stuttgart 1832, 3 Bde.
20. Du Chaillu, A Journey to Ashangoland. London 1867.
21. Durand's Nachrichten von den Senegal-Ländern. Im Auszug übersetzt von Ehrmann. Weimar 1803.
22. Eckardt, Der Archipel der Neu-Hebriden. Hamburg 1878.
- 22a. Ellis, Reise durch Hawaii oder Owhyhee. Hamburg 1827.
- 22b. Engels, Les Wanga a. Brüssel und Paris 1912.
23. Foa, Le Dahomey. Paris 1895.
- 23a. François, v. Die Erforschung des Tschuapa und Lulongo. Leipzig 1888.
24. Friederici, Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea. Ergänzungsheft 5 der Mitt. aus den deutschen Schutzgebieten. Berlin 1912.
25. Fritsch, Die Eingebornen Südafrikas. Breslau 1872.
26. Frobenius Leo, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.
27. — Die Masken und Geheimbünde Afrikas. Halle 1898.
28. — Die Heiden neger des ägyptischen Sudans. Berlin 1893.
29. — Und Afrika sprach. Berlin 1913, 4 Bde. (Der 4. Bd. ist noch nicht erschienen.)
30. Fülleborn, Njassa Ruwuma, Land und Leute. Berlin 1906. Dietrich Reimer, Deutsch-Ostafrika, Wissenschaftl. Forschungsergebnisse über Land und Leute unseres ostaf. Schutzgeb. und der angrenzenden Länder. Bd. IX.
31. — Über künstliche Körperverunstaltungen bei den Eingebornen im Süden der deutsch-ostafrikanischen Kolonie. Ethn. Notizblatt, Bd. II, Heft 3. Berlin 1901.
32. Gennep, van. Tabou et Totémisme à Madagascar. Paris 1904.
33. Graziilhier, Sammlung aller Reiseberichte durch eine Gesellschaft gelehrter Männer. Leipzig 1749, Bd. IV.
- 33a. Guillaïn, Documents sur l'Histoire, la Géographie et le Commerce de l'Afrique Orientale. Paris 1856, 2 Bde. (3 Teile).
34. Henrici, Das deutsche Togogebiet und meine Afrikareise 1887. Leipzig 1888.
35. Höhnel, v. Zum Rudolphsee und Stephanisee. Wien 1892.
36. Holub, Eine Kulturskizze des Marutse-Mambunda-Reiches in Süd-Zentralafrika. Berlin 1880.
37. — Sieben Jahre in Südafrika. Wien 1881, 2 Bde.

38. Hovelacque, Les Nègres de l'Afrique sous-equatoriale. Paris 1889.
39. Hutter, Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun. Braunschweig 1902.
40. Ihering, v. Die künstliche Deformierung der Zähne. Ztschr. f. Ethn., Bd. XIV, S. 212—262. Berlin 1882.
- 40a. Irle, Die Herero. Gütersloh 1906.
41. Isert, Reise nach Guinea. Kopenhagen 1788.
42. Jäger, Handbuch der Zoologie und Anthropologie. Breslau 1879, 8 Bde.
43. Jagor, Reisen in den Philippinen. Berlin 1873.
44. Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 1910, Bd. 4.
45. Johnston, Der Kilimandjaro. Leipzig 1886. Autorisierte Übersetzung.
46. — The Uganda Protectorate. London 1902, 2 Bde.
47. Junker, Reisen in Afrika 1875—1886. Wien und Olmütz 1889—1892, 3 Bde.
48. Kandt, Caput Nili. Berlin 1905.
49. Keane, Man past and present. Cambridge 1900.
50. Kersten, Von der Deckens Reise in Ostafrika. Leipzig und Heidelberg 1869, 2 Bde.
51. Klose, Togo. Berlin 1895.
52. Kolb Peter, Vollständige Beschreibung des afrikanischen Vorgebürges der guten Hoffnung. Nürnberg 1719.
- 52a. La Billardiére, Relation du Voyage de la Recherche de la Pérouse. Paris 1800, 2 Bde.
53. De Lacombe, Voyage à Madagascar et aux Comores (1823—1830), Paris 1840, 2 Bde.
54. The Lands of Cazembe. London 1873.
55. Lenz, Skizzen aus Westafrika. Berlin 1878.
56. Lichtenstein, Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806. Berlin 1812, 2 Bde.
57. Lindner, Die Zahnheilkunde. Erlangen 1851.
58. Livingstone, Neue Missionsreisen in Südafrika 1858—1864. Übersetzt von Martin. Jena 1874, 2. Aufl.
60. Die Loangoexpedition von Gülbeldt, Falkenstein und Pechuel-Lösche. Leipzig 1879.
- 60a. Magyar Ladislaus, Reisen in Südafrika in den Jahren 1849—1857. Pest und Leipzig 1859.
61. Mansfeld, Urwalddokumente (vier Jahre unter den Kreuzflußnegern). Berlin 1908.
62. Marno, Reisen im Gebiete des blauen und weißen Nils, im ägyptischen Sudan und den angrenzenden Negerländern in den Jahren 1869—1873. Wien 1874.
63. — Reise nach Kordofan. Wien 1878.
64. Meinhof, Der Wert der Phonetik für die allgemeine Sprachwissenschaft. Berlin 1918.
65. Meinicke, Die Inseln des Stillen Ozeans. Leipzig 1888, 2. Ausgabe, 2 Bde.
66. Merker, Die Masai. Berlin 1910.
67. Meyer Hans, Ostafrikanische Gletscherfahrten. Leipzig 1890.
68. — Das deutsche Kolonialreich. Leipzig und Wien 1909, 2 Bde. (II. Bd. 1910).
69. — Die Barundi, Leipzig 1916.
70. Morgen, Durch Kamerun von Süd nach Nord. Leipzig 1893.
- 70a. Nachtigal, Sahara und Sudan. Berlin 1881, 3 Bde.
71. Neumann, Asiatische Studien. Leipzig 1837, I. Bd.
- Overbergh, van, Monographies Ethnographiques:
72. — et Ed. Jonghe, Les Bangala. Bd. I. Brüssel 1907.
73. — Les Basonge. Bd. III. Brüssel 1908.
74. — Les Mangbettu. Bd. IV. Brüssel 1909.
75. Delhaise, Les Warega. Bd. V. Brüssel 1909.
76. Halkin, Les Ababua. Bd. VII. Brüssel 1911.
77. Gaud, Les Mandja. Bd. VIII. Brüssel 1911.
78. Robert Schmitz, Les Baholoholo. Bd. IX. Brüssel 1912.
79. Le R. P. Colle, Les Baluba. Bd. X (2 Teile). Brüssel 1913.
80. Owen, Narrative of a Voyage to explore the Shores of Africa, Arabia and Madagascar. London 1833, 2 Bde.
81. Passarge, Adamaua. Berlin 1895.
- 81a. — Südafrika. Leipzig 1908.

82. Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas. Berlin 1896 (II. Bd.: Geistige Kultur).
83. — Harrar. Leipzig 1888
84. Pickering, Races of Man. London 1851.
85. Serpa Pintos. Reise quer durch Afrika. Leipzig 1881. Autorisierte Übersetzung von Wobeser, 2 Bde.
86. Pogge, Im Reiche des Muata Jamwo. Berlin 1880.
87. Poutrin, Travaux Scientifiques de la Mission Cottes au Sud Cameroun 1905—1908. Paris 1911.
88. Proyart, Geschichte von Loango und Kakongo. Leipzig 1772.
89. Quatremère, Mémoires géographiques sur l'Egypte. Paris 1811, 2 Bde.
90. Ranke, Der Mensch. Leipzig und Wien 1894, 3 Bde.
91. Ratzel, Völkerkunde. Leipzig und Wien 1894, 2 Bde., 2. Aufl.
- 91a. Reche, Zur Ethnographie des abflußlosen Deutsch-Ostafrikas. Hamburg 1914.
92. Reichard, Deutsch-Ostafrika. Leipzig 1892.
93. Rein (Augustin, Casiodor), Beschreibung des Koenigreiches Kongo in Afrika und aus dem Italienischen verteutscht. Frankfurt am M. 1597.
94. Renz, Das Kind im Brauch und Sitte der Völker. Leipzig 1912, 3. Aufl., 2 Bde.
95. Rohlf, Quer durch Afrika. Leipzig 1874, 2 Bde.
- 95a. Ling Roth, The Aborigines of Tasmania. Halifax 1899.
96. Rüdinger, Über die willkürlichen Verunstaltungen des menschlichen Körpers. Samml. wissenschaftl. Vorträge, Serie 9, II, Nr. 215. Berlin 1874.
97. Skolaster, Kulturbilder aus Kamerun. Limburg a. d. Lahn, 1910.
98. Soyaux, Aus Westafrika. Leipzig 1879, 2 Bde.
99. Speke, Die Entdeckung der Nilquellen. Leipzig 1864, 2 Bde.
100. Spieth, Die Ewe. Berlin 1906.
- 100a. Südafrika und Madagaskar, geschildert durch die neueren Entdeckungsreisenden, namentlich Livingstone und Ellis. Neue Ausgabe, Leipzig 1865.
101. Schachtzabel, Die Siedungsverhältnisse der Bantu-Neger. Inaug.-Diss., Leyden 1911.
102. Schinz, Deutsch-Süd-Westafrika. Oldenburg und Leipzig 1891.
103. Schnakenberg, Beitrag zur Ethnographie Madagaskars, mit besonderer Berücksichtigung der Vasimba. Inaug.-Diss., Straßburg 1888.
104. Schroeder Hermann, Die künstliche Deformation des Gebisses. Greifswald 1906.
- 104a. Schultze Leonhard, Aus Namaland und Kalaari. Jena 1907.
- 104b. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde. Berlin 1902.
105. — Das afrikanische Gewerbe. Preisschrift. Leipzig 1900.
- 105a. — Das Wurfmesser der Neger. Int. Arch. f. Ethn. 1889.
106. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. Leipzig 1874, 2 Bde.
- 106a. — Artes africanae. Leipzig 1875.
107. Stanley, Durch den dunklen Weltteil. Leipzig 1878, 2 Bde. Autorisierte Übersetzung von Böttger.
108. — Wie ich Livingstone fand. Leipzig 1885, 2 Bde.
- 108a. Strandes, Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika. Berlin 1899.
109. Stuhlmann, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika. Berlin 1894.
110. — Beiträge zur Kulturgeschichte Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1909.
111. — Handwerk und Industrie in Ostafrika. Hamburg 1910.
112. — Die Tagebücher von Emin Pascha. Braunschweig 1916, I. Bd., Heft 1.
113. Teßmann, Die Pangwe. Berlin 1913, 2 Bde.
114. Thomson, Durch Massailand. Leipzig 1885. Autorisierte Übersetzung.
115. — Expedition nach den Seen von Zentralafrika. Jena 1886, 2 Bde. Autorisierte Übersetzung.
- 115a. Thonner, Vom Kongo zum Ubange. Berlin 1910.
116. Trilles, Le Totémisme chez les Fan. Münster 1912.
- 116a. Tuckey, Narrative of an Expedition to explore the River Zaire in 1816. London 1818.
117. Uhle, Über die ethnologische Bedeutung der malatischen Zahnfeilung. Berlin 1887.
118. Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1860, 6 Bde.
119. Weiß, Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1910.
- 119a. Werther, Die mittleren Hochländer des nördlichen Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1898.

120. Weule, Die Wahehe. Verh. d. Ges. f. Erdkunde z. Berlin 1896.
- 120a. — Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Süd-osten Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1908. (Wissensch. Beihefte z. Deutschen Kolonialblatt.)
121. Widenmann, Die Kilimandjarobevoölkerung. Gotha 1899.
122. Wilhelmi, Manners and Customs of the Australian Natives. Melbourne 1862.
123. Winterbottoms, Nachrichten von der Sierra Leone Weimar 1805 (Bd. 23 aus Sprengel's Bibliothek der Reiseberichte).
124. Wißmann, Wolf, v. François, Müller, Im Innern Afrikas. Leipzig 1888.
125. — Unter deutscher Flagge quer durch Afrika von Westen nach Osten (1880—1883 mit Pogge). Berlin 1902, (8. Aufl.).
126. Wood, Natural History of Man. London 1880.
127. Wolff, Von Banana zum Kiannoo. Oldenburg und Leipzig 1889.
128. Wundt, Völkerpsychologie. Leipzig 1906, 6 Bde.
129. Zintgraff, Nordkamerun. Berlin 1895.
130. Zöllner, Forschungsreisen in der Kolonie Kamerun. Berlin und Stuttgart 1885, 3 Bde.

Zeitschriften.

131. The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine No. VII. Christmas 1883, Antananarivo 1884.
132. Anthropos.
133. L'Anthropologie.
134. Aus allen Weltteilen.
135. Ausland.
- 135a. Beiträge zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft.
136. Bulletins de la Société de Géographie de Paris.
137. Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris.
- 137a. Le Congo illustré.
138. Deutsche Kolonialzeitung.
139. Globus.
- 139a. The Journal of the Anthropological Society of Great Britain and Ireland.
- 139b. Man.
140. Mitteilungen der afrikantischen Gesellschaft in Deutschland.
- 140a. Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. 31, Wien 1901.
141. Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten.
142. Mitteilungen der Hamburger Geographischen Gesellschaft 1878/1879.
143. Le Mouvement Géographique.
144. Petermann's Mitteilungen. Gotha (Perthes'scher Verlag).
145. Revue Congolaise. Brüssel.
146. Sitzungsbericht der Kgl. Bayrischen Akademie der Wissenschaften II. Kl., 1875.
147. Vierteljahrszeitschrift für Zahnheilkunde, 1883 (V).
148. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.
149. Zeitschrift für Ethnologie.
150. Zentralblatt für Pathologie. 1894.

I.

Die polygraphische Forschungsmethode und die Kulturkreistheorie in Afrika.

In der Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts findet eine wahrhaft klassische Periode der Erd- und Völkerforschung ihr Ende; ein Ende insofern, als die großen, weltbewegenden Länderdurchquerungen seltener werden und an ihre Stelle mehr und mehr die ethnographische Kleinarbeit tritt. Es fand eine Sichtung des Materials nach gänzlich neuen Gesichtspunkten statt. Aus Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten im stofflichen Kulturbesitz, in der Religion, in den Sitten und Gebräuchen, suchte man Zusammenhänge

im Werden der Menschheit und ihres heutigen Verbreitungs- und Kulturbildes zu beweisen. Kurzum, neben die monographische Methode des reisenden Forschers trat die nicht weniger bewundernswerte polygraphische des Gelehrten, deren Hauptmerkmal die kartographische Darstellung ist. Außerordentlich wertvolle Arbeiten bewiesen die Brauchbarkeit der Methode. Betrachtet wir ihre Ergebnisse in bezug auf Afrika, so führten sie hier wie in Ozeanien zu einer förmlichen Kulturkreisforschung, in deren Dienst sich die ethnologischen Untersuchungen der letzten Jahre mehr oder weniger stellten.

Als Erster wies am Ende des 19. Jahrhunderts FROBENIUS auf die ganz auffällig abgegrenzten Kulturprovinzen oder -kreise in Afrika hin. In jüngerer Zeit hat sich besonders ANKERMANN das Studium dieser Kulturkreise angelegen sein lassen. Heute sind die Untersuchungen und Forschungen über diesen Gegenstand soweit gediehen, daß man unbedingt sicher sagen kann: Die Kultur Westafrikas ist völlig anders geartet, als die der Ostseite des Erdteils, und „gegenüber der westafrikanischen Kultur zeigt die Kultur des ganzen übrigen Afrika südlich der Sahara ein so einheitliches Gepräge, daß man sie der westafrikanischen als ein Ganzes gegenüberstellen kann“ (3, S. 56). Dieser sogenannte westafrikanische Kulturkreis ist im wesentlichen gekennzeichnet durch die rechteckige Giebedachhütte im Gegensatz zur Rundhütte jeden Stils, durch die Bevorzugung pflanzlicher Stoffe zur Bekleidung im Gegensatze zur Benutzung tierischer Produkte im Osten und Nordosten und durch das ganz charakteristische Auftreten von Masken- und Geheimbünden zusammen mit der Darstellung der menschlichen Figur. Schließlich hat es nicht an Gelehrten gefehlt, welche den Totemismus nur dem Westen Afrikas zuschrieben. Indessen dürfte diese Ansicht irrtümlich sein. Er ist im Westen nur sinnfälliger, während er im Osten mehr in den Hintergrund tritt (4, S. 122).

In der Sahara und ihren südlichen Grenzgebieten hat der Islam den ihn kennzeichnenden neu-semitischen Kulturkreis geschaffen. Baumwollweberei, Lederbearbeitung und Färberei sind die ihm eigenen Industrien; Pferde und Schwerter riefen schließlich eine gänzlich unafrikanische Kriegstaktik hervor. Überall verwischte der neu-semitische Kulturkreis die ursprünglichen Verhältnisse und schuf ein ganz unter dem Einflusse der berberisch-arabischen Kultur stehendes Gebiet. Unter ihr lagert eine ältere Kulturwelle von Heidenvölkern, die heute allerdings äußerlich mehr oder weniger islamitisch beeinflusst erscheint. Bei diesen Völkern lassen sich deutlich zwei Provinzen unterscheiden: Eine östliche, deren Merkmale Wurfholz und Wurfeisen sind, und eine westliche, die den Bogen sowie das Dolchmesser mit ringförmigem Griff als Waffen hat. Die Grenze verläuft zwischen Bornu und den Haussaländern. Weitere Gebiete semitisch-arabischen Einflusses sind schließlich das Osthorn und in etwas abgeänderter Form die ganze Ostküste Afrikas. Wenn die neu-semitische Kultur in diesen Gebieten auch nicht derart umgestaltend wie in Nordafrika auftrat, so läßt sich ihr zersetzender Einfluß doch nicht leugnen. Dabei hat sie unter dem Einflusse des durch die Monsunwinde hervorgerufenen und erleichterten Verkehrs mit Indien und überhaupt Südasien in sich selbst eine starke Metamorphose durchgemacht. Immerhin war sie stark und eigenartig genug, sich in Madagaskar ausbreiten und dort eine Kultur verwischen

zu helfen, die in einer ursprünglicheren Gestalt der Schlüssel des Verständnisses für eine große Anzahl Fragen hätte werden können. Von hier aus wirkte die neu-semitische Kultur Madagaskars, die, wie gesagt, selbst in ihrer letzten Phase nicht frei von asiatischen und indonesischen Beeinflussungen blieb, auch auf Afrika ein. Indem sie dem Sambesi folgte, zog sie vielleicht eine alte Völkerstraße entlang. Es ist wohl kaum zweifelhaft, daß z. B. der Hanfkult ein Bestandteil dieser Kultur ist und diesen Weg ging, alle ursprüngliche Kultur vernichtend und viele Völker im Osten des Kongobeckens in den Bann seines entnervenden Rausches ziehend.

Wohl erst sekundär, aber um so nachhaltiger dürfte die alte Kultur Madagaskars von den Malaien, deren Hauptvertreter die Hova sind, beeinflußt worden sein.

Fast unberührt aber von allen Einflüssen blieb das *Bahr el Ghasal*-Becken des Nils, dessen Bewohner kurz als Niloten bezeichnet werden. Die sumpfige Natur des oberen Nilgebiets begünstigt diese Abgeschlossenheit. Unverkennbar indessen ist der Einfluß, welchen die Niloten oder die hochsenaarische Rasse, wie sie MARNO (62, S. 30—31) recht glücklich benannte, auf die Hamiten gehabt haben. Er ist so stark, daß man heute kaum mehr sagen kann, was urhamitisch ist, und was von der Hochsenaar-Rasse übernommen wurde. Die Bantu sind nach Ansicht wohl fast der meisten Gelehrten das mehr oder weniger einheitliche Produkt aus einer Mischung von Hamito-Semiten und Negern; sie sind nach MEINHOF sogar vor nicht allzu langer Zeit entstanden (110, S. 825).

Nachhaltig sind also zweifellos die vom Nordosten kommenden Kulturwellen in Afrika gewesen. Auf sie deutet, um nur einen Zug herauszugreifen, die Anthropologie hin: Herero, Ovambandjeru, Massai, Turkana und alle Niloten weisen in ihrem Körperbau mehr oder weniger auffallende Übereinstimmungen auf. Und der stoffliche Kulturbesitz nicht minder. Eine ausgesuchte Vorliebe für Eisenschmuck in Form schwerer Spiralen an den Arm- und Fußgelenken zeichnet diese Hamiten mit nordsüdlicher Wandertendenz aus, und vieles andere mehr. Die Hottentotten fallen aus diesem Rahmen einigermaßen heraus, denn sie mischten sich zweifellos sehr stark mit den Buschmännern, so verhaßt diese ihnen auch sind. Aber zwei ganz auffallende Stücke ihres stofflichen Kulturbesitzes, nämlich zwei Waffen, die schon PETER KOLB als *Rackum* und *Kirri* beschrieb, deuten unverkennbar nach Nordosten hin. Sie fallen mit unter den Begriff der Stockschilden, dienen in gleicher Weise als Schutz und Trutz und finden ihre hochwichtigen Parallelen bei den Wanyaturu und Waschaschi im abflußlosen Gebiet und am Ostufer des Viktoriasees¹ (7, 188—189). Daran schließt sich der *Kuerr* der Dinka an, der zuerst von SCHWEINFURTH beschrieben worden ist. „Dieselbe Form und nur in gewisser Verbreiterung der Handfläche kehrt bei den Turkana als Stockschild wieder“ (26, S. 35).

So sehen wir immer und immer wieder, wie Übereinstimmungen im ethnographischen Kulturbesitz Brücken zwischen den fernsten Völkern zu

¹ Kämpfe mit Stockschilden wurden besonders in Turu beobachtet. 119a, S. 58.

schlagen vermögen. Freilich ist es stets gewagt, weitgehende Schlüsse zu ziehen, denn schließlich unterliegt doch gerade die sich am meisten zu Vergleichenden aufdrängende stoffliche Kultur dem Gesetz der Anpassung. So erscheint es mir fraglich, ob man mit Fug und Recht den Rindenstoff mit als Hauptsymbol des „Westafrikanischen Kulturkreises“ betrachten darf; zwingt nicht der Urwald, der Viehzucht in großem Umfang unmöglich macht, seine Bewohner geradezu zur Heranziehung pflanzlicher Stoffe zur Bekleidung? Noch vorsichtiger muß man mit dem geistigen Kulturbesitz sein. Das Denken und Fühlen des Primitiven weist keine großen Differenzen auf; es steht überall ganz unter dem Einfluß der ihm beseelt erscheinenden Natur und wird nur äußerlich verschieden zum Ausdruck kommen. Lediglich die Formen, in denen dies geschieht, sind zu polygraphischen Untersuchungen und Forschungen geeignet, nicht aber Gleichartiges im Innenleben der afrikanischen Völker selbst. Die Formen indessen sind sehr beredt und charakteristisch. Sie besonders haben, wie wir am Geheimbund- und Maskenwesen sehen, die Berechtigung der Kulturkreistheorie in Afrika dargetan, über welche die ernsthaft ethnologische Forschung unserer Tage nicht hinweggehen kann.

II.

Ist die Zahnverstümmelung geeignet, einen Beitrag zur Kulturkreisforschung zu liefern?

Freilich läßt sich eine Reihe afrikanischer Kulturererscheinungen keinem der eben kurz umschriebenen Kulturkreise einordnen und angliedern. Unter sie sind bisher auch die Zahnverstümmelungen gerechnet worden. Wenn die meisten Autoren auch den Angaben der Eingebornen Glauben schenken, daß es sich hier nur um ein rein äußerliches Schmuckbedürfnis handle, oder selbst der Auffassung sind, eine gedankenlose Tradition vor sich zu haben, die schließlich der Ausdruck des afrikanischen Schönheitsideals geworden ist, so kann man dieser Ansicht nur schwer beipflichten. Was im einzelnen Falle der wahre Kern der Zahnverstümmelungen ist, läßt sich wohl kaum genau feststellen; aber man hat das Gefühl, daß ihnen genau wie dem Masken- und Geheimbundwesen tief im Innenleben der afrikanischen Völker verankerte Empfindungen und Überlegungen zugrunde liegen, die in bestimmten Arten und Formen ihren Ausdruck finden. Die Zahnverstümmelungen sind daher bereits vor längerer Zeit als zweifellose Merkmale der Stämme Afrikas und als geeignete Hilfsmittel der ethnologischen Forschung erkannt worden, zuma sie eben in durchaus verschiedenen Formen auftreten, die aber nur in seltensten Fällen von der Laune und Phantasie des einzelnen Individuums abhängen. Gewiß, „auch hier ist Vorsicht geboten, denn der ethnographische Besitz ist wandelbar“ (4a, S. 7). Nicht in allen Fällen lassen Übereinstimmungen in der Zahnverstümmelung den Schluß auf Rassenverwandtschaft zu. Aber weniger als alles andere ist die Zahnverstümmelung dem Gesetz der „praktischen Anpassung“ unterworfen, da sie nicht der stofflichen Kultur angehört. Die geistige Anpassung an die beseelte Natur, wenn man so sagen darf, ist bei den Primitiven, wie schon berichtet, innerlich gleichartig. Wenn diese nun aber, wie wir bei der Zahnverstümmelung sehen werden, in äußerlich verschiedenen und

charakteristischen Formen zum Ausdruck kommt, die ethnographisch ziemlich scharf abgegrenzt sind, so findet dies meist nur in irgendeiner Verwandtschaft seine Erklärung. Diese kann einmal auf einer direkten Berührung beruhen, oder aber darauf, daß ein und dieselbe Kulturwelle die betreffenden Völker nachhaltig beeinflußt hat oder gar von ihnen ausgegangen ist.

III.

Die Formen der Zahnverstümmungen in Afrika.

Die Formen der Zahnverstümmungen beschränken sich in Afrika im wesentlichen auf drei:

1. Auf die Lückenaussplitterung: die mittleren Kanten der ersten oberen Schneidezähne werden abgesplittert.
2. a) Auf das Ausschlagen von unteren Schneidezähnen.
b) Auf das Ausschlagen von oberen Schneidezähnen.
3. Auf die Zuspitzung: einzelne oder sämtliche Schneidezähne des Oberkiefers, manchmal auch die des Unterkiefers, werden zugespitzt.

Die größte Mannigfaltigkeit weist die Zuspitzung auf. Wir werden später sehen, was uns berechtigt, alle diese Formen als Zuspitzung zu bezeichnen. Ich glaube mich vorläufig mit der Abbildung der wichtigsten Formen der Zahnverstümmung in Afrika begnügen zu können und sie damit dem Verständnis näher gebracht zu haben (siehe Tafel I, II, III, IIIa). Die kartographische Darstellung kann bei der in manchen Gebieten von Stamm zu Stamm wechselnden Form der Zahnverstümmung keinen Anspruch auf völlige Genauigkeit machen. In diesen Fällen ist das Charakteristische aus dem Rahmen des Ganzen herausgehoben.

IV.

Die Verbreitung der einzelnen Formen der Zahnverstümmung.

1. Die Lückenaussplitterung.

Gestatten uns somit die eigentümlichen Verhältnisse der Verbreitung der einzelnen Formen nicht, durchweg einheitliche Gesamtgebiete festzulegen, so hat doch jede der vorhin gekennzeichneten Formen festumrissene Teilgebiete. Für die Aussplitterung der mittleren Kanten der ersten oberen Schneidezähne, die kurz „Lückenaussplitterung“ genannt sei, ist Deutsch-Ostafrika als solches anzusehen. STUHLMANN hat sie direkt als Kulturmerkmal der älteren Bantu dieses Gebietes bezeichnet. Er sagt darüber: „Zu den älteren Bantu der Küste gehören zunächst die Eingebornen von Usambara, Useguha und Unguru, die eng zusammenhängen und denen südlich eine zweite Gruppe von Usagara, Ukami und Khutu folgt; ferner die Wasaramo und Wadoë. Diese ganze Bevölkerung der Küstenregion zeichnet sich dadurch aus, daß aus den beiden oberen mittleren Schneidezähnen ein Dreieck ausgeschlagen wird, während die Beschneidung nicht geübt wird“ (109, S. 842). Auch an anderer Stelle seines großen Werkes „Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika“ kommt er auf die Lückenaussplitterung, z. B. bei den Waseguha (109, S. 23) und Wadoë (109, S. 35) zurück. Einige andere, sehr zuverlässige Autoren bestätigen ihm das.

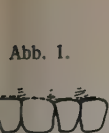


Abb. 1.



damulett der
Mayombe.

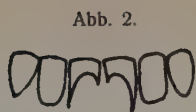


Abb. 2.

Ganguella-, Luimba-,
Loluafrauen.

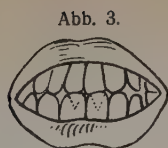


Abb. 3.

Mayombe.

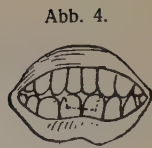


Abb. 4.

Mayombe.

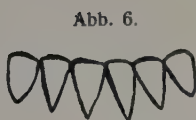


Abb. 6.

Fang und viele
andere Stämme.

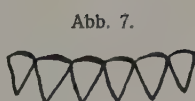


Abb. 7.

Fang und viele
andere Stämme.

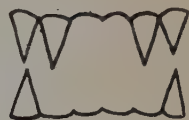


Abb. 8.

M'Baka, Bondjiro,
Sangha-Sangha.



Abb. 9.

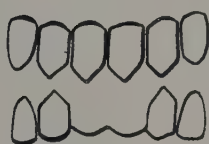


Abb. 10.

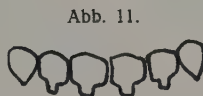


Abb. 11.

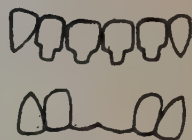


Abb. 12.

Abb. 9—12. Zahnverstümmlungen der D'zem und vieler ihrer Nachbarn.



Abb. 13.



Abb. 14.



Abb. 15.



Abb. 16.

Loango.

Abb. 14—16. Zahnverstümmlungen der Bakongo.

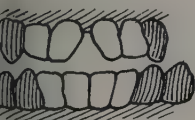


Abb. 17.

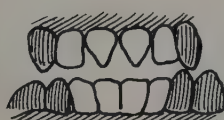


Abb. 18.



Abb. 19.



Abb. 20.

kenaussplitterung (ältere
tu Deutsch-Ostafrikas u.
cher Ganguellastämme).

Abb. 18—20. Im Süden Deutsch-Ostafrikas vorherrschende Zahn-
verstümmlungsformen.



Abb. 21.



Abb. 22.

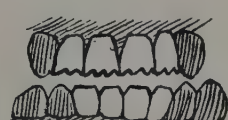


Abb. 23.

Abb. 21—23. Zahnverstümmlungen, die für die Atonga, Wampoto und Wamanganja
charakteristisch sind und auch bisweilen bei den Yao vorkommen.

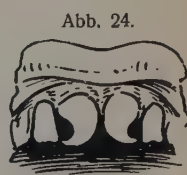


Abb. 24.

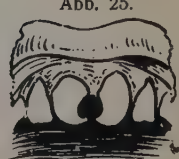


Abb. 25.

Abb. 24 und 25. Tigerkrallenförmige Zahnverstümmlungen der Toute und Batschenga
am Sanaga (Kamerun).

Zahnverstümmlungen auf Tafel I.

Abb. 1.

Aus RANKE, „Der Mensch“. Leipzig und Wien 1894, I, S. 192.

Abb. 2.

Aus SERPA PINTOS, „Wanderungen quer durch Afrika vom Atlantischen zum Indischen Ozean“. Leipzig 1881, I, S. 191.

Abb. 3 und 4.

Aus Revue Congolaise III. 1912, S. 35.

Abb. 5.

Aus ebenda III. 1912, S. 106 (die Zuspitzung ist vielleicht auf die Verehrung des Mondes zurückzuführen).

Abb. 6 und 7.

Aus POUTRIN, „Travaux scientifiques de la mission Cottés au Sud-Cameroun (1905—1908)“. Paris 1911, S. 12.

Abb. 8.

Aus POUTRIN, ebenda. S. 12.

Abb. 9, 10, 11, 12.

Aus POUTRIN, ebenda. S. 12.

Abb. 13.

Aus POUTRIN, ebenda. S. 15.

Abb. 14, 15, 16.

Aus POUTRIN, „Zahnverstümmlungen der Bakongo“, ebenda. S. 15.

Abb. 17.

Aus FÜLLEBORN, Ethnolog. Notizbl., Bd. II, Heft 3. Berlin 1901, S. 16.

Abb. 18, 19, 20.

Aus FÜLLEBORN, ebenda. S. 16.

Abb. 21, 22, 23.

Aus FÜLLEBORN, ebenda. S. 17.

Abb. 24 und 25.

Aus SKOLASTER, „Kulturbilder aus Kamerun“. Limburg a. d. Lahn 1910, S. 44.

TAFEL II.



Abb. 1
Sara Laka.



Abb. 2
Ndam et Tsumak.



Abb. 3
Dissa.



Abb. 3b
Dissa.



Abb. 4
Yakoma.



Abb. 5
Sara Kaba et Dendjé



Abb. 6
Yakoma.



Abb. 7
Sara Kaba et Dendjé.



Abb. 8
Sara Kaba

nach Dr. Decorse

L'Anthropologie XVI (1905), S. 137.



Abb. 9.

Abb. 9 und 10.

Zahnverstümmlungen der Bakuni. (Gelegentlich auch am Kongo beobachtet.)

L'Anthropologie II (1891), S. 153.



Abb. 10

TAFEL III.



Abb. 1. Vier Wanjamwesi mit Lückenaussplitterung.

(Phot. WEULE.)

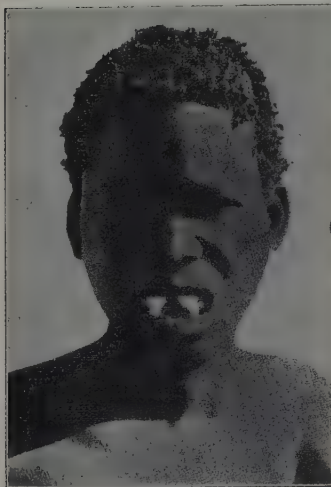


Abb. 2. Junger Herero. Die unteren Schneidezähne sind entfernt.
Im Oberkiefer Lückenaussplitterung.

(Phot. L. SCHULTZE.)



Abb. 3. Makondeleute mit zugespitzten Zähnen.
(Phot. WEULE.)



Abb. 4. Mädchen aus dem Waparestamme mit zugespitzten Zähnen.
(Phot. WEISS.)

So sagt REICHARD: Die Waseguha „schlagen die einen Ecken der oberen mittleren Schneidezähne aus, nicht aber werden sie ausgefeilt, wie man immer wieder berichtet“ (92, S. 213). Eine andere Notiz, die BURTON entnommen ist, besagt über die Wadoë „auch raspeln manche die beiden inneren Seiten der oberen beiden Schneidezähne derart aus, daß ein Loch gebildet wird“ (139, Bd. 2, S. 142). STANLEY sagt von den Wadoë: An diesem Stamm bemerkt man zuerst, daß er unterscheidende Stammesabzeichen hat, die in einer sich der Länge nach an beiden Seiten des Gesichts herabziehenden Linie von Punkten und in dem Abfeilen der inneren Seiten der beiden Mittelzähne des Oberkiefers bestehen“ (108, I, S. 232—233). Die Lückenaussplitterung mag STANLEY deshalb aufgefallen sein, weil die fortschreitend suahelisierte Küstenbevölkerung diesen Brauch nicht übt. Ich fand keinerlei Notizen, daß sich die Suaheli der Sitte angeschlossen hätten, wenn man nicht gerade geneigt ist, in den Wanika reine Suaheli zu erblicken. Von einem Manne dieses Stammes aus dem Hinterlande von Mombasa heißt es nämlich: „This man bore the marks of national designation, consisting of a single notch filed between the two upper front teeth with numerous small scars on the breast“ (84, S. 198).

Gegen die Annahme, daß wir in dem Brauche vereinzelte Stammesabzeichen vor uns haben, spricht seine weite Verbreitung im Innern Deutsch-Ostafrikas. Denn „ebenso splittern die älteren Bantu des zentralen Gebietes, die Wanjamwesi und die ihnen sich anschließenden Völkerschaften, die bis an das Südufer des Viktoria-Nyansa nach Norden und nach Westen bis an den Tanganika reichen, ein Dreieck in den oberen mittleren Schneidezähnen aus“ (109, S. 842). Weiter heißt es von den Wanjamwesi: „Wenn die definitiven Zähne erschienen sind, so wird von den beiden mittleren oberen Vorderzähnen die innere Ecke abgesprengt, so daß eine dreieckige Lücke entsteht. Das Kind muß auf ein Stück Holz beißen, und mit einem scharfen, wie eine kleine Axt geformten Eiseninstrument splittert man mit sanften Schlägen die Ecke ab“ (109, S. 84). REICHARD, wohl der beste Kenner der Wanjamwesi, bestätigt dies (92, S. 353—354). In einem anderen Werke heißt es: „Alle Wanjamwesi sind unbeschnitten. Als Stammesmarke kann eine von der Nasenwurzel zum Ohr verlaufende Narbenverzierung gelten; auch werden die oberen vorderen Schneidezähne vielfach dreieckig ausgesplittert. Doch sind beide Merkmale nicht allgemein verbreitet“ (7, S. 227). Was die Zahnverstümmlung anbelangt, so kamen die Wanjamwesi vielleicht durch ihren regen Verkehr mit der Küste mehr und mehr davon ab. Vielfach aber haben sie von nördlichen Nachbarn auch das Ausreißen der unteren Schneidezähne übernommen. Immerhin ist es ein großes Gebiet, das von den Wanjamwesi bevölkert und in dem Lückenaussplitterung verbreitet ist; denn es reicht im Osten bis an die Massai-Steppe, Turu und Ugogo, im Norden an den Viktoriasee vom Speke-Golf bis zur Bukumbi-Bai, im Westen an Usinja, Ussirombo und Uha. Charakteristisch ist, daß die Manjema, die man als nahe Verwandte der Wanjamwesi betrachtet, ebenfalls die mittleren Ecken der ersten oberen Schneidezähne aussplittern (109, S. 598).

In den östlich an Unjamwesi angrenzenden Landschaften Deutsch-Ostafrikas kommt die Lückenaussplitterung gleicherweise vor, wie folgende Notiz

über die Wairamba, die Bewohner der Landschaft Iramba, besagt: „Als Stammeszeichen tragen sie auf jeder Wange zwei längliche senkrechte Einschnitte; außerdem werden die oberen mittleren Schneidezähne dreieckig ausgesplittert“ (109, S. 759). Bei den Warangi in Irangi (südlich von Ufiomi) „werden die oberen mittleren Schneidezähne mit Meißeln geschärft (?)“ (Leutnant BAUMSTARK, 141, 1900, Bd. 13, S. 48—49). Die Sitte kommt auch bei den Dschagga vor, denn sie „schlagen in den oberen mittleren Schneidezähnen eine dreieckige Lücke aus und entfernen die beiden mittleren unteren Schneidezähne gänzlich“ (121, S. 20; 149, 1889, S. 506 [Verh.]).

Ein weites Gebiet, wo weder die eine noch die andere Form dieser Sitte vorherrscht, sondern wo sowohl die Lückenaussplittierung wie auch das Ausreißen der unteren Schneidezähne ausgeübt werden, und zwar gemeinsam an ein und demselben Individuum, schließt sich nach Norden zu an. Den einzelnen Autoren ist bald die eine, bald die andere Art der Zahnverstümmelung aufgefallen, so daß sie manchmal nur eine der beiden Formen erwähnen. Das Primäre mag wohl bei den hier in Betracht kommenden Völkern, soweit sie Nicht-Bantu sind, das Ausreißen der unteren Schneidezähne gewesen sein, auf das ich später zurückkomme. So heißt es über die an den Kilimandjaro-Abhängen sitzenden Dschagga, welche die Lückenaussplittierung in Verbindung mit dem Ausschlagen der unteren Schneidezähne ausüben: „Diese Zahn deformation stellt eine Kombination der Sitte von Bantustämmen mit der der Hamiten dar. Während die Bildung der dreieckigen Lücke den Dschagga mit benachbarten Bantustämmen, z. B. Wakamba und Waschambaa, gemein ist, haben sie das Ausbrechen der unteren Schneidezähne von den Massai entnommen, wie dies noch mehrere jüngere Bantu getan haben, z. B. die Wagogo“ (121, S. 20).

Wenden wir uns dem Nordwesten zu, so finden wir diese kombinierte Zahn deformation bei verschiedenen Völkern. Doch befindet sich JOHNSTON in einem Irrtum, wenn er von den Massai angibt: „Der oft zwischen den beiden mittleren Schneidezähnen der oberen Kinnlade sichtbare weite Zwischenraum rührt ohne Zweifel vom künstlichen Feilen her“ (45, S. 388). BAUMANN (7, S. 159), v. HÖHNEL (35, S. 270), MERKER (66, S. 152), THOMSON (114, S. 374) WEISS (119, S. 334) betonen, daß nur die unteren Schneidezähne entfernt werden. Wohl aber werden die beiden oberen vorderen Schneidezähne bei beiden Geschlechtern vorgebogen. „Nur die Ngaramanig (eine Wanderobbo-kaste) pflegen in den beiden oberen vorderen Schneidezähnen je eine Einkerbung zu machen“ (7, S. 167), was also wohl als eine große Ausnahme betrachtet werden muß. Die von JOHNSTON beobachtete Lücke zwischen den mittleren oberen Vorderzähnen rührt also nicht vom künstlichen Feilen her, sondern ohne Zweifel von der Vorbiegung des Prämaxillare, auf die ich später noch zu sprechen komme.

Von den nördlich der Nil-Kongo-Wasserscheide sitzenden Bongo wird berichtet: „Das seitliche Ausfeilen der oberen Schneidezähne wird auch von denjenigen Bongo vorgenommen, welche sich die unteren ausbrechen; gewöhnlich wird auf der Berührungsfläche der beiden mittelsten eine Lücke ausgefeilt“ (106, I, S. 321). Über die Zahn deformation der Kredj, der nord-

westlichen Nachbarn der Bongo, findet sich folgende Angabe: „Die unteren Schneidezähne werden entweder spitzgefeilt oder nur eine Lücke zwischen den einzelnen Zähnen ausgefeilt. Die unteren Zähne bleiben stets intakt, dank dessen die Sprache eine deutlichere wird“ (106, II, S. 385). Von den Golo sagt Captain S. L. CUMMINS: „The most constant (Tribal) mark is a \wedge -shaped notch between the central incisors of upper jaw, made by filing each tooth on its inner and lower aspect“ (139a, 1904, Bd. 34, S. 163). Ähnlich heißt es bei den Ssehre: „Die Zähne sind sowohl bei Männern als auch bei Frauen intakt, nur pflegen sie die Lücke zwischen den beiden mittleren Schneidezähnen gern durch einen Ausschnitt zu erweitern“ (106, II, S. 414).

Ein anderes Gebiet, wo die Aussplitterung der aneinanderstoßenden Ecken der mittleren oberen Schneidezähne geübt wird, liegt westlich des Tanganjikasees, also außerhalb Deutsch-Ostafrikas. Damit verlassen wir das charakteristische Teilgebiet dieser Zahnverstümmlung und begeben uns in Gegenden, wo sie, offensichtlich durch andere Formen verdrängt, in den Hintergrund getreten ist. Oft tritt sie hier nur vereinzelt, sozusagen in Enklaven auf. So findet sich eine Angabe, die für die Walesse den Brauch feststellen zu dürfen glaubt (109, S. 598), obwohl in diesen Gebieten die einfache Zuspitzung der Zähne vorherrscht. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Wakussu, bei denen „aus den zwei mittleren oberen Vorderzähnen eine dreieckige Lücke ausgesplittet wird“, selten auch alle Zähne zugeschärft werden (109, S. 597). Offenbar der Nachbarschaft entlehnt haben die Lückenaussplitterungen die Wambutti, Zwerge, die westlich von den Abhängen des Lenduplateaus wohnen (109, S. 467). Gelegentlich scheint die Lückenaussplitterung auch bei den Ababua vorzukommen (76, S. 602). Dann tritt diese Form der Zahnverstümmlung in Gemeinschaft mit dem Ausschlagen der unteren Schneidezähne weiter südlich wieder auf. So besagt die Angabe eines belgischen Autors von den Baholo-holo, südlich des Lukuga am Westufer des Tanganjikasees, folgendes: „Les dents non plus ne subsistent pas dans leur intégrité. Les deux sexes se font tailler en biseau (lassen sich in Form eines schrägen Randes behauen) les deux incisives centrales supérieures“ (78, S. 585). Von den östlich der Bakuba und südlich der Batelela wohnhaften Bassonge heißt es ebenfalls in einem belgischen Werke: „Les Basonge . . . se liment les deux incisives centrales de façon à former un vide triangulaire à sommet supérieur“ (GUILLAIN, Belgique coloniale, S. 92a, 73, S. 552). Freilich kann man auch hier schwer entscheiden, welche Zahnverstümmlung die vorherrschende und typische ist; denn in einer anderen Notiz desselben Werkes wird uns gesagt, daß „die Frauen ebenso wie die Männer oft zwei Zähne des oberen Kiefers entfernen“ (SCHMITZ, ebenda, S. 552). Dasselbe hat man auch bei den Baluba beobachtet, wie folgende Angabe besagt: „Les femmes d'habitude s'extraitent deux dents du milieu, au dessus. Les hommes ont souvent ces mêmes dents limées en V renversé, donc formant triangle“ (79, II, S. 901). Aber so wenig einheitlich die Zahndeformation hier auch auftritt, so wertvoll ist es für uns, zu wissen, daß die Lückenaussplitterung in diesen Gebieten durchaus nicht fremd ist.

Erst weit im Südwesten davon finden wir wieder ein Gebiet, in dem die Lückenaussplitterung zusammen mit dem Ausreißen der unteren Schneide-

zähne von einem großen Stamme ausgeübt wird, nämlich bei den Herero¹. „Wenn die Herero ein gewisses Alter, etwa das 12. bis 16. Lebensjahr, erreicht haben, dann empfangen sie feierlich die Nationalzeichen. Es wird ihnen das Zeichen einer umgekehrten römischen Fünf (\wedge) in die beiden (?) oberen Schneidezähne hineingeßelt (?) und von den unteren werden drei bis vier ausgestoßen. Aber auch die jungen Mädchen müssen, wie die Jünglinge, in einem gewissen Alter, etwa im 12. bis 14. Jahre, ohne irgend eine Miene zu verziehen, die schmerzliche Zeremonie des Zähnefeilens und Zähneausstoßens durchmachen. Von da an sind sie heiratsfähig. Das Ausschlagen der Vorderzähne hat zur Folge, daß alle Herero lispeln“ (148, IV, 1869, S. 501). Andere Autoren bestätigen dies (25, S. 235; 2a, I, S. 241; 2, I, S. 163; 40a, S. 106; 104a, S. 324 Abb.). (Siehe auch Tafel III, Abb. 2.) Interessant ist folgender Bericht: „Nachdem das 12. bis 16. Altersjahr erreicht ist, der Zahnwechsel also stattgefunden hat, muß an den Kindern beiderlei Geschlechts eine schmerzvolle Operation, das *Okuha*, vorgenommen werden, das darin besteht, daß ihnen die vier unteren Schneidezähne ausgebrochen und die zwei mittleren des Oberkiefers in Form einer umgekehrten römischen Fünf ausgeßelt werden. Auch hier vollzieht man gewöhnlich die Operation gleichzeitig an einer größeren Anzahl ungefähr gleichaltriger Kinder.

An dem Tage der Operation begibt sich der *omokuruo* ins Feld, um Wurzeln einer bestimmten Grevia-Art zu suchen. Nachdem er sie nach Hause gebracht und daselbst ihrer Rinde entledigt hat, zerreibt er letztere leicht zwischen Steinen. Die mit Wasser angefeuchtete Masse wird sodann den zum Feste zugelassenen Kindern aufs Haupt gedrückt. Der *omuhe*, d. h. der Operateur, ein beliebiger, mit dem *okuha* vertrauter Mann, setzt sich nun auf die Erde und läßt sich das Kind, an dem er seine Kunst ausüben soll, mit dem Gesicht nach oben quer über die Beine legen. Ein durch den Mund des armen Opfers gelegtes Holzstück wird von einer zweiten Person festgehalten, damit der Mund offen bleibt; ein weiterer Assistent bemächtigt sich der Hände und ein anderer, wenn notwendig, wohl auch der Füße.

Zur Operation bedient sich der *omuhe* eines handbreiten, fingerdicken Holzstabes, der an einem Ende auf die Breite des Zahnes zugespitzt ist.

Dieser Stab vertritt den Meißel, während ein einfacher Stein den Hammer ersetzt. Mittels dieser beiden Werkzeuge lockert der *omuhe* zunächst die unteren Zähne und schlägt sie dann rasch der Reihe nach in den Mund hinein. Die ganze Operation dauert kaum zehn Minuten. Doch mag diese Zeitspanne dem armen Kinde wohl lange genug vorkommen. Nachdem die Zähne entfernt sind, werden die Wunden zusammengepreßt und die Lücken im Zahnfleisch mit dem am Feuer erwärmten Stückchen einer blutstillenden Zwiebel behandelt.

Das Ausfeilen der mittleren oberen Schneidezähne geschieht in der Regel später als das Aushauen der unteren Zähne und unterscheidet sich von dem

¹ In den dazwischen liegenden Gebieten der Balunda und Molua scheint nur die Zuspitzung vereint mit dem Ausschlagen der unteren Schneidezähne bekannt zu sein. Ich komme später noch darauf zurück.

letzteren auch dadurch, daß es nicht das Resultat einer einmaligen Operation ist, sondern durch fortgesetzte tägliche Behandlung mit einem rauen Stein erzielt wird.

Die obere Lücke in der Zahnreihe nennt der Omuhherero *otji vuondindi*, die untere, größere *oru vara*; ein Mann, an dem diese Operation nicht vorgenommen worden ist, gilt als *omundu nonguavi*.



Die Sitte des *okuha* ist erwiesenermaßen nur von geringer religiöser Bedeutung; über den ihr zugrunde liegenden Zweck sind die Ovaherero im unklaren.

Es ist möglich, daß wir darin ein Nationalzeichen zu erkennen haben, wie denn auch jeder *omundu nonguavi* meist kurzweg als *omuntua*, Fremder, bezeichnet wird, wogegen der mit dem Abzeichnen behaftete ein *omunatje*, ein Mann aus unserer Gemeinschaft ist. In den beiden Zahnlücken sehen die Eingebornen eine Verschönerung des Gesichtes; so sagt der Omuhherero z. B. auf ein christliches und daher nicht operiertes Mädchen hinweisend: „*O musuko ngo omura, mon du tje non guavi*“, d. h. „Jene Jungfrau ist schön, nur schade, daß sie einen zahngefüllten Mund hat“ (102, S. 169—171). Während SCHINZ hier als Zeitpunkt der Operation das 12. bis 16. Lebensjahr angibt, sagt IRLE: „Im achten bis zehnten Jahre werden jedem Knaben und Mädchen die unteren Schneidezähne ausgebrochen und die zwei (?) in der Form eines Delta Δ ausgefeilt“ (40a, S. 104). Die Sitte ist bei den Herero so tief eingewurzelt, daß nach Missionär BRINKER jeder, der von den Christen abfällt, die Lückenaussplitterung sowie das Ausstoßen der unteren Schneidezähne an sich vornehmen läßt (139, 1895, S. 289, 2. Teil). Nach DANNERT heißen bei den Herero Leute ohne Zahnlücken *ovatus*, d. h. Fremde, Nicht-Herero. DANNERT sagt, daß es sich dann meist um Bergdamara handelt (149, 1907, Bd. 39, 948—952). Diese Beobachtungen werden bestätigt vom Sanitätsamt Windhoek (149, 1908, Bd. 40, S. 930—932).

Ebensowenig sind ihre nördlichen Nachbarn, die Ovambo, frei von der Sitte (2a, I, S. 210).

In der portugiesischen Kolonie Angola scheint das Ausschlagen der unteren Schneidezähne nicht geübt zu werden, wohl aber die Lückenaussplitterung. Bei den Ganguella von Bihé machte SERPA PINTOS folgende Beobachtung: „Alle Männer, welche ich sah, hatten die beiden vorderen oberen Schneidezähne in Dreieckform geschnitten, so daß eine dreieckige Öffnung mit der Spitze nach oben entstand. Die Operation wird vermittle eines Messers ausgeführt, das wiederholt leicht angesetzt wird“ (85, I, S. 192). An anderer Stelle sagt er von den Luchaze-Cambuta, die zu den Ganguella gehören: „Ferner nahm ich wahr, daß sowohl Frauen als auch Männer ohne Ausnahme die vier Vorderzähne dreieckig geschnitten hatten, so daß sich bei geschlossenen Zähnen in der Mitte eine rautenförmige Öffnung befand“ (85, I, S. 254). Dieser Volksstamm wohnt in etwa 13 Grad südlicher Breite an den Flüssen *Cuito* und *Cuando* und östlich über diesen Fluß hinaus in der Nähe von Gebieten, wo die einfache Zuspitzung unbedingt vorherrscht. Wir haben es hier also sehr wahrscheinlich mit einer Übergangsform zu tun. Weiter verläutet von den Dschinga am Cuansa: „Die oberen zwei (?) Schneidezähne sind an den sich

berührenden Ecken schräg abgestoßen“ (98, II, S. 58). In den übrigen Ländern, die dem Kongosystem angehören, scheint die Lückenaussplitterung sehr selten zu sein. Nur MENSE fand bei anthropologischen Untersuchungen im unteren Stromgebiet des Kongo, daß von 16 Bayansi 15 die aneinanderstoßenden Ecken der mittleren oberen Schneidezähne absplitterten (149, XIX, S. 631 [Verh.]). Dasselbe beobachtete auch TORDAY (139a, 1905, Bd. 5, S. 136). Zu erwähnen wäre noch, daß nach Dr. DECORSE der kleine Stamm der Dissu im Schari Logone-Gebiet eine Übergangsform von der Lückenaussplitterung zur Zuspitzung ausübt (Fig. 3a und b, Tafel II; 133, 1905, Bd. XVI, 138). Bei den längs der ganzen Westküste Afrikas wegen ihrer Geschicklichkeit als Bootsleute beliebten Kru-Negern scheint die Lückenaussplitterung ebenfalls vorzukommen, obwohl bei ihnen die einfache Zuspitzung sicher genau so häufig auftritt. BERCHON sagt: „Les Kroomann (Kroomann, homme du pays de Kroo (?) liment la partie interne des deux incisives supérieures“ (137, 1860, S. 523—524). Ein Landsmann von ihm bestätigt das; offenbar betrifft seine Angabe die gleiche Gegend (38, S. 271).

Bessere Unterlagen liegen für das Vorkommen der Lückenaussplitterung in Kamerun vor. So wird dieselbe von den Bewohnern Bueas durch folgende Angabe belegt: „Zwischen den beiden oberen Vorderzähnen hat fast jeder-mann eine Zahnlücke“ (141, 1891, Bd. IV, S. 132). Die Buealeute sind Bakwiri, bei denen die Lückenaussplitterung auch von HUSSERT beobachtet wurde (141, 1911, Bd. 24, S. 151). Von den Ugolo in den Rumpibergen ferner sagt LESSNER: „Die beiden inneren Schneidezähne des Oberkiefers werden meist, besonders bei den Frauen spitz zugefeilt“ (139, 1904, 2. Teil [Bd. 86], S. 278). Die beigefügte Abbildung läßt aber Lückenaussplitterung erkennen. Daß der Brauch aber hier durchaus nicht vereinzelt vorkommt, beweist folgende Notiz: „Die Bakossi und Balundu meißeln ein Spritzloch zwischen den Mittelzähnen aus. Dadurch werden die Zähne etwas schmäler; breite Zähne sind nach ihrer Ansicht häßlich. Wer kein Spritzloch hat, wird schon deswegen ausgelacht, weil er den Tieren so ähnlich ist, die auch keine Spritzlöcher haben“ (97, S. 45—46). Die Bakossi und Balundu gehören einer Gruppe von sechs Stämmen an, die eine Sprachverwandschaft bilden und die AUTHENRIETH als Minie-gruppe bezeichnet hat (68, I, S. 596). Auf diese Gruppe kommen wir später noch zurück. Überhaupt scheint die Lückenausfeilung gegenüber der einfachen Zuspitzung südlich des Sanaga die vorherrschende Zahnverunstaltung zu sein, zum mindesten aber die primäre. So sagt HUTTER von den Banjang und Nord-Mabum: „Bei Männern und Weibern sind die inneren Kanten der beiden oberen Schneidezähne gefeilt, entweder jede halbrund  oder beide zusammen einen Halbkreis  bildend“ (39, S. 292). Eine der ersteren ähnliche Form beobachtete PASSARGE bei seinen Expeditionsträgern aus Lagos und Klein-Popo (81, S. 59).

Ganz allgemein scheint die Lückenaussplitterung in Dahome zu sein, wie ich einer französischen Quelle entnehme: „Parfois, on supprime des grosses incisives, le coin inférieur droit de l'une et le coin inférieur gauche de l'autre, de façon à laisser au milieu d'elles une ouverture de forme conique. Cette pratique, générale au Dahomey, permet aux noirs de cracher (spucken) loin;

ils lancent par cette échancrure un jet de salive à deux mètres de distance" (23, S. 103). Ebenso häufig kommt diese Form der Zahnverstümmung in Togo bei den Ewe vor, denn „beide Geschlechter haben gewöhnlich als Kennzeichen aus den oberen mittleren Schneidezähnen ein Dreieck ausgefeilt; häufig, namentlich bei den Küstenbewohnern, ist dieses Dreieck sehr klein und kaum zu bemerken" (51, S. 249). Die Fo-Neger, die einen Ewestamm bilden, lassen sich zum Spucken ein Δ Loch zwischen den mittleren oberen Schneidezähnen ausschlagen (132, 1912, Bd. 7, S. 94). Die Ewe wohnen an der Sklavenküste zwischen dem Volta- und dem Monoflusse ungefähr bis zum 7. Grad nördlicher Breite. Ihnen gleichen in Sitten und Gebräuchen die Kratyleute (51, S. 350). Von den 16 Togoleuten aus der Gegend von Klein-Popo, die v. LUSCHAN untersuchte, wiesen sieben die Lückenausfeilung auf, sieben zeigten keine Zahnverstümmung, und bei zweien ist nichts angegeben (16, S. 210—214). Wie schwer es oft ist, Lückenausfeilung und Zuspitzung zu trennen, zeigt folgende Angabe von Liberia (Monrovia): „Viele Männer haben die mittleren Schneidezähne auseinander oder spitz gefeilt" (51, S. 7). Wenn auch BÜTTIKOFER betont: „Die Gewohnheit, die Zähne zu feilen oder die mittelsten Schneidezähne auszuziehen, ist hier so gut wie unbekannt" (139, 1884, 2. Teil [Bd. 46], S. 59), so scheint dem aber nicht so. Hatte schon SCHLAGINTWEIT auf einem Schiffe in Aden Kruneger mit „zugefeilten" Zähnen, die „fast spitz endeten", gesehen (135, 1876, S. 686), so spricht BAUMANN in einem Aufsätze „Zur Kenntnis der Waineger" vom Stammeszeichen der ausgefeilten Zähne" (139, 1887, Bd. 52, S. 228). Schließlich finden wir in den von Dr. KRÄMER in Port Lohkoh gemachten Untersuchungen Anzeichen dafür, daß an der Sierra Leone und ihren Nachbargebieten die Zahnverstümmlungen bekannt sind, und zwar scheint die Lückenaussplitterung vor der Zuspitzung zu dominieren (139, 1906, Bd. 90, S. 15).

2. a) Das Ausschlagen der unteren Schneidezähne.

Größere Verbreitung als die Lückenaussplitterung hat das Ausschlagen der Zähne. Wie schon vorhin kurz erwähnt, werden entweder die unteren oder die oberen Schneidezähne entfernt. Immerhin sind beide Gebiete der betreffenden Zahnverstümmung als ziemlich deutlich voneinander getrennt zu erkennen, worauf schon vor mehreren Jahren von ANKERMANN aufmerksam gemacht wurde. Wenn man auch den damaligen Ausführungen ANKERMANN's über die Verbreitung der einzelnen Zahnverstümmlungen nicht mehr beipflichten kann, so ist es doch nicht unwichtig, sie hier aufzuführen, zumal sie den ersten Versuch darstellen, diese tief im Innenleben der afrikanischen Völker verankerten Sitten in Beziehung zur Kulturkreisforschung zu bringen: „Das Ausbrechen und Zuspitzen von Zähnen läßt sich räumlich nicht trennen, ja es kommt zuweilen beides nebeneinander vor, wie bei den Aschango, Ischogo und Apono, die zwei obere Schneidezähne entfernen und die unteren, zum Teile auch die stehengebliebenen oberen, zuspitzen. Vielleicht ist also die Zahnfeilung nur als eine Milderung des Ausbrechens aufzufassen, wenn, wie es den Anschein hat, der ursprüngliche Zweck nur der war, eine Lücke herzustellen; aus welchem Grunde, kann hier dahingestellt bleiben. Dagegen

scheint eine scharfe Grenze zwischen der Entfernung der oberen und der unteren Schneidezähne zu existieren; die ersteren entfernt man im Westen, östlich und südlich der Grenzscheide dagegen die unteren“ (3, S. 67).

Beginnen wir zunächst im Osten, also in dem Gebiet, wo die Entfernung der unteren Schneidezähne vorherrscht. Eine alte französische Angabe gibt das Ausreißen der unteren Schneidezähne bei den Bedscha (Bischarin) an: „Il y a parmi eux une race d'hommes qui s'arrachent les dents de devant, ne voulant pas, disent ils, ressembler à des ânes“ (89, II, S. 142). Da aber die modernen Autoren nichts über diesen Brauch bei den Bischarin melden, ist anzunehmen, daß sie unter dem Einflusse des Islams davon abgekommen sind. FROBENIUS sagt zusammenfassend von den Djur, Dinka, Schuli, Luri, Schefalu, Wanyoro, Tschopi (am linken Ufer des Somerset-Nils; sie sollen Schefalu sein), Berri und Latuka: „Diese sämtlichen südlichen Stämme haben die Größe, den Habitus, die Kopfbildung der Schilluk, sie entfernen sich wie diese die vier unteren Schneidezähne“ (28, S. 231). Von den Schilluk heißt es in einem anderen Werke: „Auch mißfällt dem Beschauer der fast allen Negervölkern, welche die Flachländer des oberen Nilgebietes bewohnen, eigene Mangel der unteren Schneidezähne, die frühzeitig und ausnahmslos ausgebrochen werden“ (106, I, S. 95). Ist das Ausschlagen in diesen Gegenden auch sehr verbreitet, so ist vielleicht doch zuviel gesagt mit der Behauptung, „daß in der Provinz Kordofan im östlichen Afrika die Sitte herrscht, im zehnten bis zwölften Lebensjahre die vier unteren Schneidezähne auszuziehen“ (96, S. 13), es sei denn, daß in der Hauptsache der östliche und südliche Teil dieser Provinz mit dem Bahr-el-Ghasalbecken gemeint wäre. Allen Forschungsreisenden ist diese eigentümliche Sitte aufgefallen; so berichtet MARNO: „Die Nuer und Dinka haben außer anderen Sitten auch diese gemein, daß bei beiden Geschlechtern die zwei Vorderzähne der Unterkinnlade, sobald sie zum Vorschein kommen, ausgebrochen werden, wodurch viele Laute ihrer Sprache etwas Eigentümliches, schwer Nachzuahmendes bekommen“ (62, S. 345). Andere Autoren bestätigen das Ausschlagen der unteren Schneidezähne bei den Dinka (11, I, S. 40; 106, I, S. 162). Von den Jabilai, einem Dinkastamm, wird es ausdrücklich betont (149, 1895, S. 659 [Verh.]). „Das Ausbrechen der vier unteren Schneidezähne üben auch die Bongo“ (28, S. 357), die im Südwesten der erwähnten Stämme wohnen. Es ist „eine Operation, welche erst nach völlig beendetem Zahnwechsel vorgenommen zu werden pflegt.

Nur im südlichen, an die Niamniam grenzenden Teil des Landes unterbleibt diese Verstümmelung, welche jenem Volke gänzlich fremd ist. Dort in den Grenzdistrikten haben sich überhaupt die Niamniamssitten schon ziemlich verbreitet, und an Stelle des Ausbrechens tritt das Spitzfeilen einzelner oder aller Schneidezähne. Das seitliche Ausfeilen der oberen Schneidezähne wird auch von denjenigen Bongo vorgenommen, welche sich die unteren ausbrechen; gewöhnlich wird auf der Berührungsfläche der beiden mittelsten eine Lücke ausgefeilt“ (106, I, S. 321). Wie wir also sehen, wird hier das Ausschlagen der unteren Schneidezähne mit der Lückenaussplitterung oder der einfachen Zuspitzung ausgeübt, welche bei den Nachbarn Brauch sind. „An die östlichen und nördlichsten Völker erinnern die Moru, Mundo usw. dadurch, daß sie

sich wie die Schilluk, Dinka, Nuer, Bari und Niambara die unteren Schneidezähne ausbrechen“ (63, S. 124). Die Makraka aber haben bereits die weiter südlich übliche einfache Zuspitzung (LONG's Reisen in Zentralafrika, 135, 1887, S. 990). Das Ausreißen der unteren Schneidezähne bei den Bari berichten mehrere Autoren (63, S. 48—49); 47, I, S. 285; 28, S. 347). Ganz besonders aber hat es EMIN PASCHA betont (149, XVIII, S. 151). Von den Latuka und Lango-Wakidi heißt es, daß sie keine Beschneidung ausüben, die ersteren sich aber zwei, die letzteren aber nur einen unteren Schneidezahn entfernten (109, S. 433, NB.). Dasselbe bestätigt FROBENIUS (28, S. 141). Auf Schädeluntersuchungen im Berliner anatomischen Institut fußt folgende Notiz: „Zwischen den Dinka und Niamniam in 5. und 6. Grad nördlicher Breite wohnen die Mittu und Madi, welche die gleiche Sitte haben wie die von den Bongo angeführte, was auch an dem einen Mittuschädel Nr. 24.141 und dem Madischädel Nr. 24.146 ersichtlich ist“ (149, XIV, S. 230). FROBENIUS bestätigt dies auch für die Madi (28, S. 377). Eine weitere Angabe besagt, daß bei den Schilluk, Schuli, Lur, Dinka, Bari, Madi, Wanyoro und Wassogo keine Beschneidung geübt wird, wohl aber das Ausschlagen der vier unteren Schneidezähne (109, S. 433, NB.). Wie aus der Aufzählung der Lur oder A-Lur hervorgeht, ist die Sitte auf dem Lenduplateau allgemein; die Grenze mit der einfachen Zuspitzung verläuft aber gleich unmittelbar westlich der Lendu (109, S. 532). Über Zeitpunkt und Ausführung der Zahnverstümmelung hören wir bei den A-Lur folgendes: „Sind die Kinder zum Alter von zehn bis zwölf Jahren herangereift, so erfolgt die Aushebung der unteren Schneidezähne ohne weitere Festlichkeit. Eine abgebrauchte Grabschaufel wird zwischen dem Eckzahn und dem äußersten Schneidezahn der unteren Kinnlade eingeschoben und durch hebelnde Bewegungen zunächst der äußere Schneidezahn innseits und dann der anderen Seite zum Wackeln gebracht und entfernt. Die zwei mittleren Schneidezähne werden dann ohne Schwierigkeiten wieder herausgenommen“ (109, S. 504). „Die A-Lur behaupten, daß diese Sitte erst seit etwa 60 Jahren üblich geworden sei. Eine Frau habe einmal im Ärger ihren Mann gebissen, und seit dieser Zeit sei, um ähnliches Unglück zu verhüten, zunächst für Frauen und dann auch für Männer das Ausziehen der Schneidezähne üblich geworden. Die Erzählung muß aber jedenfalls wenigstens bezüglich der Zeit sehr weit zurückdatiert werden, denn alle Stammesverwandte der A-Lur ziehen ebenfalls die vorderen Zähne aus“ (109, S. 517). Was an diesen Gründen Wahres ist, läßt sich wohl kaum feststellen; auffallend ist jedenfalls, daß es in Westafrika einige Völker gibt, bei denen die Männer die Schneidezähne zuspitzen, die Frauen aber die oberen ausreißen. Ich komme später noch darauf zurück.

Am Ufer des Viktoria-Nyansa ist das Ausschlagen der unteren Schneidezähne fast allgemein üblich; so heißt es von den Kivumbiroleuten westlich von Bukoba: „Sie brechen, gleich ihren Stammesbrüdern in Koki, Nkole und Unyoro, die ganze untere Reihe der Schneidezähne aus“ (141, 1900, S. 69). Auch am Ostufer ist das Ausschlagen der unteren Schneidezähne sehr in Brauch (139, 1902, 2. Teil, Bd. 82, S. 375). Besonders beobachtete Hauptmann SCHLOBACH bei den Wageia und ihren südlichen unterdrückten Nachbarn, den

Wasoba, diese Sitte. „Den Kindern werden, wenn sie etwa das achte Lebensjahr erreicht haben, bei den Wasoba und Wageia die vier Schneidezähne des Unterkiefers herausgebrochen“ (141, 1901, Bd. 14, S. 191). Wie schon gesagt, schließen sich die Bewohner der östlich des Albertsees gelegenen Landschaft Unyoro ihnen in dieser Sitte an; denn „die Wanyorofrauen sagten, die Zähne, vier bis sechs untere Schneidezähne, seien ihnen, wie sie noch sehr jung waren, ausgezogen worden, weil kein Myoro eine Person aus seinem Becher trinken lassen würde, wenn sie sich nicht diesem Brauch fügte. Dasselbe Gesetz besteht in Usoga“ (99, I, S. 152). JOHNSTON sagt darüber: „As a rule the Banyoro are rather nice-looking negroes, tall and well proportioned with faces which would be very pleasing were it not a custom amongst them, to extract the four lower incisors, this is a practice learnt, no doubt, from the neighbouring Nilotic tribes“ (46, II, S. 581). Genau so wenig sind die zwischen den Wasoga und Wanyoro wohnenden Lango-Wakidi frei von der Sitte, sich die unteren Schneidezähne auszuschlagen (109, S. 433, NB.). Sehr verbreitet ist sie auch in Kavirondo, dessen südliche Bevölkerung wohl den Bantu zuzurechnen ist: „The Bantu Kavirondo do not practice the circumcision. They usually pull out the two middle incisor teeth, in the lower jaw. Both the men and women do this. It is thought that if a man retains all his lower incisor teeth, he will be killed in warfare, and that if his wife has failed to pull out her teeth it might cause her husband to perish“ (46, II, S. 728; 116, S. 516, NB.). Ferner heißt es von den Jalu, einem Kavirondostamm mit Nilotenverwandtschaft: „The Jalu pull out the incisors in the lower jaw“ (46, II, S. 783). Genau denselben Grund wie die Kavirondo geben die Wageia an, die südlich der Kavirondobucht wohnen (119, S. 186 [siehe auch Anm. 1, S. 26]).

Die Bakulia, ihre südöstlichen Nachbarn, die als Massaiaffen aufzufassen sind, haben merkwürdigerweise keine Zahnverstümmelung (119, S. 246), obwohl fast alle Forschungsreisenden das Ausstoßen der unteren Schneidezähne bei den Massai betonen. Als Grund wurde allen Forschungsreisenden von diesen angegeben, „damit man bei Milch- und Honigbiertrinken in langem Strahl durch die Zahnlucke (*em buāta*) spucken kann, was zum guten Ton gehört. Das ist natürlich nicht der wahre Grund; dieser scheint vielmehr in Vergessenheit geraten zu sein“ (66, S. 152—153; 7, S. 159; 119, S. 334—335; 35, S. 270). Nur einmal wurde die Auskunft gegeben: nur durch die Zahnlucke könne man sich beim Tetanus (Wundstarrkrampf) ernähren. Mag diese Erklärung auch für den Europäer erst zurecht gemacht sein, auffällig ist, daß sie auch in einem südlicheren Teile Deutsch-Ostafrikas, bei den Wakinga, abgegeben wurde (31, S. 16).

In Haarfrisur, Schmuck und Tracht gleichen die Wandorobbo völlig den Massai. „Nur pflegen die Ngaramanig (Wandorobbstamm) in den beiden oberen vorderen Schneidezähnen je eine Einkerbung zu machen“ (7, S. 167), aber „die beiden mittleren unteren Schneidezähne werden nicht bei allen entfernt“ (66, S. 253). Eine große Anzahl Stämme haben in dieser Gegend das Entfernen der unteren Schneidezähne angenommen; ebenso die Dschagga, wie ich sie der Einheitlichkeit halber immer benennen will (149, 1895, S. 659,

Verh.). Einer anderen Quelle entnehme ich, daß „die Dschagga an den oberen mittleren Schneidezähnen eine dreieckige Lücke ausschlagen und die beiden mittleren unteren Schneidezähne gänzlich entfernen“ (121, S. 20). Wie schon im vorigen Abschnitt erwähnt, handelt es sich hier, nach Angabe des Autors, um eine Verbindung von Bräuchen gewisser Bantu und Hamiten¹. Indessen ist auffälligerweise auch das Spitzfeilen in Verbindung mit der Entfernung der unteren Schneidezähne im Kilimandjarogebiet beobachtet worden, und zwar bei den Wagueno, die es mit den Waschaimba gemein haben (67, I, S. 193).

Weiter nördlich dieser Völker wird das Ausbrechen der unteren Schneidezähne von den Wapokomo am Tanafluß geübt. „Um das Nachwachsen der bleibenden Zähne zu verhindern, wird der Zahnkeim durch Aufdruck eines glühenden Messers zerstört“ (142, S. 30). Ohne die Glaubwürdigkeit der Notiz bestreiten zu wollen, bin ich mir im unklaren darüber, ob man Zähne, deren Kronen mitten im Verkalkungsprozeß stehen, beziehungsweise ihn fast vollendet haben, auf diese Weise am Durchbruch verhindern oder gar zerstören kann. Von den Kikuyu heißt es in einem Reisewerk: „Tätowierungen, wie bei den Moru, sind nicht gebräuchlich, dagegen entfernen die Angehörigen beider Stämme die unteren vier Schneidezähne“ (47, I, S. 365).

Den Galla in ihrer großen Mehrzahl ist das Ausbrechen der unteren Schneidezähne gänzlich unbekannt. Im Verlauf einer ausführlichen Schilderung aller ihrer anthropologischen Eigenschaften sagt CECCHI: „Der Mund, obgleich nicht klein, wie der der Araber, ist regelmäßig, hat glänzend weiße, vollständig vertikal stehende Zähne und wird, wie bei den Abessiniern, von nicht sehr fleischigen Lippen überragt“ (12, S. 31—32). An anderer Stelle heißt es: „Der Körper des männlichen Galla wird im Gesicht, an den Armen und am Bauche, der des weiblichen im Gesicht und oberhalb der Brust mit Schnittnarben tätowiert. Beschneidung (*daguâ*) ist gebräuchlich, Infibulation aber nicht“ (82, S. 31—32). Indessen scheinen die südlichen Galla die Sitte von Nachbarn angenommen zu haben, wie folgende Angabe besagt: „Die bei den Oromo (Gallastämmen) beliebten und absichtlich erzeugten breiten Zahnlücken (*bidiru*) dienen nicht sakralen Zwecken, sondern zur Befriedigung der Eitelkeit“ (83, S. 54). Die Umgebung des Rudolphsees weist auch eine Anzahl von Völkern auf, die das Ausschlagen der unteren Schneidezähne üben; so die Murle (nach DONALDSON SMITH [3, S. 67]), ferner die Turkana (46, II, S. 846—847). Ihnen schließen sich die Nandi (46, II, S. 868), nördlich von Kavirondo, und die Suk, südlich des Sugotasees, an (46, II, S. 848). Ebenso wurde das Ausschlagen der unteren Schneidezähne auch bei anderen Völkerschaften dieser Gegenden beobachtet. So heißt es von den Bakene, die zwischen dem Mount Elgon und dem Kiokasee wohnen: „Both sexes extract the two front lower teeth“ (139b, 1909, S. 117). Ihnen schließen sich in dieser Sitte die Bageschu an, die östlich und südöstlich des Mount Elgon wohnen (139a, 1909, Bd. 39, S. 186 und 192).

¹ GUILLAIN fiel freilich nur das Ausschlagen der unteren Schneidezähne auf (33a, 2. Bd., 2. Teil, S. 288).

Wenden wir uns Deutsch-Ostafrika zu, so finden wir die Sitte des Entferns der unteren Schneidezähne bei den Tatoga oder Wataturu, vermutlich nahen Verwandten der Massai, wieder (109, S. 807), ferner bei den Wafiom, von denen BAUMANN sagt: „Beide Geschlechter sind beschnitten; die beiden vorderen unteren Schneidezähne pflegen die Weiber auszubrechen, die Männer die oberen nach Massai-Art vorzubiegen“ (7, S. 174). An die Wohnsitze der Wataturu grenzen südöstlich die der Wanyaturu an, bei denen „die Beschneidung und das Ausbrechen der unteren vorderen Schneidezähne bei beiden Geschlechtern stattfindet“ (7, S. 188—189). Die südlich von Ufioni und nordöstlich Ussandau wohnenden Warangi schlagen die unteren Schneidezähne aus und üben Lückenaussplitterung (Leutnant BAUMSTARK [141, 1900, Bd. 13, S. 48—49]). Übrigens ist das Ausschlagen der unteren Schneidezähne bei den Wanyaturu auch von RECHE beobachtet worden (91a, S. 45). Sie ähneln den Waschaschi am Südostufer des Viktoriasees, besonders aber deren ursprünglichsten Vertretern, den Wakara auf Ukara. Sie gehören zu den tiefststehenden Bewohnern des abflußlosen Gebietes und verkehren fast nur mit den Wassandau, wohl den ältesten Bewohnern Deutsch-Ostafrikas, die in ihrer Sprache noch eine Anzahl Schnalzlauten haben sollen. Sie beschneiden sich nach Massai-Art (*descensus testicularum*), was STUHLMANN mit dem Ausschlagen der unteren Schneidezähne zugleich erwähnt (109, S. 765). Südlich von diesen Gegenden tritt diese Sitte auch bei den Wagogo auf, wenigstens nach einer Anmerkung FÖLLEBORN's hin zu urteilen, in der er sagt: „Übrigens konstatierte ich auch bei einem Mgogo, den ich zufällig in Iringa traf, das Fehlen der unteren Schneidezähne, die ihm angeblich als Kind von einem Fundi mit dem Meißel entfernt worden waren“ (31, S. 16, NB.). Immerhin ist heute die Sitte bei den Wagogo durch die Berührung mit den Wahehe sicher sehr selten geworden. Diese kennen die Sitte überhaupt nicht; nur BURTON, *Lake regions I*, S. 239 (120, S. 475), berichtet, daß sie sich gleich den Wagogo die beiden mittleren oberen (?) Schneidezähne entfernen. Da alle späteren Quellen nichts von Körperverunstaltung zu berichten wissen, andererseits aber an der Richtigkeit von BURTON's Angabe nicht zu zweifeln ist, so ergibt sich, daß die Wahehe und wohl auch die meisten Wagogo bis zum Jahre 1877, wo Elton sie aufsuchte, das Ausreißen der Zähne abgelegt hatten. Einer anderen Notiz zufolge gibt BURTON auch für die Wanjamwesi die Sitte des Ausschlagens der unteren Schneidezähne an: „Die Zähne werden nicht, wie bei den südlicheren Völkern, derart ausgefeilt, daß sie ein offenes Dreieck lassen. Die Frauen reißen ihre beiden unteren Mittelzähne aus“ (139, 2, S. 174). Es ist sehr wahrscheinlich, daß BURTON die Lückenaussplitterung bei den Wanjamwesi entgangen ist, denn, wie schon im vorigen Abschnitte betont, wurde sie von einer Reihe von Forschern beobachtet. So sagt sein Landsmann SPEKE: „Alle reißen sich mehr oder weniger ihre unteren Schneidezähne aus und schneiden eine dreieckige Lücke zwischen die oberen“ (99, I, S. 108). Von den Bewohnern der großen Landschaft Ufipa, die den Südosten des Tanganjika begrenzt, heißt es: „Die Wafipa sind von den Walungu nicht zu unterscheiden, höchstens an einigen Einschnitten an der Schläfe und an der Sitte, sich die unteren Schneidezähne auszubrechen“ (115, Bd. 2, S. 161). Nach

Hauptmann a. D. FROMM werden bei den Wafipa „den Knaben im Alter von acht bis zehn Jahren die unteren vier Schneidezähne herausgeschlagen, wodurch eine entstellende Lücke und eine gewisse Sprachstörung, namentlich bei den S-Lauten, entsteht. In neuerer Zeit ist dieser Gebrauch, den man weniger als Stammeseigentümlichkeit, sondern vielmehr als Modesucht bezeichnen kann, im Abnehmen begriffen; die Wafipa lassen sich jetzt meist nur, wie die Wanjika, die beiden (?) oberen Schneidezähne spitz abschlagen“ (141, 1912, Bd. 25, S. 85). LIVINGSTONE gibt aber auch für die südwestlich von ihnen wohnenden Walungu die Sitte an: „Bei Männern und Frauen sind gewöhnlich ein oder zwei der unteren Schneidezähne ausgeschlagen“ (144, Bd. 21, S. 29). Daß das Ausschlagen der Zähne selbst in den Niassagebieten nicht selten ist, geht aus folgender Notiz hervor: „Eine große Rolle spielt bei den Wakinga eine bestimmte Art der Zahndeformation, die bei diesen so allgemein ist, daß sie gewissermaßen als ein Stammesabzeichen betrachtet wird. Man verfährt hierbei in folgender Weise: Den Kindern werden mit einem hölzernen Meißel die vier unteren Schneidezähne ausgeschlagen; die Kieferwunden behandelt man hierauf mit kochend heißem Mehlbrei, um die Blutung zu stillen. Außerdem wird aber auch oft die untere Hälfte der vorderen Oberzähne mit einem Meißel abgeschlagen, eine Operation, die äußerst schmerzhaft sein soll und zu der sich daher nur besonders Eitle entschließen. Wie mir Herr WOLF mitteilte, sagen die Leute, „es wackele ihnen bei dieser Prozedur ordentlich die Nase“. Bei den Wabuanji scheint diese Zahndeformation nicht üblich zu sein und nach persönlichen Mitteilungen von Missionar HÜBNER wäre dies auch bei den Wamahassi nicht der Fall. Früher soll das Ausschlagen allerdings auch bei den östlichen Nachbarn der Wakinga in Gebrauch gewesen sein — heutzutage trifft man in diesen Gegenden aber nur vereinzelte Leute mit nach Kinga-Art verstümmeltem Gebiß“ (30, S. 463). Auch CLEVE beobachtete die eigentümliche Verkürzung der oberen Schneidezähne und sagt darüber: „Die Kinga stoßen die zwei vorderen Unterzähne aus; die Reste der älteren Bewohner, die Hanzi oder Hasi (auch Wamahassi genannt), feilen sämtliche oberen Vorderzähne kurz in einer geraden Linie. Dieselben haben meist die Sprache der Kinga angenommen. Die Kinga um Tandala befolgen meist beide Sitten zugleich“ (149, 1904, Bd. 36, S. 456). Die hier angegebene Verkürzung der oberen Schneidezähne steht völlig vereinzelt da und scheint in der Tat ein Stammesabzeichen zu sein. Von den Waniamanga wird berichtet, daß man es bei ihnen auch schön fände, „sich einige Unterzähne ausschlagen zu lassen“ (30, S. 514). Die am Westufer des Tanganjika, südlich des Lukuga, wohnenden Baholoholo nehmen, wie schon im vorigen Abschnitt gesagt, Lückenaussplitterung vor „et font extraire deux ou quatre des incisives inférieures“ (78, S. 585).

Auf Grund von Schädelbefunden war IHERING geneigt, anzunehmen, daß das Ausreißen der unteren Schneidezähne bei den südwestlich der Monbuttu wohnenden Mabode (40, S. 231) und den zu den Zwergstämmen gehörenden Momfu (40, S. 236) Brauch sei. Das ist jedoch sicher ein Irrtum. Die Mabode sind nur ein Stamm der Monbuttu, von denen es heißt: „Weder ein Ausbrechen der unteren Schneidezähne, welches die schwarzen Völker der nörd-

lichen Flußebenen charakterisiert, noch das Spitzfeilen derselben, wie es bei den Niamniam Gebrauch ist, noch weniger das Durchbohren der Lippen, wie wir es an den Frauen der Bongo und Mittu kennen lernten, findet in diesem Lande irgendwelche Nachahmung" (106, II, S. 114). Von den Zwergenstämmen der Walesse und Momfu sagt ein so exakter Beobachter wie STUHLMANN: „Beide entbehren jedes Schmuckes und jeder Tätowierung. Auch üben sie nicht die bei den anderen Völkern übliche Zahnfeilung aus.“

Verfolgen wir das Ausschlagen der unteren Schneidezähne weiter, so sehen wir es erst im Südwesten Afrikas bei den Herero auftreten¹ (91, I, S. 12). Übereinstimmend wird die Sitte in Verbindung mit der Lückenaussplitterung von einer Reihe von Autoren bestätigt (25, S. 235; 148, IV, S. 501; 154, I, S. 242; 40a, S. 106; 104a, S. 324 Abb. Siehe auch Tafel III, Abb. 2). Die damit verknüpften Zeremonien erwähnte ich schon im vorigen Abschnitt. Auch die Nachbarn der Herero, die Ovambo, deren Hauptmasse nördlich und südlich des Kunene ansässig ist, huldigen dem Brauch (2a, I, S. 210).

b) Das Ausschlagen der oberen Schneidezähne.

Ich möchte mich nun einem Gebiet zuwenden, in welchem das Ausschlagen der oberen Schneidezähne vorherrscht, je mehr man sich dem Süden bzw. Südosten nähert, während in seinem nördlichen Teile das Entfernen der oberen und der unteren Frontzähne einander abwechseln. Es nimmt uns daher nicht wunder, wenn wir auf vereinzelte Quellen stoßen, die besagen, daß die unteren Schneidezähne entfernt werden. So sandte GRAF PFEIL an v. LUSCHAN einen Schädel aus Togo (Atadi Oposso), bei dem dies der Fall war (149, Bd. XXIV, S. 465). Man kann schließlich auf den Fund eines Schädels nichts geben, aber auffällig ist und bleibt, daß er in einem Gebiete gefunden wurde, in welchem heute entweder die Lückenaussplitterung oder das einfache Zuspitzen der Schneidezähne ausgeübt wird. Von den im mittleren Stromgebiet des Schari und des Logone wohnhaften Somray, Sara und Bay heißt es (nach NACHTIGAL): „Die Somray brechen einen Schneidezahn aus (die Sara deren zwei und die Bay vier) und haben die Nasenflügel und Ohrkläppchen durchbohrt.“ (148, Bd. 8, S. 319). Ein anderer Autor sagt: „Die Gaberi und Somray entfernen einen Schneidezahn oben und unten und die Sara deren zwei“ (70a, II, S. 683). Ob die Entfernung der Schneidezähne oben oder unten vorgenommen wird, darüber gibt uns eine moderne französische Quelle Auskunft, in der es heißt: „La rive droite du Chari, du 8° 5' au 9° 5' nord, est occupée par les tribus des Kabba et des Sara. Les Kabba empiètent (greifen über) même sur l'autre rive, jusqu'au confluent du Gribingui et du Bamingui. Les hommes ont les incisives supérieures taillées en pointe, mais ici on a ménagé (geschont) une partie de l'organe intact au dessus du collet. Les incisives inférieures sont arrachées“ (137, 1910, S. 41—42). Dr. Couvy sagt von

¹ Das weit im Nordwesten der Herero beobachtete Vorkommen des Ausschlagens der unteren Schneidezähne im Reiche des Muata-Januvo ist im nächsten Abschnitt behandelt. Die Beobachtungen verdanken wir POGGE (86, S. 98) und WISSMANN (124, S. 99). Da in der Nachbarschaft der Balunda vielfach das Ausschlagen oberer Schneidezähne üblich ist, habe ich die Zahnverstümmelung der Balunda dort erwähnt.

den Zahnverstümmelungen der Sara: „La plus fréquente consiste dans l'avulsion des deux incisives inférieures; parfois les incisives supérieures sont également enlevées. D'autre fois les incisives et les canines sont limées en pointe comme chez les populations de l'Onbangki“ (133, XVIII, 1907, S. 552). Die Vermischung mit der einfachen Zuspitzung ist wohl nirgends so stark wie hier. Dennoch kann man eine ziemlich scharfe Trennung zwischen diesen Völkern und jenen machen, die nur die Zuspitzung ausüben. Den wir hören weiter: „Si (wenn auch) les tribus de race Banda et Mandja ne présentent pas entre elles des types distincts, leurs caractères physiques, les séparent nettement des Sara qui occupent sur la rive gauche du Chari et du Logone. — Les incisives inférieures étant arrachées, comme chez les Sara — Démi et Dai; d'autres tribus se contentent de les appointer“ (ebenda). Zu diesen Völkern, die sich mit der Zuspitzung begnügen, gehören aber zweifellos, wie wir dann sehen werden, die Mandja und Banda. Dieser Gegensatz zwischen Mandja und Banda einerseits und Sara anderseits erstreckt sich auch auf die Sara, die auf dem rechten Schariufer und östlich der Kabba wohnen. „Leurs costumes, leurs mutilations sont les mêmes.“ Die gleichfalls im Schari-Logone-Becken wohnenden Nielim, Tunia und Bua „ont la même couleur de peau, les mêmes tatouages, les mêmes mutilations dentaires (quatre incisives inférieures arrachés)“ (197, 1910, S. 40—41).

Verfolgen wir die Sitte weiter, so finden wir sie in Kamerun wieder, wo es von den Tschamba heißt: „sie spitzen die oberen zwei Schneidezähne und brechen die unteren vier aus“ (97, S. 45—46). FROBENIUS beobachtete, daß die Mädchen nicht beschnitten werden. „Dagegen werden ihnen die beiden mittleren der oberen Schneidezähne herausgeschlagen, was bei den Knaben nicht stattfindet (29, III, S. 274). Dieser Volksstamm sitzt im Alantika-Massiv und bewohnt ferner die Gebirgszüge des Laro. Eine recht eigentümliche Verbindung von Zuspitzung und Ausschlagen der Zähne üben die nördlich des Kamerungebirges wohnenden Bali, was aus folgender Notiz hervorgeht: „Die Schneidezähne pflegen die Männer vorn spitz zu schlagen, während beim weiblichen Geschlecht etwa mit dem siebenten Jahre die beiden oberen Schneidezähne ausgebrochen und nur die beiden unteren zugespitzt werden“ (129, S. 208). Zwischen den eingewanderten Bali und den alteingesessenen Bamingi ist im bezug auf diese Sitte kein Unterschied (139, Bd. 75, S. 382). Den D'Zem, südlich der Dscha-Quelle, offenbar einem Fangstamm weit östlich des Muni-gebietes, scheint der von POUTRIN dargestellten Abbildungen zufolge das Ausreißen der unteren Schneidezähne nicht unbekannt zu sein (87, S. 12). (Siehe Taf. I, Abb. 9—12.) Vorerst aber bleibt bemerkenswert, daß uns das Ausschlagen oberer Schneidezähne zum ersten Male bei den Bali und Bamingi entgegengetreten ist, was wir erst bei verschiedenen Stämmen des Aschangelandes wieder finden. So wird von den Ischogo gesagt: „Both men and women adapt the custom of pulling out the two middle incisors of the upper jaw“ (20, S. 285) und weiter heißt es, „but this mode of adding to their personal attraction is not so general as among the Uponos. Many file their upper incisors and two or three of the lower ones to a point“ (ebenda). „Die Apono ziehen sich die oberen mittleren Schneidezähne aus und feilen alle übrigen

spitz" (135, 1867, S. 341). Die Aschango huldigen dieser rauhen Sitte ebenfalls, aber sie „do not adapt the custom of filing also the upper incisors" (20, S. 331). Von den Aduma, südwestlichen Nachbarn der Osyeba, heißt es: „Dans un cas les incisives inférieures étaient un peu limées, dans un autre, toutes les incisives supérieures et inférieures étaient arrachées; sans un troisième les médianes inférieures seulement" (133, I, 1890, S. 278). Im Zusammenhang mit dem Auftreten der Sitte in Kamerun und im Schari-Logone-Becken erscheinen die oben genannten Angaben des wegen seiner Übertreibungen berichtigten DU CHAILLU in viel glaubwürdigerem Lichte. Eine weitere Bestätigung erfahren sie durch das mehrfach betonte Auftreten der Sitte an der Loangoküste, denn „die Vorderzähne sind bei den meisten Bafiotestämmen (Loango) sowohl am Ober- als Unterkiefer, zuweilen nur jene des Oberkiefers, entweder bis auf einen schmalen Stumpf ausgebrochen, wie bei den Musserongo und den westlichen Muschikongo, oder aber häufig sägeförmig von beiden Seiten oder nur einseitig zu einem konkaven Bogen oder in rechtwinkligen Scharfen ausgefeilt" (13, S. 384). Nur das Ausbrechen oberer Schneidezähne gibt SOYAX an (98, I, S. 149). Etwas abweichend davon sind die Angaben ZINTGRAFFS: „Die Neger im unteren Kongogebiete, sowohl die Loango, Cabinda und Mayombe auf der Nordseite, wie die Musserongo und Muschikongo auf dem Südufer pflegen künstliche Deformierung der Zähne vorzunehmen, und es ist den nördlich vom Kongo wohnenden und genannten Stämmen eigentümlich, daß sie die Zähne befeilen, während die auf dem südlichen Ufer wohnenden dieselben vorzugsweise ausbrechen, wenn gleich hin und wieder, aber selten ein umgekehrter Gebrauch oder beide vereinigt sich vorfinden" (149, XVIII, S. 33 [Verh.]; 145, 1912, S. 35). In der Tat ist, zumal von den Cabinda und Mayombe, Zuspitzung bekannt, was aber nicht das relativ häufige Vorkommen des Ausschlagens oberer Schneidezähne in diesen Gegenden zu verdecken vermag. Unter dem Einfluß europäischer Feilen sind hier die bizarrsten Formen der Zuspitzung entstanden, so daß SCHRÖDER annehmen zu dürfen glaubte, „daß das Entfernen der Zahnkronen bei den Loangonegern nur eine zufällige unbeabsichtigte Deformation ist, die ihre Entstehung der mangelhaften Geschicklichkeit des Operateurs verdankt" (104, S. 45). Diese Ansicht läßt sich keinesfalls auf das Vorkommen der Entfernung der oberen Schneidezähne verallgemeinern, denn im Süden der Kongomündung bei den Musserongo und einigen Völkern am Kongo-Unterlauf wird die Sitte von mehreren Autoren erwähnt. „Die Musseronghi brechen sich die oberen Schneidezähne aus und ihre Sprache ist eine näselnde" (6, I, S. 132).

Nicht weniger häufig tritt das Ausschlagen der oberen Zähne im Kongo-Unterlaufe auf. Unter zwölf untersuchten Bakongo war nach MENSE keiner, der obere Schneidezähne gehabt hätte (149, XIX, S. 631 [Verh.]). POUTRIN sagt darüber: „Les dents des Bakongo sont mutilées de façons diverses, mais la coutume consiste le plus souvent à enlever les deux incisives médianes supérieures" (87, S. 15). (Siehe Taf. I, Abb. 14—16.) Ebenso scheinen die Aboma oder Wabuma am Mittellaufe des Kongo dem Ausschlagen der oberen Schneidezähne vor dem Zuspitzen derselben den Vorzug zu geben (149, XIX, S. 641 [Verh.]). Die mittleren oberen Schneidezähne der zwischen Brazzaville und

Franceville sitzenden Bateke, „sont le plus souvent abrasées à leur collet ou arrachées“ (137, 1910, S. 34). Die Zahnverstümmlungen wechseln von Stamm zu Stamm. Die M'Bwaka reißen die oberen Schneidezähne aus, während sich die Mandja mit einer einfachen Zuspitzung der oberen Schneide- und Eckzähne begnügen (137, 1910, S. 36—37). In einer anderen französischen Quelle heißt es von den M'Bwaka: Leur dents, aussi bien celles des hommes que celles des femmes, sont mutilées d'une manière uniforme, et il semble qu'il y ait là une véritable signe de race: les quatre incisives supérieures sont arrachées chez tous les individus, et une fois sur trois, les incisives inférieures sont taillées en pointe“ (133, XXI, 1910, S. 36). Dasselbe beobachtete Leutnant ULASNI bei den Ugombe, welche südliche Anwohner des Kongo in etwa 20—21 Grad östlicher Länge sind (137a, 3, 1894, S. 94). Merkwürdig ist, daß die zerstreut zwischen den M'Bwaka und Baya in den Tälern des Lobaye, des Sanga und seiner Zuflüsse wohnenden Babinga-Zwerge ebenfalls die oberen Schneidezähne entfernen; freilich auch zuspitzen à la façon des tribus voisines (137, 1910, S. 137). Der Stamm Baufungunu, „qui occupe la presque totalité du district du Stanley Pool, située entre le Congo, le Kassai, le Kwango et la Nsele“, läßt sich in einem gewissen Alter die oberen Schneidezähne entfernen (145, 1910, S. 87). Bei den am Nieder-Ubangi sitzenden Bondjio ist es fast die Regel, daß die oberen Schneidezähne ausgezogen sind (137, 1910, S. 35).

In den Gebieten, aus denen die südlichen Zuflüsse des Kongo kommen, bis herunter in das Sambesistromgebiet ist das Ausbrechen der oberen Schneidezähne ebenfalls sehr häufig. In einem alten Werke heißt es über ein Volk mit dem Namen Gagern, das unter den Benguella wandere, „in den Kleidern und Verzierungen der Weiber finde ich weiter nichts Besonderes, als daß sie die vier Vorderzähne, zween oben und zween unten, ausbrechen müssen, wenn sie ihren Männern oder Liebhabern gefallen wollen“ (88, S. 296). In einer Beschreibung der Gegend zwischen Salvador und Kiamwo Kassongo erfahren wir: „bei den Kongoleuten fehlen meist die beiden mittleren oberen Schneidezähne, d. h. sie sind entweder ausgezogen, oder gewöhnlich über der Wurzel abgebrochen; seltener sieht man sie ausgefeilt, so daß nur die respektiven äußeren Kanten stehen bleiben“ (140, Bd. IV, S. 365). Von den in den Nachbargebieten wohnenden Bayaka heißt es: „Die allgemeine Sitte verlangt, daß die oberen Vorderzähne zugespitzt werden; da diese Operation aber nicht selten mißlingt, so erscheinen die Zähne entsprechend häufig ganz ausgebrochen“ (135, 1880, S. 673). Über denselben Stamm heißt es in einer französischen Besprechung einer englischen Abhandlung (E. TORDAY and T. A. JOYCE, Notes on the Ethnography of the Ba-Yaka; Journ. Institute of Great Britain and Irland, vol. XXXVI, p. 39—59, mit 2 Tafeln, London 1906): „Les Ba-Yaka ne pratiquent ni le tatouage, ni les incisions cutanées; mais ils s'arrachent les incisives, ou le taillent en V“ (133, XIX, 1908, S. 329). Auch an anderer Stelle haben TORDAY und JOYCE diese Sitten der Bayaka in gleicher Weise gekennzeichnet und hinzugefügt, daß ihre südlichen bis südwestlichen Nachbarn, die Babala, die Schneidezähne entweder ausbrechen, „or cut to a V-shaped point“ (139a, 1906, Bd. 36, S. 41). Ebenso berichtet TORDAY, daß

die Bahuana am Kuilu (Kongozufluß) die oberen Schneidezähne ausschlagen (139b, 1905, Bd. 5, S. 136). Bei den nördlich des Sankuru-Kassai-Zusammenflusses wohnenden Bassongo „werden den Weibern im Kindesalter die beiden Schneidezähne des Oberkiefers ausgeschlagen, indem ein Holzmeißel aufgesetzt und mit einem Hammerschlag die Operation ausgeführt wird“ (125, S. 123). Ähnliches gilt von den Bakuba, denen „bei beiden Geschlechtern als Stammeszeichen zwei obere Schneidezähne fehlen. Beim Eintritt der Mannbarkeit werden dieselben mit zwei Holzklöppeln herausgeschlagen“ (124, S. 141). In einer anderen Notiz heißt es: „Die Bakuba behaupten, sie kämen aus dem Lande nördlich vom unteren Zaire, und Lokengo erhebt den Anspruch, mit dem König von Kongo verwandt zu sein. Sie brechen sich die beiden oberen Schneidezähne aus, scheren sich den Wirbel des Kopfes und tragen eine aus Stroh geflochtene, flache Kappe“ Silva Porto, (135, 1888, S. 355). Die westlich von ihnen etwa bis zum Wissmannpool am Kassai wohnenden Baschilele und Badima schließen sich ihnen in Sitten und Gebräuchen an. „Ihre Tätowierung zeigte Ähnlichkeit mit derjenigen der Bakuba, auch haben sie gleich diesen die zwei (?) oberen Schneidezähne ausgebrochen“ (124, S. 141). Auch die Bangodi „unterscheiden sich in Haartracht, Tätowierung und Waffen sehr wenig von den Badinga; auffallend allein waren die vielen Kupferringe, welche bei einigen in großer Zahl die Arme belasteten“ (124, S. 356).

Im Reiche des Muata Jamwo, das sich südlich bzw. südöstlich daran anschließt, ist das Ausschlagen der unteren Schneidezähne Mode. POGGE gibt folgende Beschreibung einer hohen Frau am Hofe dieses Fürsten: „Die Prinzessin, ein junges, überaus hüsches und schön gewachsenes Weib, war nach der Sitte der Kalunda nur mit einem ganz kurzen Stück Fazenda, welches etwas über die Hüften reichte, bekleidet. Von ihren schönen Zähnen waren die zwei (?) unteren Schneidezähne ausgebrochen“ (86, S. 127—128). Ferner heißt es: „Die mittleren oberen Schneidezähne feilen sie sich rund, nicht aber spitz und brechen die zwei gegenüberstehenden unteren aus. Am Lulua und Mussumba sind diese Arten der Verschönerungsmittel besonders Mode“ (86, S. 98). Dasselbe geht aus beifolgender Notiz hervor: „Selten sieht man bei ihnen Körperverunstaltungen, die dann im Ausbrechen der unteren Vorderzähne oder Durchbohren der unteren Ohr läppchen bestehen“ (124, S. 99). Diesem Reiche gehörten hauptsächlich die Balunda an, ferner die Muemba oder Molua, von denen es heißt: „Der Moluaneger ist lichter als der an der Küste, auch liebt er es, sich unten zwei Schneidezähne auszuziehen (104, S. 62).

Jenseits der Wasserscheide zwischen Lualaba und Sambesi beginnt ein großes Gebiet, wo das Ausschlagen der oberen Schneidezähne in Brauch ist. Es liegt im Sambesibogen und umfaßt das ganze Marutse-Mambundareich. HOLUB berichtet darüber: „Junge Matonga, die etwa das 16. Jahr erreichten, ziehen sich auf einige Wochen in die tieferen, einsamen Waldpartien zurück. Sie sind von einigen wenigen Männern begleitet, die ihnen nach verschiedenen vorhergehenden Prozeduren mit dem Schlachtbeile die oberen mittleren Vorderzähne herausbrechen. Auf die verwundete Stelle wird warmer Mehlbrei getan, um die „Blutung, den Schmerz und die Entzündung zu stillen“. Die Maschu-

kulumbu tun es mit allen Vorderzähnen, was ein Einsinken der Oberlippe zur Folge hat. Nach diesem Akt der männlichen Standhaftigkeit gilt ein jeder von ihnen als ein „Mann“ und kann „freien“. Ja, man berichtete mir sogar, daß an diesem Vorgang die Frauen große Schuld hätten. Sie meinen, Männer, die mit ihrem ganzen Gebisse essen, sind wie „Pferde“, und wir wollen keine Pferde zu Gatten haben, sagen sie. Als ich mit einigen Matongafrauen zusammenkam und den Gegenstand berührte, fand ich die obige Aussage bestätigt, auch damit, daß sie sich die oberen mittleren Vorderzähne ausgebrochen hatten“ (36, S. 56). An anderer Stelle hören wir, daß bei dem Betschuanenstamme der Boguera die gleiche Sitte herrscht, und es heißt weiter: „In ähnlicher Weise brechen sich ein nördlich vom Sambesi wohnender Makalaka-stamm und die an seinen beiden Ufern wohnenden Mantoga die oberen mittleren Schneidezähne aus und tun dies auch aus einem Motiv der Eitelkeit. Die Mantoga-Frauen sind der Ansicht, daß nur Pferde mit allen Zähnen fressen, die Männer jedoch sollen kein Pferdegebiß haben“ (37, II, S. 294).

Dieselbe Sitte beobachtete LIVINGSTONE bei den Batoka, von denen er sagt, daß sie die merkwürdige Sitte hätten, „im Pubertätsalter die Vorderzähne der oberen Zahnreihe auszubrechen. Es geschieht dies bei beiden Geschlechtern; und obwohl die unteren Zähne, da sie von den oberen nicht berührt werden, langwachsen und etwas auswachsen, so daß sie die Unterlippe in sehr unschöner Weise nach vorn drängen, so hält sich doch kein junges Mädchen für schön, bevor sie nicht die oberen Schneidezähne ausgebrochen hat. Infolgedessen sehen alle Batoka widerlich und wie alte Leute aus. Ihr Lachen ist abscheulich, und doch hängen sie so fest an dieser Sitte, daß selbst Sebituane nicht imstande war, sie auszurotten. Er erließ Befehle, daß man keinem Kinde, das in seinem Distrikt lebe, die Zähne ausbrechen sollte, Zuwiderhandlungen sollten aufs Härteste bestraft werden; aber trotzdem fehlten den Kindern die Zähne, und niemand wollte schuld daran sein. Als ich nach dem Ursprung der Sitte forschte, antworteten die Batoka, sie wollten wie Ochsen aussehen, während die, welche ihre Zähne behielten, wie Zebra aussähen. Ob das die reine Wahrheit ist oder nicht, ist schwer zu entscheiden; aber es ist beachtenswert, daß die Scheu vor den Ochsen, die bei vielen Stämmen vorherrschend ist, nur mit dem Hasse der Zebras zusammentrifft, wie bei den Bakuena; ferner, daß diese Operation zu derselben Zeit vorgenommen wird, in welche bei anderen Stämmen die Beschneidung fällt, und daß letztere ihr unbekannt ist. Die Sitte ist so allgemein, daß man jeden, der seine Zähne hat, für häßlich hält, und wenn die Batoka einen Spiegel nahmen, so hielten sie ihn ihren Knaben und Mädchen vor, die ihre Zähne noch hatten, und sagten: „Ach, die großen Zähne!“ Einige Makololo geben eine lächerliche Erklärung der Sitte; sie sagen nämlich, die Frau eines Häuptlings habe sich mit diesem gezanzt und ihn in die Hand gebissen, dafür habe er befohlen, ihr die Vorderzähne auszubrechen, und alle Männer des Stammes folgten seinem Beispiele; aber damit ist noch nicht erklärt, warum sie hinterdrein noch ihre eigenen Zähne ausschlagen“ (58, II, S. 190; 139, 1882, Bd. 42, S. 251)¹. Waitz (118,

¹ Auch v. BARTH bestätigt diese Sitte der Batoka.

II, S. 355) zieht aus diesen Angaben LIVINGSTONE's den Schluß, daß auch die Makololo die Sitte ausüben. Wenn das auch bei diesem nunmehr ausgestorbenen Volke vorgekommen sein mag, so hat es sicher den Brauch erst übernommen, da es ein erklärter Gegner davon war, was schon durch die Verbote Sebituanes angedeutet wird und in folgender Notiz seine Bestätigung findet: „Die siegreichen Makololo (nördliche Betschuanen) boten alles auf, um einen so widersinnigen Brauch auszurotten, aber alle Bemühungen und Strafen waren vergeblich. Die Batoka halten nun einmal den Mangel der Vorderzähne für schön und sagen, sie wollten den Ochsen gleichen“ (100, S. 274). Ebenso wenig sind die Babimpe, die Nachbarn der Batoka, von der Sitte frei (nach einer LIVINGSTONE entnommenen Notiz [122, S. 28]).

3. Die Zuspitzung.

Diese dritte Form der Zahnverstümmelungen, die unserer Betrachtung noch bleibt, hat wohl das größte Ausbreitungsgebiet. Nach einer persönlichen Mitteilung ROBERT HARTMANN's an IHERING kommt sie bei den Amatonga an der Delagoabai vor, die damit den südlichsten Stamm Afrikas darstellen dürften, der Zahnverstümmelung ausübt (40, S. 224). Die Glaubwürdigkeit der Angabe ist aber in Zweifel zu ziehen, fand ich sie doch weder in HARTMANN's noch in den Werken anderer Autoren bestätigt. Zumindest steht diese Sitte in diesen Gegenden vereinzelt da. Das eigentliche Zentrum der Zuspitzung der Zähne liegt innerhalb des Muata Cazembereiches. Schon im Jahre 1798 fiel sie hier LACERDA bei den Muiza oder Moviza, welche wahrscheinlich die heutigen Babissa sind, auf (14, S. 28). BURTON, der die Tagebücher dieses Reisenden bearbeitet hat, sagt: „The Muiza jag [kerben] the sides of their teeth, making them resemble those of a saw“ (54, S. 45). „Früher die südlichen Nachbarn des Reiches von Cazembe, sind sie infolge der Invasion der Muembas (Anembas, Moluanes), von denen sie bis auf wenige Reste aufgerieben wurden, in das Land der Chavas ausgewandert, das auf dem Wege von Tete nach Lunda westlich von dem Lande der Maravi liegt“ (148, VI, S. 368). So verbreitet die Zuspitzung auch in diesen Gebieten ist, gibt es doch auch sicher einige Völkerschaften, die sich der Sitte nicht unterziehen, wie ich BEADLE's Bemerkungen über die Murundu entnehme (148, VI, S. 370). Das nimmt uns nicht wunder in dem Gebiet zwischen Bangweolosee und Sambesi, von dem RATZEL sehr bezeichnend sagt, die schwer zugänglichen Sumpfigegenden seien der Zufluchtort zahlreicher Völker und Völkchen aus fern und nah geworden (4a, S. 59). Im großen und ganzen aber unterzieht sich die Bevölkerung dieser Gegenden der Sitte des Spitzfeilens der Zähne. So sagt LIVINGSTONE: „Die Zähne werden hier (bei den Matumboka), wie auch unter den Babissa zu Spitzen gefeilt; andere Manganja kerben jeden der oberen Vorderzähne mittels kleiner Quarzsteine; die Kerbe ist bei den Manganja eckig, bei anderen rund; die letztere Art gibt den Kanten der oberen Vorderzähne eine halbmondförmige Gestalt; andere Stämme machen zwischen den zentralen Vorderzähnen eine Öffnung von Dreiecksgestalt“ (59, S. 246). CAPTAIN STIGAND hat ebenfalls bei den Babissa Zuspitzung beobachtet, denn er sagt: „The Awisa sharpen their teeth to a point“ (139a, 1907; Bd. 37, S. 123). Bei den Matumboka und

Manganja fand v. BARTH (Ostafrika, 1875) denselben Brauch (139, 1882; Bd. 42, S. 251). Ähnliche Angaben entnimmt WOOD (126, S. 395) offenbar einer anderen Quelle bei LIVINGSTONE: „Die Zähne zeigen, wie sorgfältig sie abgefeilt worden sind, damit sie wie die einer Katze oder eines Krokodils aussehen.“

Nicht weniger selten ist die Sitte in den Njassaländern. „Das Spitzschlagen resp. Spitzfeilen der Zähne ist ziemlich gebräuchlich. Für gewöhnlich werden die oberen Schneidezähne einfach zugespitzt, bei den Wampoto (im nördlichen Teile des östlichen Njassaufers, feilt man jedoch nach Art der Atonga des gegenüberliegenden Njassaufers auch eine oder mehrere dreieckige Lücken in die Schneide jedes der vier oberen Schneidezähne“ (30, S. 420). (Siehe Taf. I, Abb. 21—23.) In den Gegenden nördlich des Njassa finden wir die Sitte seltener vor, wie sich aus folgender Beobachtung FÜLLEBORN's ergibt: „Mit Ausnahme einer im übrigen durchaus nicht entstellenden Tätowierung, die sich stets nur auf den Körper beschränkt, sich nie im Gesichte findet, gibt es im Kondelande keine künstliche Körpervernünftung; es ist nur eine Ausnahme, wenn man bei dem einen oder anderen spitzgeschlagene Zähne nach Wanjika-Art antrifft. Doch soll diese häßliche Mode leider im Zunehmen begriffen sein, wie mir Herr Missionär RICHARDS mitteilte“ (30, S. 385). In der Tat scheint das Zuspitzen der Schneidezähne in Unjika häufiger zu sein, denn THOMSON sagt: „Die Leute, welche wir erblickten, hatten alle ihre Vorderzähne spitz gefeilt, und überall erblickt man Tätowierungen“ (115, I, S. 229). Auch in der südlich des Tanganjika gelegenen Landschaft Itawa, wo der Lofu, ein südlicher Zufluß des Sees entspringt, kann die Sitte nicht unbekannt sein. Von ihren Bewohnern heißt es: „Sie haben kleine, schöne, gutgeformte Zähne, ihr großer Mangel entspringt der Mode, die sich nicht bis zum nächsten Stamm erstreckt: Sie feilen ihre Zähne spitz, was ihr Lächeln dem des Krokodils ähnlich macht“ (144, Bd. 21, S. 101). Von der Bevölkerung, welche zwischen dem Tanganjikasee einerseits und dem Meru- und Bengweolosee andererseits wohnt, heißt es in einem „Journal du Capitaine Stairs 1891—1892“: „Le vrai naturel du pays lime ses dents“ (137a, 1893; 2. Jahrg., S. 173). Den Hauptstamm dieser Bevölkerung bilden die Wamarungu. Auch in der östlich von Unjika gelegenen Landschaft Ussafua scheint das Zuspitzen der Schneidezähne üblich zu sein, wie FÜLLEBORN's Beobachtungen bei den Wassafua zeigen: „Die Männer lassen Ohren und Unterlippe ohne solchen zweifelhaften Schmuck, doch haben sie gleich den Weibern die Unsitte, die sämtlichen, meist freilich nur die oberen Schneidezähne, spitz zu feilen“ (30, S. 514).

Wenden wir uns wieder den östlich des Niassasees gelegenen Landschaften zu, so finden wir dort die Sitte des Spitzfeilens der oberen Schneidezähne weit verbreitet: „Die Wamanganja feilen eine oder selten auch zwei dreieckige Lücken in die oberen Schneidezähne, was hier auch bei den Wajao vorkommt“ (30, S. 547). Von den Wajao bestätigt diese Sitte die gleiche vorhin erwähnte persönliche Mitteilung HARTMANN's an IHERING (40, S. 224). Allgemein üblich zu sein scheint die Sitte im Hinterlande von Lindi, „besonders sind es die Wamuera, die sich die vier oberen Schneidezähne zuspitzen lassen“, und LIVINGSTONE erwähnt dieselbe Zahn deformation auch von den Wamakonde und den Wamatambwe. Aber auch bei den Wamakua sieht

man, wenn auch nicht durchgehends, so bearbeitete Zähne, und ebenso auch öfter bei den Wajao am oberen Rowuma, wenn dieser Brauch auch gleich den anderen Verunstaltungen durch die Berührung mit den Küstenleuten immer mehr schwindet" (30, S. 74—75). Auch WEULE betont, daß die Makonde Matambwe und Makua zwei oder vier Schneidezähne zuspitzen (120a, S. 84). (Siehe Taf. IIIa, Abb. 1.) Auch an anderer Stelle wird die Zuspitzung bei den Makua bestätigt (139, Bd. 41, S. 296) und JOEST sagt: „Die Schneidezähne der Makua sind haifischartig zugespitzt" (149, XVII, S. 485—486 [Verh.]).

Indessen „im Gegensatze zu der (mehr oder weniger) alteingesessenen Bevölkerung dieser Gebiete, ist bei den Wangoni Tätowierung, Zahn deformation und der Gebrauch der Lippenscheibe nicht üblich" (30, S. 151). An anderer Stelle sagt FÖLLEBORN: „Bei den Wangoni, Wahehe, Wabene (und wohl auch bei den Wasangu) ist Zahn deformation nicht im Gebrauch; dasselbe gilt auch im allgemeinen für die Wanyakyusa und Verwandten" (31, S. 17). „Wenn in diesen Gegenden wirklich die Zuspitzung einmal angetroffen wird, so handelt es sich in der Regel offenbar um Fremde resp. Sklaven; früher soll allerdings in der Kitugala-Gegend Zahn deformation nach Art der benachbarten Wakinga üblich gewesen sein" (30, S. 246). Ist bei den Wakinga auch nicht Zuspitzung, sondern Verkürzung der oberen Schneidezähne und das Ausreißen der unteren üblich, so ist Beweis genug vorhanden, daß die Zahn verstümmung als solche in diesen Gegenden seltener wird, ja gänzlich gewichen ist. Die Ursache dieser Erscheinung haben wir wohl in dem Einbruch der Sulu nach Deutsch-Ostafrika zu suchen, Völkerstämme, die jeder künstlichen Körperverunstaltung durchaus ablehnend gegenüberstehen. Ob sie jemals Zahn verstümmlungen ausgeübt haben, will ich später untersuchen. Ihr Einfluß war jedenfalls für den gesamten Süden Deutsch-Ostafrikas von großer Bedeutung und reichte auch in die Randländer des Niassa- und Tanganikasees, deren Ostufer nie sicher vor ihnen war. Viel mehr konnten sie aber auf die Hochebenen von Uhehe und Ugogo einwirken, deren Bewohner man lange als Sulu betrachtet hat.

Heute ist darüber kein Zweifel, daß wir es hier mit älteren Bantu zu tun haben, die nur eine Anzahl Sitten und vor allem die vernichtende Kampfweise von den Sulu angenommen haben. Da nimmt es uns nicht wunder, Zahn deformationen in den von Sulu-Wangoni beeinflussten Gebieten sehr selten anzutreffen; „die Wandamba der Ulanga aber schärfen jedoch die oberen Schneidezähne spitz" (30, S. 183—184). Diese sitzen in der ungesunden Ulanga, wie schon gesagt, in der sich die Wangoni nicht auf ewig niedergelassen haben werden. BURTON fand die Sitte auch vereinzelt bei den Wakhutu, setzt aber gleich hinzu, daß die wenigen Träger zugespitzter Zähne „vielleicht von den Wajao oder anderen Sippen abstammen" (139, 2, S. 140), da die Sitte sonst nicht in diesen Gebieten vorkomme, in denen wir ja die Lückenausplitterung vornehmlich antreffen. HERMANN faßt seine in Ugogo gemachten Beobachtungen dahin zusammen: „Die beiden oberen Schneidezähne waren nicht überall spitzgefeilt" (141, 1892, Bd. V, S. 194). So vereinzelt diese Angabe auch dasteht, so bemerkenswert ist selbst das gelegentliche Vorkommen der Sitte in Ugogo; vorausgesetzt daß die Form der Zahn verstümmung exakt beobachtet wurde. In einem gemeinsamen Bericht von Dr. BÖHM

Dr. KAISER und REICHARD heißt es von den Wanjamwesi: „Die beiden mittleren oberen Schneidezähne waren nicht überall spitzgefeilt“ (140, Bd. III, S. 9). Wenn ein so genauer Kenner wie REICHARD sich zu dieser Bemerkung berechtigt fühlt, so ist am Vorkommen der Zuspitzung auch bei den Wanjamwesi nicht zu zweifeln, obwohl bei ihnen die Lückenaussplitterung sicher häufiger ist.

In den sich nordöstlich fast an Unjamwesi und Ussukuma anschließenden Landschaften Uschaschi und Ururi ist das Zuspitzen der Zähne durchaus nicht fremd; denn „in vielen Gegenden werden die vordersten oberen Schneidezähne dreieckig ausgesplittert, bei den Waruri die ganzen Schneidezähne des Oberkiefers spitzgemacht, eine Sitte, die jedoch den Wageia entlehnt ist“ (7, S. 196). Besonders charakteristisch erscheint mir, wie ich später darzulegen versuchen werde, das Auftreten der Zuspitzung in den Küstengebieten nördlich vom Pangani und in den Kilimandjaro-Gegenden. So heißt es von den im Paregebirge und auch in Usambara wohnenden Wapare: „Ohr-, Arm- und Fußringe vervollständigten den Schmuck; bei den Weibern sah man häufig auch den tellerförmigen Halsring aus spiralig gewundenem Eisendraht, wie ihn die Massaifrauen tragen. Alle aber ohne Ausnahme hatten ihre Zähne spitz, raubtierartig zugefeilt. An Waffen gab es nur Bogen und Pfeile“ (35, S. 83). Die Usambarabevolkerung setzt sich zusammen aus den Waschamba, den Wakilindi, die als herrschende Kaste über den Waschamba sitzen, und den Wambugu. Von den letzteren sagt BAUMANN: „Die Schädel werden glatt rasiert, die Schneidezähne manchmal spitzgefeilt, manchmal nach Massaiart vorgebogen“ (8, S. 171). Ähnlich spricht er sich über die Zahndeformation bei den Waschamba aus: „Auch pflegt man die oberen Schneidezähne dreieckförmig auszufeilen. In den nordwestlichen Distrikten werden manchmal auch vier Schneidezähne spitzgefeilt“ (8, S. 159). Bestimmter glaubt ein anderer Autor für die Kilimandjaro-Gegend diese Sitte angeben zu dürfen; denn er sagt von den Wagueno: „Das Spitzfeilen der oberen und das Ausbrechen der beiden mittleren unteren Schneidezähne, wodurch dem Gebiß gewiß etwas Raubtierartiges, Furchtbares verliehen werden soll, sowie das Bedecken des ganzen Oberkörpers mit Hunderten von kleinen Schnittnarben als Schmuck und Medizin haben sie ebenfalls mit den Waschamba gemein“ (67, S. 193).

Häufig scheint das Zuspitzen der oberen Schneidezähne an den Südabhängen des Kilimandjaro zu sein, denn nach MEYER (67, S. 98) geht diese Sitte sowie das Ausbrechen der unteren Schneidezähne durch ganz Dschagga. Den östlich davon wohnenden Wateita ist das Zuspitzen gleichfalls Gewohnheit: „Ein leiser Stoß hier und da mit der Feile (?) gibt den krokodilartigen Zähnen eine schärfere Spitze“ (114, S. 80). Dieselbe Beobachtung machte auch ein anderer Forschungsreisender (45, S. 404). Die nordwestlichen Nachbarn der Wateita, die Wakamba, „haben ziemlich große Augen, etwas aufgeworfene Lippen, zugespitzte Zähne, ziemlich scharfes Kinn und schwachen Bart“ (35, S. 803), wie v. HÖHNEL von ihnen berichtet. Auch andere Autoren bestätigen dies. So sagt WRAY (Church. Miss. Intelligencer, 1884, S. 641 ff.) von den Wateita: „Ihre Zähne feilen sie zu nagelscharfen Spitzen ab“ (135, 1886, S. 72). TATE beobachtete bei den Wakamba, daß „the front teeth are

filed into a sharp point" (139, Bd. 34, S. 138). Ob die kleine Wakamba-Enklave inmitten der Wasaramo (siehe Bevölkerungskarte von Deutsch-Ostafrika: MEYER, Das deutsche Kolonialreich I) Zuspitzung ausübt oder sich der bei den Wasaramo üblichen Lückenaussplitterung angeschlossen hat, gelang mir leider nicht festzustellen. Immerhin erscheint mir das Vorkommen von Wakamba in dieser Gegend wichtig.

Die Landschaften Uganda und Urundi im Zwischenseengebiet sind vielfach durch eine Bevölkerung ausgezeichnet, die keinerlei Körperverunstaltung ausübt. So pflegen die Waganda „weder Durchbohrung des Ohres, noch Tätowierung der Haut, noch Herstellung von Zahnlücken" (109, S. 173) vorzunehmen. Charakteristisch ist, daß wir die Sitten auch nicht mehr bei den von den Wahuma unterjochten Wanjambo, die den Bantu angehören, antreffen (119, S. 93), bis auf Tätowierungen, die den Watussi nachgeahmt sind (Abb. S. 91 bei WEISS). Ebenso fehlt den Wahuma jede Feilung der Zähne und Durchbohrung der Ohren, „nur die aus Unyoro stammenden Leute hatten die unteren Schneidezähne ausgebrochen" (109, S. 572). Das Gleiche gilt von den Barundi: „Erst wenn man vom Zwischenseenplateau nach Westen und Südosten herabsteigt, trifft man wieder auf Völker mit Körperverunstaltung" (Pater J. M. M. VAN DER BURGT, Dictionnaire Français-Kirundi, Bois le Duc 1903, S. 105 und S. 155 [69, S. 30]).

Wenden wir uns den zwischen dem zentralafrikanischen Graben und dem Kongo gelegenen Gebieten zu. Von den Bewohnern von Uhyeya, zu beiden Seiten des Lukuga gelegen, heißt es: „Ihre Oberzähne sind spitzgefeilt ‚aus Rücksicht auf den herrschenden Gebrauch‘, wie sie sagen, und nicht etwa aus Neigung zum Menschenfressen" (107, II, S. 78). Die Uhyeyaleute gehören vielleicht nicht zu den südlichen Manjema, die sich doch im allgemeinen der Lückenaussplitterung unterziehen (109, S. 598). In einem Überblick über die Bewohner der östlichen Kongoländer sagt STUHLMANN: „Alle Schneidezähne — oben und unten — werden zugespitzt von den Wabonyele, Walumbi, Wangoi bei Kinena, den Bakumu, Walengole und den Wawira-Walegga-Stämmen. Die Walesse feilen nur eine Lücke in die mittleren oberen Schneidezähne, ebenso wie die Wakussu, die Manjema und viele ostafrikanische Völkerschaften" (109, S. 598). Mit dieser Sitte ist gleichzeitig zumeist die Beschneidung üblich. An anderer Stelle sagt er: „Jeder Wawira-Mann spitzt sich entweder nur die oberen oder alle Schneidezähne zu. Teils werden von jedem Zahn die beiden Ecken abgeschlagen, teils alle regelrecht zugeschärft, so daß jeder einzelne ein spitzes Dreieck bildet, was den Träger nach unseren Begriffen sehr entstellt und ihm das Aussehen eines echten Wilden gibt" (109, S. 381). Bei den Wassongora „werden die Zähne selten geschärft, niemals ausgeschlagen" (109, S. 546). Nach STANLEY's Erkundigungen bei einem aufgegriffenen Batwa aber ist das Zuspitzen dort allgemein. Er berichtet darüber: „Er erzählte uns auch, daß der Häuptling von Ikundu mit seinem ganzen Volke sich auf dem anderen Ufer befände; daß sich von den bewaldeten, dem Fluß Urindi gegenüberliegenden steilen Ufern aus der mächtige Stamm der Wabwiré (Wawira) oder Wassongora Meno („das Volk mit den spitzgefeilten Zähneri") ausdehne" (107, II, S. 191). Nach diesen Angaben zu ur-

teilen, sind also Wawira und Wassongora Namen ein und desselben Volkes. Auch JOHNSTON gibt die Zuspitzung von den Wawira an und glaubt die Sitte auch bei den Zwergen beobachtet zu haben: „The males of all the Congo Pygmies seen by me were circumcised and all in both sexes had their upper incisor teeth and canines sharpened to a point, after the fashion of the Babira and Upper Congo tribes“ (46, II, S. 538). Wenn STUHLMANN die Sitte der Zuspitzung der Zähne bei den Wassongora als selten angibt, so stellte er seine Beobachtungen vielleicht bei Völkern an, die den Wasi-Malungo nahe stehen. Von ihnen versichert WISSMANN, daß sie, die zwischen Njangwe und dem Tanganjikasee wohnen, keinerlei Schmuck oder Verzierung haben (125, S. 217).

Von Wareggastämmen, die ebenfalls in diesen Gegenden wohnen, berichtet ein belgischer Autor: „Les dents des Utata sont limées en pointe et celles de devant chez les Malinga sont taillées en biseau“ [in Form eines schrägen Randes behauen] (75, S. 365). Von den Walengole und Wabonyele sowie von den Walumbi (109, S. 595) bestätigt STUHLMANN die Sitte auch an anderer Stelle. Nordwestlich des Runssorogebirges am Äquator „trifft man die ersten Wawamba genannten Eingeborenen, die die Sitte der Beschneidung ausüben. Sie sind vom Typus der Urwaldbewohner, haben dunkelbraune Hautfarbe und die meisten von ihnen schärfen alle Vorderzähne zu“ (109, S. 284). Die westlich und südlich vom Albert-Edwardsee (südlich des Runssorogebirges) wohnenden Wadjoko üben auch Zuspitzung aus (109, S. 275). Über die Zwergengstämme der Walesse-Momfu wissen wir, daß sie jedes Schmucks und jeder Tätowierung entbehren. „Auch üben sie nicht die bei den anderen Waldvölkern übliche Zahnfeilung aus. Fraglos sind die Zwerge mit den Waldvölkern verwandt“ (109, S. 468). Freilich sagt STUHLMANN an anderer Stelle, daß sie wie die Wakussu und Manjema eine dreieckige Lücke zwischen die mittleren oberen Schneidezähne schlagen (109, S. 598). Dieselben Angaben wie STUHLMANN über die Zuspitzung bei den Wakumu oder Bakumu macht schon STANLEY, wenn er sagt: „Die obere Zahnreihe war bei allen spitzgefeilt und auf ihren Stirnen fanden sich zwei gekrümmte Linien von Tätowierungen“ (107, II, S. 267). Dieselben Beobachtungen machte STANLEY an den Stanleyfällen: „Bei den Wane Mpungu, welche zwischen dem 5. und 6. der Stanleyfälle unter dem Äquator wohnen, war bei jedem Mann die obere Zahnreihe spitzgefeilt (Through the Dark Continent II, S. 241) und in Urangi, an dem großen Bogen des Kongo (2° n. B.), trugen die Eingeborenen Halsbänder von Menschenzähnen und ihre eigenen Zähne waren gefeilt“ (a. a. O. II, S. 290) (139, Bd. 42, S. 252). Zu den vielen Völkern dieser Gegend, die bisher noch nicht aufgezählt worden und Zuspitzung der Zähne ausüben, gehören die Wahoko (109, S. 621), die Waholi (109, S. 639) und nördlich des Ituri die Babussesse, Wadedodo und Wandesama (141, Bd. V, S. 103—104).

Widersprechend sind STUHLMANN's Angaben über die Wambuba. Einerseits heißt es, alle Wambuba zeichnen sich, ebenso wie die Zwerge, durch völligen Mangel an Schmuckgegenständen aus. „Sie feilen die Zähne nicht und tragen ihr Haupthaar einfach kurz, wie die Zwerge“ (109, S. 424). Andererseits, aber offenbar in einer nicht von Zwergen bewohnten Gegend, werden bei ihnen die oberen Zähne stets, die unteren bisweilen zugeschärft (109,

S. 629). Dieser scheinbare Widerspruch entspricht sicher den Verhältnissen und beweist nur wieder, wie schwer hier genaue Abgrenzungen der Völker und ihrer Sitten durchführbar sind. Zweifelsohne aber ist in den Monbuttu die Zuspitzung der Zähne gänzlich fremd (28, S. 421; 74, S. 576; 1, II, S. 61). SCHWEINFURTH berichtet über ihre Stellung Körpervernunstaltungen gegenüber: „Wenn man von der im ganzen Lande geübten Beschneidung absieht, welche nach der Aussage aller heidnischen Negervölker des äquatorialen Afrika ein uraltes Herkommen ist, das sie von ihren frühesten Voreltern empfangen, so bleibt die Durchbohrung des Ohres, wie gesagt, der einzige Eingriff in die Natur, der den Monbuttu zulässig erscheint“ (106, II, S. 114). Die letztere Sitte trug ihnen die Namen Guru-Guru bei den Arabern ein (von gurgurh-durchlöchern). Ebenso wenig scheinen den Kuku, den Bewohnern der Lado-Enklave, Körpervernunstaltungen bekannt zu sein. Weder verstreut in der Literatur noch in einer umfassenden modernen Monographie (145, 1910) fand ich irgendwelche Angaben darüber. Wohl aber üben die Badjo, westliche Nachbarn der Monbuttu, die am Nepoko (Nebenfluß des Aruwimi) wohnen, Zahn-deformation aus, wie sich aus folgender belgischen Angabe ergibt: „Les déformations artificielles consistent dans l'allongement du crâne, le tatouage, le limage des dents, le percement des narines et des oreilles et la circoncision“ (145, 1912, S. 320). Wir haben Grund zu der Annahme, daß auch am unteren Aruwimi die Sitte des Zähnezuspitzens sehr verbreitet ist. Eine Abbildung in einem englischen Werke zeigt: „Natives of the upper Congo near the Aruwimi-Mouth (Showing Cicatrization and teeth sharpening)“ (46, II, S. 555). Nördlich davon bis über den Uelle-Makua hinaus wohnen die Ababua, von denen die Zuspitzung auch berichtet wurde. So sagt TILKENS: „L'Ababua lime les deux incisives supérieures et inférieures pour s'embellir la denture, disent-ils.“ Wenn ich aber die Angaben DE CALONNE's recht verstehe, hat er in diesen Wohnsitzen der Ababua und Umgebung häufig Lückenaussplitterung beobachtet (76, S. 602).

Ihre nordöstlichen Nachbarn sind die A-Sande oder Niamniam, von denen es bei SCHWEINFURTH heißt: „Vernunstaltungen am Körper werden weder vom weiblichen noch vom männlichen Geschlechte vorgenommen, ausgenommen etwa das sich auch bei anderen Völkern Zentralafrikas wiederholende Spitzfeilen der Schneidezähne, was zum Zwecke hat, in Einzelkämpfen und beim Ringen wirksam in die Arme des Gegners eingreifen zu können“ (106, II, S. 6).

Einen weiten Raum nehmen die westlich der Niamniam sitzenden Banda ein, deren nähere Charakteristik aus NACHTIGAL's Feder ich hier einfügen möchte, da man hieraus am besten ersieht, bis zu welchem Grade man berechtigt ist, diese Völker von den Niamniam zu unterscheiden oder zu trennen. „Die Stämme, welche, südlich von Kuti am Bahr-el-Abiad, Bahr-el-Azrek, Bahr-el-Ardhe und auf dem Nordufer des Bahr-Kuta wohnen, fassen die Leute von Runga und Kuti und die dort angesiedelten Fremden unter dem Namen Banda zusammen und nennen sie auch wohl, da die meisten den Kannibalismus ergeben sind „Nyamanyan“, das eigentlich der Plural von „Nyamnyam“, hier aber auch Singular geworden ist. Mein Gewährsmann aus Bornu behauptet sogar, daß sie durch Spracheinheit verbunden seien, und gab mir Proben von

dieser „Bandasprache“, der er sich mit großer Fertigkeit bediente“ (149, 1875; S. 114). Diese hier angedeutete Verwandtschaft mit den Nyamnyam findet eine gewisse Bestätigung darin, daß sich bei ihnen Männer und Frauen die Zähne ebenfalls spitzfeilen (148, 1875; S. 117), was auch aus den einer französischen Quelle entnommenen Worten hervorgeht: „Dans presque toutes les tribus les incisives supérieures sont taillées en pointe“ (137, 1910, S. 41 [POUTRIN]). Schließlich wurde die Zuspitzung der oberen Schneidezähne noch in der westlich der Dor (Bongo) gelegenen Landschaft Dar Fertit beobachtet (144, Erg.-Heft II, 1863, S. 158) und bei den südlichen Bongostämmen (106, I, S. 321). Nach einer Notiz, die LONG's Reisen in Zentralafrika entnommen ist, üben die ebenfalls in diesen Gegenden sitzenden Makraka Zuspitzung aus (135, 1887, S. 990).

Hatten wir die Zuspitzung der Zähne auf der Ostseite Afrikas und in großen Teilen des Kongobeckens kennen gelernt, so wollen wir ihr Vorkommen auf der Westseite und im fehlenden inneren Teile Afrikas jetzt betrachten. Erscheint die hier von mir geübte Betrachtungsweise zunächst geographisch gerechtfertigt, so ist sie es auch von einem weiteren Gesichtspunkt aus. Wie wir im Verlaufe dieses Abschnittes sehen werden, kommt die Zuspitzung der Schneidezähne im Westen mehr als anderswo vermisch mit den beiden anderen Formen der Zahnverstümmlung vor. Vermischt insofern, als sie zahlreiche Übergangsformen mit der Lückenaussplitterung zeitigt und die schon behandelten Formen überlagert oder von ihnen überlagert wird. Die Frage nach dem Alter der einzelnen Zahnverstümmlungen soll uns jetzt noch nicht beschäftigen.

Beginnen wir im südlichen Zentralafrika, so finden wir das Zuspitzen der oberen Schneidezähne bei den Balunda, den Bewohnern des Lundareiches. POGGE gibt freilich an: „Die mittleren oberen Schneidezähne feilen sich namentlich die Weiber oft rund, nicht aber spitz und brechen die zwei gegenüberstehenden unteren ganz aus. Am Lulua und in der Mussumba sind diese Arten der Verschönerungsmittel besonders beliebt“ (86, S. 98). Daß diese Rundfeilung der oberen Schneidezähne im Lundareich nicht durchgängig üblich ist, geht aus folgender Angabe hervor: „Die Lundaneger sind größer und kräftiger als die Muschinsche, sie zieren hin und wieder Bauch und Stirn mit Tätowierungen, vielfach feilen sie auch ihre Schneidezähne spitz“ (124, S. 43). Vielleicht will POGGE auch so verstanden sein, daß die Balunda ihre oberen Schneidezähne kegelförmig zuspitzen. Will man übrigens der ganzen Zahnkrone eine rundliche Gestalt geben, so muß man nach meiner Beurteilung, zumal bei Benutzung primitiver Werkzeuge, von der Kante der Schneidezähne mehr opfern als vom übrigen Teil der Krone. Es entsteht also eine Verjüngung des Zahnes nach der Schneidekante zu, die praktisch auf eine Zuspitzung herauskommt. Wie sollte man sonst mit Feilen oder Steinen an die obere Grenze der Zahnkrone gelangen, wie es hier der Fall sein muß? Mit der fast über ganz Afrika verbreiteten Anwendung von Meißel und Hammer zu diesem Zwecke würde nie eine Rundung des Zahnes erreicht werden können, sondern stets nur die Zuspitzung oder die Lückenaussplitterung. Dieser somit als Zuspitzung erkannten Rundfeilung der oberen Schneide-

zähne schließen sich die Molua an (86, S. 98), von denen wir wissen, daß sie die Muiza (Babissa) in das Land der Chevas (westlich der Maravi) drängten. Molua ist der Name für die Balunda, die in der Mussumba und ihrer Umgebung wohnen (135, 1880, S. 728).

Auf dem Wege von der Westküste Afrikas zum Reiche des Muata Jamwo wohnen zahlreiche Völker, welche die Zuspitzung ausüben. Am Oberlaufe des Kuanza wohnen die Songoneger, von denen es heißt: „Vielfach herrscht bei den Songonegern die Sitte, die oberen Schneidezähne spitz zu feilen“ (86, S. 36). Dieselbe Beobachtung machte auch MAX BUCHNER bei ihnen; er fand ferner bei den nördlich von ihnen wohnenden Bondo eine Form der Zahnverstümmelung, „die namentlich an Häuptlingsfrauen vorgenommen wird und welche eine Übergangsform zur Lückenaussplitterung darstellt“ (135, 1884, S. 147). Von den in etwa 9 bis 11 Grad südlicher Breite in diesen Gegenden wohnenden Basanschi am Kuango heißt es: „Als Stammeszeichen haben sie die beiden (?) oberen Schneidezähne derart ausgefeilt, daß nur je die äußere Hälfte spitz zugehend stehen geblieben ist“ (124, S. 388). Es handelt sich also wiederum um eine Übergangsform von der Zuspitzung zu der in südlicheren Gegenden üblichen Lückenaussplitterung. Von den Mayo, die in etwa 10 Grad südlicher Breite und 20 Grad östlicher Länge bei Kimbundo sitzen, heißt es in einem Bericht über SILVA PORTO'S Reise von Bihé nach dem Bakuba-Lande: „Die Mayo sind von derselben Rasse wie die Baluba; sie scheren einen Teil des Kopfes, feilen sich die Zähne spitz und tätowieren sich nach Geschmack und Laune“ (135, 1888, S. 354). Von den Tubinsche und Kauanda, die nordöstlich der Mayo bereits jenseits des Kassai sitzen, heißt es an gleicher Stelle weiter: „Sie rasieren sich den Kopf, feilen die Zähne und tätowieren sich Ringe um die Augen“. „Südlich von den Kauanda leben die Malundo, welche ihren Namen von ihren großen Häusern führen und sich ebenfalls die Zähne spitzfeilen“ (135, 1888, S. 355). Südlich der Malundo soll ein Zwergengstamm (?) namens Kipuatashito wohnen, „welche gleich ihren Nachbarn die Zähne feilen“ (135, 1888, S. 355).

Zusammenfassend wird in einem von mir schon öfters zitierten Reise-
werk gesagt: „Der Kassai bildet eine wichtige ethnographische Grenze. Von Malange (Malandje in etwa 9 Grad südlicher Breite und 17 Grad östlicher Länge) bis hierher (Kassai, Wissmannfall) haben wir auf unserer Reise die Bondo, Hollo, Kamawu, Mananga, Bangala, Maschinsche, Kalunda, Kioque (Kioko) und Tupende (Bapende) kennen gelernt. Bei allen fanden sich mit geringen Abweichungen dieselben Gebräuche“ (124, S. 141), was durch Sklavenhandel und Wanderungen erklärt wird. Es ist wohl auch anzunehmen, daß die Zuspitzung in diesen Gebieten mindestens ebenso häufig wie das Entfernen der Schneidezähne ist oder mit diesem vergesellschaftet auftritt. So wird von den Maschinsche, die zwischen Kuango und Kuengo in etwa 8° 30' südlicher Breite sitzen, berichtet: „Die Sitte des Spitzfeilens der beiden (?) oberen Schneidezähne scheint hier sehr verbreitet zu sein“ (24, S. 41). Wie ich einem anthropologischen Bericht VIRCHOW'S über Baschilange-Schädel, die ihm von Dr. LUDWIG WOLF übergeben wurden, entnehme, scheint man bei diesem Volke die Zuspitzung der oberen Schneidezähne zu üben (149, XVI, S. 609,

[Verh.]). Die Baschilange sitzen am Lulua in etwa 7 bis 8 Grad südlicher Breite, also bereits östlich des Kassai und stellen die westlichen Stämme der Baluba dar (124, S. 164). Über sie verdanken wir vor allem WISSMANN unsere Kenntnisse. In einem seiner Werke sagt er: „In die wunderbarsten Formén von Chignons, Zöpfen und Rosetten ist das Haar dieser mittelgroßen, lebhaften, nichts weniger als scheuen, ja sogar zutunlichen Leute gezwängt. Bei einigen bemerkt man spitzgefeilte Zähne“ (124, S. 62). Auch in ihrer Hauptstadt Mukenge findet sich „vereinzelt die weiter östlich verbreitete Sitte, die oberen und unteren Schneidezähne spitz zu feilen“ (124, S. 164). In dem Bericht über SILVA PORTO's Reise heißt es von den Baschilange: „Sie sind in eine große Anzahl kleiner Stämme zersplittert; sie feilen die Zähne spitz, tätowieren und rasieren entweder einen Teil des Kopfes oder tragen Zöpfe wie die Kioko“ (135, 1888, S. 354). Nach den Erkundigungen des portugiesischen Reisenden üben auch die Tupende Zuspitzung aus (ebenda S. 355). Ich erwähne ferner noch die westlich bzw. nordwestlich der Tupende wohnenden Babala und Bayaka. Von den Wohnsitzen der letzteren sagen TORDAY und JOYCE: „The Bayaka are a Bantu-people inhabiting a somewhat ill defined territory between the rivers Kwango and Juzia in the Kasai district of the Congo Free State.“ Die Babala bewohnen etwa die gleichen Gebiete, nur sitzen sie etwas westlich der Bayaka. Von beiden Stämmen gilt: „The teeth (incisors) are some times knocked out, or cut to a V-shaped point“ (139a, 1906, Bd. 36, S. 41). Eine Abbildung zeigt ebenfalls, daß TORDAY eine reine Zuspitzung bei den Babala beobachtete (139b, 1905, Bd. 5, S. 136). Von den Batoba, einem der westlichen Stämme der Bassongo Mino, der östlich der Badima (nördliches Kassaiufer) wohnt, heißt es: „Sie hatten nur die oberen Schneidezähne spitzgefeilt“ (124, S. 368). Die Bassongo-Mino, nach WISSMANN ein Kassaistamm, haben auf den heutigen Karten ihre Wohnsitze nördlich des Sankurru. „Der Volksname Bassongo Mino erklärt sich dadurch, daß das Wort Bassongo in der Sprache der Eingebornen ‚Menschen‘ und Mino ‚Zähne‘ bedeutet, so daß Bassongo-Mino ins Deutsche übersetzt, etwa ‚Zahnmenschen‘ bedeuten würde. Diese Benennung ist zweifellos auf die spitzgefeilten Zähne zurückzuführen, welche bei den Bassongo-Mino allgemeine Stammeszeichen sind“ (124, 360—361).

Ihnen schließen sich in Sitten und Gewohnheiten ihre westlichen Nachbarn, die Bagule an (124, S. 370). Von den nördlich von ihnen wohnenden Batua, die sich wahrscheinlich vom Tumbasee bis zum Südufer des Leopoldsees ausbreiten, gilt dasselbe: „Les incisives supérieures sont taillées en pointe“ (137, 1910, S. 37). Eine Angabe über die Zahnverstümmlung der Bassongo möchte ich hier noch einfügen: „Les femmes se tatouent la poitrine, le ventre et les bras, affilent en pointe les deux (?) incisives supérieures et arrachent celles d'en bas“ (137a, 1843, 2. Jahrg., S. 90). Bei den Tumba, die zwischen dem Tumbasee und dem Lukujefluß wohnen, beobachtete DE MEUSE: „Leur mâchoire supérieure est prognathe; incisives et canines sont taillées en pointe“ (143, 1892, IX, S. 114). Sehr wertvoll sind die Beobachtungen v. FRANÇOIS auf seiner Tschuapa- und Lulongoforschungsreise. Ohne einen bestimmten Volksstamm zu nennen, sagt er: „Die Zähne feilt sich dieses äquatoriale Volk ganz scharf zu“ (23a, S. 103). Er meint damit offenbar die Balolo. SCHURTZ

entnimmt einem amerikanischen Autor (CLAVE im Bull. Americ. Geogr. Soc. XXV, S. 408) die Angabe, daß „die Schmiede bei den Lukolela am oberen Kongo das Spitzfeilen der oberen Zähne besorgen“ (105, S. 83). Als Lukolela sind offenbar die Bewohner der gleichnamigen Stadt am Kongo unterhalb der Ubangi-Mündung aufzufassen. Nordöstlich davon in dem Winkel, der von dem Ubangi und dem Kongo gebildet wird, wohnen die Bangala, die der gleichen Sitte huldigen. DELIGNE berichtet darüber ausführlich: „Les petites Bangala, devenues grandelettes, n'ont rien de plus pressé que de se faire limer les dents de devant afin que celles ci soient pointues et séparées d'au moins 5 millimètres l'une de l'autre. — Cette singulière manie n'est pas pratiquée par les hommes. Pour eux qui sont des mangeurs de chair humaine, les dents pointues, ressemblant à celles des carnassiers, auraient cependant plus de raison d'être que chez les femmes“ (72, S. 445), JACQUES fand bei 54 Untersuchten dieses Stammes 40 mit einfacher Zuspitzung, 7 mit Lückenaussplitterung und 7 ohne Zahn deformation (72, S. 445). Daß die Zuspitzung die herrschende Zahnverstümmlungsform ist, ergibt sich auch aus den Untersuchungen MENSE's (147, XIX, S. 641 [Verh.]). JOHN WEEKS beobachtete bei den Bangala ebenfalls Zuspitzung der Schneidezähne „The teeth (incisors) were cut to V-shaped points; some had the whole of their upper front teeth thus cut. This operation was supposed to improve their appearance. Lads and girls were cut at about the age of fourteen to eighteen or when they could bear the pain and desired to be in the fashion“ (139a, 1909, Bd. 39, S. 100).

Die südwestlich davon wohnenden Wangata schließen sich ihnen an. Freilich heißt es: „C'est une coutume introduite récemment“ (145, 1910, S. 449). In einer Monographie von Leutnant ENGELS über die Wangata heißt es: „Parmi les Wangata, on rencontre aujourd'hui beaucoup d'individus dont les dents sont taillées en pointe“ (22a, Taf. VI, bei S. 40). Bei einem Stamm der Wabuma oder Aboma, die westlich der Wangata wohnen, beobachtete DE MEUSE dieselbe Sitte. „Les Inunus appartiennent à la tribu des Babuma, ils sont anthropophages et portent les dents de la mâchoire supérieure limées en pointe“ (143, 1892, IX, S. 113). In einer Angabe heißt es: „Les Sakanis, comme les Batékés de l'Alima ont toutes les dents en pointe“ (133, 1891, II, S. 153). Nicht weniger unbekannt ist die Zuspitzung der Schneidezähne den am Unterlauf des Kongo in den gleichen Gegenden sitzenden Wambundu, Balali, Bateke und Wabari (149, XIX, S. 641 [Verh.]). An der Kataraktenstrecke des Kongo sitzen die Bakongo, die wohl am häufigsten ihre oberen Schneidezähne entfernen (149, XIX, S. 631 [Verh.]). Dessenungeachtet scheint auch ihnen die Zuspitzung nicht fremd zu sein, wie sich aus einer französischen Angabe ergibt: „Quand les dents persistent, elles sont entaillées sur la moitié de leur largeur de façon à former une sorte d'arche à concavité tournée en bas“ (87, S. 15). (Siehe Tafel I, Abb. 14—16.)

Hatten wir bisher die einfache Zuspitzung ohne schmückendes Beiwerk kennen gelernt, so begegnen wir jetzt Formen, die unmöglich mit den primitiven Instrumenten der Eingebornen herzustellen sind. Betrachten wir die in diesen Gegenden vorkommende Ornamentik in der Zuspitzung der Zähne, die nicht nur Rund-, sondern auch Terrassenformen hervorbringt, so kann an

der Benutzung europäischer Feilen oder anderer Schleifvorrichtungen kein Zweifel sein. Der anatomische Bau des Zahnes schließt jede Möglichkeit aus, derartige bizarre Formen durch die sonst übliche Anwendung von Hammer und Meißel herauszubekommen. Das äußerste Gewebe des Zahnes ist der Schmelz, dessen Prismen ihn etwa schalenförmig umhüllen. Das Bemerkenswerte ist, daß man den Schmelz nur in der Richtung dieser Schmelzprismen spalten oder absplittern kann, niemals aber senkrecht dazu, wie es z. B. bei terrassenförmigen Zahnverstümmlungen notwendig wäre (siehe die Abbildungen 1 u. 2).

Menschlicher Eckzahn

Schliff-länge

nach dem Mikroskop gezeichnet vom Verfasser

Sprünge im Schmelz

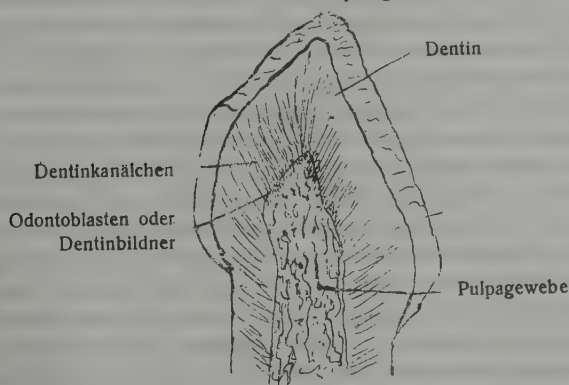


Abb. 1. In 12—15 facher Vergrößerung

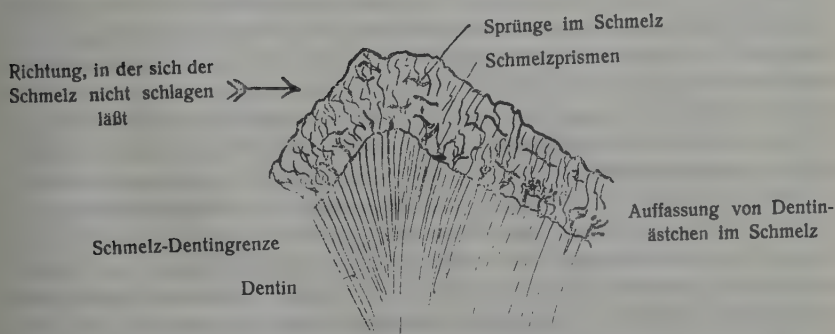


Abb. 2. In 50—60 facher Vergrößerung

Auffälligerweise kommen derartige Formen nur in Küstengegenden vor; freilich macht sich in diesen Gebieten der europäische Einfluß in der Weise geltend, daß die Eingebornen dort immer mehr von der Zahnverstümmlung überhaupt abkommen. Um so bezeichnender ist die Beobachtung eines Franzosen unserer Tage: „Chez les Loango, les dents sont souventl aissées intactes, et trois

seulement des sujets observés présentent des mutilations qui sont d'ailleurs identiques" (87, S. 15). Er sagt ausdrücklich, daß sie nur den Bafioten eigen sei. Die zugehörige Abbildung zeigt eine terrassenförmige Zahnverstümmelung (siehe Tafel I, Abb. 13). Auch FALKENSTEIN charakterisiert diese Form, denn er sagt: „Alle vier Schneidezähne des Oberkiefers werden gleichmäßig verkürzt, und nur bei den inneren am äußeren Rande, bei den äußeren umgekehrt (am inneren Rande) bleibt eine kleine Spitze stehen“ (149, S. 168). Diese Form zeigt auch ein Kabindaschädel (Nr. 7943) der Berliner Anatomie (40, S. 232). ZINTORAFF (149, XVIII, S. 33—34 [Verh.]) beurteilt das Vorkommen der Zahnverstümmelung in diesen Gegenden, wie ich schon im vorigen Abschnitt über das Entfernen der Zähne ausführte, dahingehend, daß nördlich der Kongomündung die Zuspitzung vorherrsche, im Süden dagegen das Ausschlagen meist der oberen Schneidezähne. Mag auch, wie ich schon einmal entwickelt habe, in manchen Fällen die Ungeschicklichkeit des Operateurs dahinführen, daß die Zahnkronen bei der Herstellung spitzerer Formen abbrechen, wie es SCHRÖDER annimmt ((104, S. 45), so entspricht doch das von ZINTORAFF eben entworfene Verbreitungsbild ziemlich dem Vorkommen beider Formen der Zahnverstümmelung. An der Loangoküste kommt freilich nur das Ausbrechen der oberen Schneidezähne vor (Ausland, 1879, S. 932).

Wie schwierig es aber ist, in diesen Gegenden von einer bestimmten Zahnverstümmelung zu sprechen, zeigt folgende Notiz über diese Sitte bei den Aduma, die südwestlich der Osyeba im Ogowegebiete wohnen. „Les mutilations des dents se rencontrent aussi chez les Adouma: dans un cas, les incisives inférieures étaient un peu limées, dans un autre, toutes les incisives supérieures et inférieures étaient arrachées; dans un troisième, les médianes inférieures seulement“ (133, I, 1890, S. 278). Schließlich beobachtete GUSSELDT bei Pungo Ndongo am Kuilu in etwa 4 Grad südlicher Breite (Loangoküste) angeblich bei einem Stamme namens Bayaka die Zuspitzung. „Da diese Operation aber nicht selten mißlingt, so erscheinen die Zähne entsprechend oft ganz ausgebrochen“ (60, S. 198). Von den Mayombe, den östlichen Nachbarn der Kabinda heißt es: „Les incisives supérieures sont entaillées chez les deux sexes“ (145, 1912, S. 35). Von den Zahnverstümmelungen an der Loangoküste heißt es weiter in einer französischen Quelle: „Ces dernières mutilations sont bien plus fréquentes et bien plus variées. La plus répandue (je l'ai rencontrée notamment chez les Bacougnis [=Bakuni; östliche Nachbarn der Mayombe]) consiste dans le limage de la partie moyenne du bord tranchant des incisives moyennes supérieures, en laissant saillir une pointe de chaque côté de la partie limée. Toutes les autres dents sont laissées intactes. — Quand on demande à tous ces nègres pourquoi ils s'imposent des opérations, en somme pénibles, ils répondent que c'est afin de pouvoir cracher proprement!“ (133, II, 1891, S. 153). Auch diese Zahnverstümmelung beweist, daß die Eingebornen andere als Schlagwerkzeuge zu ihrer Herstellung zur Verfügung haben. Einer Abbildung in der Zeitschrift „Aus allen Weltteilen“ (11. Jahrg., 1880, S. 25) nach ist die Zuspitzung der oberen Schneidezähne auch bei dem südlich des Owoge wohnenden Stamme der Okande üblich, ebenso wie bei einer Reihe von Stämmen, die

Du CHAILLU auf seinen Reisen ins Aschangoland kennen lernte. Die Zuspitzung der Zähne bei den Okande wird auch durch die anthropologischen Untersuchungen von DENIKER und LALOY bestätigt. „La plupart de ces indigènes avaient les dents incisives médianes supérieures limées en pointe, mais à un degré assez faible“ (133, I, 1890, S. 275). Auch von den Osyeba, nahen Verwandten der Fang, wird die Zuspitzung berichtet (133, II, 1891, S. 154 NB!), ebenso wie von den Aschira (135, 1861, S. 1048). Bei den Aschango werden zwar die oberen mittleren Schneidezähne entfernt, die unteren aber zugespitzt (20, S. 371). Ähnlich verfährt man bei den Ischogo (20, S. 285) und Apono (20, S. 234), nur daß man statt der unteren die oberen seitlichen Schneidezähne zuspitzt. Bei den Apono sollen außerdem bisweilen auch die unteren spitzgeschlagen werden (135, 1867, S. 341). Eine eigenartige Zahnverstümmelung wiesen zwei der von v. LUSCHAN untersuchten Dualaneger auf der Kolonialausstellung in Berlin im Jahre 1896 auf, die man kaum als Zuspitzung bezeichnen kann (16, S. 215). SCHRÖDER sagt darüber: „Diese Form (Verschmälnerung sämtlicher oberer Schneidezähne), die sehr an die malaiische Zahnfeilung erinnert, habe ich für Afrika nirgend wieder angegeben gefunden“ (104, S. 27). Sie sei hier nur der Vollständigkeit halber mit erwähnt. Nach erst später von mir gefundenen Angaben und Abbildungen von Dr. DECORSE kommt dieselbe Verschmälnerung der Schneidezähne des Oberkiefers auch im Schari-Logone-Gebiet vor. Und zwar gelegentlich bei den Ndam, Tumak, Sara und Lakka (siehe auch die Abb. 1 und 2 auf Taf. II). Diese Verschmälnerung ist hier stets kombiniert mit dem Ausschlagen der unteren Schneidezähne. Da, wie schon erörtert, derartige Separationen mit primitiven Werkzeugen zu mehr oder weniger auffälligen Verjüngungen der Zahnkronen führen, gliedere ich sie der Zuspitzung ein. Aber, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist die Zahnverstümmelung der Fang hier am gebräuchlichsten, auf die ich jetzt zu sprechen komme.

„Die meisten Fang feilen sämtliche Zähne spitz. Andere westafrikanische Völker, wie z. B. die Kru, tun dies bloß mit den beiden vorderen Schneidezähnen“ (130, III, S. 95). In einem anderen Werke heißt es: „Das Spitzfeilen der Vorderzähne ist allgemeiner Gebrauch bei beiden Geschlechtern und gilt als Zierde, hat vielleicht auch einen noch mehr praktischen Zweck“ (55, S. 80). Du CHAILLU bildet in einem seiner Werke einen Fangkönig ab und schreibt dazu: „His teeth were filed sharp and coloured black, so that the mouth of this old cannibal, when he opened it, put me uncommonly in mind of a tomb“ (20, S. 74—75, Abb. S. 76). Wie aus einer modernen französischen Quelle hervorgeht, halten die Fang auch heute noch an der Zuspitzung fest (87, S. 12), was auch TESSMANN, der beste deutsche Fang-Forscher, bestätigt (113, I, S. 201). Er sieht die Fang nur als eine Gruppe der großen Völkerfamilie der Pangwe an, die von den Franzosen als Pahouins bezeichnet werden, von denen ROULLET die Unsitte des Zähnezuspitzens ebenfalls bestätigt (Archiv f. Anthr., III, S. 180). Die Zuspitzung bei den Fang wurde ferner beobachtet von LENZ (139, Bd. 30, 1876, 2. Teil, S. 278), PAULI (139, Bd. 52, 1887, S. 45) und neuerdings von LUCIEN FOURNEAU (143, 1907, 24. Jahrg., S. 65). LENZ sagt, daß auch die Niamniam Zuspitzung ausüben.

Südlich des Sanaga wohnt eine Anzahl von Völkern, die, wie schon erwähnt, Anhänger der Lückenaussplitterung genannt werden müssen. Südöstlich davon, um das spanische Munigebiet herum, herrscht indessen die einfache Zuspitzung vor, so z. B. bei den Buli oder Bule, die jüngere Bantu sind und den Fang zugerechnet werden (97, S. 45—46). Von den D'Zem, südlich der Dschaquelle, einem Nebenfluß des Sanga, heißt es in einem französischen Werke: „Les D'Zem pratiquent aussi la taille en pointe de dents; tantôt la mutilation siège sur toute la partie libre de l'organe, tantôt elle n'intéresse que son bord inférieur. Le plus souvent, ainsi qu'on peut le remarquer sur les photographies, la taille porte également sur les incisives et les canines supérieures et inférieures“ (87, S. 12). (Siehe Tafel I, Abb. 9—12.) Sie schließen sich also bisweilen der an der Loangoküste üblichen Zahnverstümmelung an. Von ihren Nachbarn nahmen offenbar auch die Babongo-Zwerge diese Sitte an, worauf schon BASTIAN hinweist, wenn er sagt: „In Bansala, zum Reiche des Oberkönigs Udingi umcaca gehörig, werden die Vorderzähne seitwärts ausgefeilt und gespitzt, und dort leben in den Wäldern die zwerghaften Babongo“ (6, S. 144). Allerdings ist nach DR. FALKENSTEIN's Angaben daran zu zweifeln, ob die Babongo Zwerge sind (139, 1874, 2. Teil, Bd. 36, S. 96). Ähnliche Beobachtungen machte POUTRIN: „Disséminées parmi les M'Bakas et les Baya, dans les bassins de la Lobaye, de la Sangha et de ses affluents vivent de petites colonies de pygmées nomades, les Babinga. Leur dents sont arrachées ou taillées à la façon des tribus voisines“ (137, 1910, S. 37). Die übrige Bevölkerung dieser Gegenden scheint der Sitte ebenfalls nicht fern zu stehen, wie uns POUTRIN, wohl einer ihrer besten Kenner, bestätigt, wenn er sagt: „Chez les Sangha-Sangha, incisives et canines sont toujours taillées. Parfois même les incisives supérieures, les incisives et quelquefois les canines inférieures sont arrachées. Cette coutume peut s'expliquer par le voisinage des M'Baka et les Bondjio, chez qui elle est très en honneur“ (87, S. 12). (Siehe Tafel I, Abb. 8.) Einem Bericht von H. SEIDEL über PAUL CRAMPPEL's Reise vom Ubangi zum Tschad entnehme ich, daß die Busserus, offenbar ein Stamm der Bondjio, ebenfalls die Schneidezähne zuspitzen. Ihre Wohnsitze sind am Mpoko, einem nördlichen Zufluß des Ubangi, nordwestlich von Bangi (139, 1892, Bd. 62, S. 360). Nach DR. DECORSE ist bei den südlich von ihnen wohnenden M'Bwaka Zuspitzung üblich, ebenso wie bei den Yakoma, die südwestlich der Banda oder Bandja südlich des Ubangi wohnen (133, 1905, Bd. 16, S. 137). [Siehe auch Abbildungen 4 und 6 auf Tafel II.] An anderer Stelle heißt es: „Les dents sont aussi l'objet de mutilations qui amènent l'appointement très irrégulier par percussion des incisives supérieures et inférieures. Tous les indigènes, sauf les Bougons, présentaient ce mode de déformation sans que cependant nous ayons pu trouver parmi eux des schèmes typiques“ (133, 1901, Bd. 12, S. 82). DR. DECORSE freilich glaubt im Kongo-Ubangi-Zwischengebiet meist Zuspitzung beobachtet zu haben, dessen bedeutendste Stämme (M'Bwaka, Banda, Yakoma) dieser Sitte und ebenso der Anthropophagie huldigen. Aber „il se rencontre, dans l'intérieur, des noirs que se mutilent les dents, sans qu'on les ait jamais soupçonnés de cannibalisme“ (133, 1905, Bd. 16, S. 137). Daß in diesem Gebiet die Zuspitzung der Schneidezähne sehr häufig ist, be-

weist auch folgende Beobachtung THONNER'S. „Bei mehreren Stämmen, namentlich bei den Budja und Mobenge, werden die Schneidezähne zugespitzt“ (115a, S. 49). Die Budja sitzen nördlich vom Kongo in etwa 2 Grad nördlicher Breite, 22° 20' östlicher Länge, und die Mobenge nordöstlich von ihnen bis zum Uelle.

War bei den letztgenannten Stämmen neben dem Zuspitzen auch das Entfernen der Schneidezähne üblich, so kennen die vornehmlich südlich der Straße Fort de Possel—Fort Crampel wohnenden Mandja nur die erstere Sitte, wie ich den Aufzeichnungen des Hauptmanns von WIESE und KAISERSWALDAU entnehme: „Durch Vergleich vieler Mandjakinder konnte ich feststellen, daß die Körperdeformationen in bestimmtem Alter vorgenommen werden. Ungefähr im Alter von vier Jahren werden dem Kinde beide Ohr läppchen durchbohrt, im Alter von fünf Jahren geschieht dies mit den Nasenflügeln, ein Jahr später mit der Oberlippe, wiederum ein Jahr später mit der Unterlippe. Etwa im achten Lebensjahre werden die Schneidezähne gefeilt, im neunten Jahre findet für beide Geschlechter die Beschneidung statt. Bereits im 16. Jahre, also nach der Beschneidung, sind die Kinder geschlechtsreif und die Mädchen heiraten schon in diesem Alter“ (1, II, S. 42). FERNAND GAUD setzt dem hinzu: „Très souvent les canines sont aussi limées. La mâchoire inférieure demeure intacte“ (77, S. 538). Von den in ihrer Nachbarschaft wohnenden M'Baka sagt POUTRIN: „Les mutilations dentaires varient de tribu à tribu: Les M'Bwaka ont les incisives supérieures arrachées, tandis que les incisives inférieures sont taillées en pointe. Les Mandja se contentent d'un simple appointement des incisives et canines supérieures“ (137, 1910, S. 36—37). Kehren wir noch einmal zum Nebenfluß Dscha des Sangha zurück, so haben auch die südlich dieses Flußgebietes wohnenden Ba-Binga die Zuspitzung „à la façon des tribus pahouines voisines“ (87, S. 16—17). Eine Reihe kleiner Stämme, die etwa auf dem 8. Grad nördlicher Breite am rechten Ufer des Gribingi bis zum Zusammenfluß mit dem Bamingi wohnen und unter dem Namen Lutos, Tanes und Rutons zusammengefaßt werden, schließt sich der Sitte der Schneidezahinzuspitzung an (137, 1910, S. 39). POUTRIN betrachtet sie als Reste der Bandabevölkerung, „qui occupaient autrefois les régions limitrophes du Ouadai. Elles présentent nettement le type Banda; et il semble douteux qu'elles soient mélangées de Sara“ (137, 1910, S. 39). DR. DECORSE fand bei den Banda ebenfalls Zuspitzung der Schneidezähne vor (133, 1905, Bd. 16, S. 137). Unmittelbar südlich von Fort Archambault am linken Schariufer wohnen die Tunia und Niellim, die vornehmlich die unteren Schneidezähne entfernen. Sie gehören der Rasse der Bua an, die sich auf dem gegenüberliegenden Schariufer weit ins Gebiet der Kabba und Sara hinein erstrecken, die ihrerseits aber auch auf die andere Seite des Flusses übergreifen. Von den Kabba heißt es: „Les hommes ont les incisives supérieures taillées en pointe, mais ici on a ménagé une partie de l'organe intacte au dessus du collet. Les incisives inférieures sont arrachées“ (137, 1910, S. 41—42). Mit ihnen stimmen die Sara überein (137, 1910, S. 39—40).

Am Schluß der Betrachtung der Zuspitzung bei diesen Stämmen möchte ich POUTRIN'S Worte betonen: „Si les tribus de race Banda et Mandja ne

présentent pas entre elles des types distincts, leurs caractères physiques les séparent nettement des Sara" (137, 1910, S. 39—40). Wie wir gesehen hatten, übten die Banda und Mandja nur Zuspitzung aus. Bei der Besprechung der Sitte bei den Sara und benachbarten Völkerstämmen ließ es sich nicht vermeiden, Beobachtungen zu wiederholen, die mir bereits zur Feststellung der geographischen Verbreitung des Entfernens der Zähne zur Unterlage dienten. Das schier unentwirrbare Völkergemisch in diesen Gegenden spiegelt sich eben auch in der Zahnverstümmlung wider, worauf ich an anderer Stelle noch zurückkommen werde. Ehe ich mich Adamaua zuwende, möchte ich noch erwähnen, daß die Tuburi im Logonegebiet die Zähne zuspitzen (18, S. 235). Einige kleinere Stämme mit Zuspitzung der Schneidezähne wohnen noch im Schari-Logonegebiet. Als solche sind zu nennen: die Dissa (Übergangsform zur Lückenaussplitterung), Dendje (mit Ausschlagen der unteren Schneidezähne), Ndam und Tumak (ebenfalls mit Ausschlagen der unteren Schneidezähne), wohnhaft zwischen Fort Archambault und Lai am Logone (133, 1905, Bd. 16, S. 138). Dasselbe gilt für die Sara am Schari in der Umgebung des Fort Archambault und die Lakka südlich der Tuburi (133, 1905, Bd. 16, S. 138). Oberleutnant v. BRIESEN sagt von den Lakka und den Mbumvölkern: „Die vier vordersten Zähne werden spitz zugefeilt“ (141, 1914, Bd. 27, S. 352). Ähnliche Beobachtungen machte Hauptmann v. STRÜMPPELL: „Bei den Dari und Lakka spitzt man fast durchweg die vorderen Zähne der Ober- und Unterkiefer zu; bei den Mbum ist diese Sitte nicht so allgemein“ (141, 1911, Bd. 24, S. 20). (Siehe Tafel II, Abb. 1—8.) Die südöstlich der Mbum wohnenden Baya, die weit verstreut sind, haben ebenfalls Zuspitzung. „Les Baya du Sud ont souvent les dents taillées en pointe à la mode“ (137, 1908, V. Serie, Bd. 9, S. 84).

Trotz des starken Einflusses, den der Islam auf Adamaua ausgeübt hat, sind „Befeilung der Schneidezähne und Tätowierungen häufig“ (81, S. 429—430). Als typisch möchte ich es bezeichnen, daß sich die Zuspitzung der Zähne am reinsten eigentlich in gebirgigen oder schwer zugänglichen Gebieten erhalten hat. So heißt es von den wilden Tengelin, die in den Bergen nördlich von Garua wohnen: „Die oberen Schneidezähne waren in Trapezform zugefeilt, bei einem auch die unteren“ (81, S. 92). Von einem Mädchen wird an gleicher Stelle gesagt, daß ihre oberen und unteren Schneidezähne spitz waren. Der gleichen Sitte huldigen die zwischen dem Bantadjimassiv und Schebschigebirge sitzenden Bokko (81, S. 297); desgleichen die nördlich von Ngaumdere etwa an der Benuequelle wohnenden Durru (81, S. 252), die Yelu (81, S. 391) am Alantikagebirge und die Tschamba. Diese sind zerstreut über das eben genannte Gebirge und die Laroberge; „sie spitzen die oberen zwei Schneidezähne und brechen die unteren vier aus“ (97, S. 45—46). Nach Hauptmann v. STRÜMPPELL indessen feilen sich die Tschamba die Zähne nur spitz, ohne die unteren zu entfernen (139, 1908, 1. Teil, Bd. 93, S. 52).

Ähnlich liegen die Verhältnisse in der Sanagamulde. Hier vermochte der Islam bisher noch nicht so nachhaltig zu wirken. Es nimmt uns daher nicht wunder, in diesem an sich viel leichter zugänglichen, weniger gebirgigen Gegenden eine Reihe von Völkern anzutreffen, welche an der Zahnverstümmlung

festgehalten haben, wie sie überhaupt sich und ihr Volkstum in freier Ebene zu bewahren vermochten, so z. B. die Wute. Zwar wurden auch sie von den Fulbe nach Süden gedrängt und waren dem Emir von Tibati lange tributpflichtig; heute aber sind sie unzweifelhaft das stärkste Volk der Sanagamulde (68, I, S. 575). Ihre südlichen Nachbarn sind die Batschinga oder Batschenga an den Nachtigalschnellen des Sanaga. Von diesen beiden Völkern sagt SKOLASTER: „Sie geben den beiden Mittelzähnen (des Oberkiefers) eine tigerkrallenähnliche Gestalt“ (97, S. 45—46, Tafel I, Abb. 24 und 25). Von den Banyang, die HUTTER als den hervorragendsten Waldstamm gegenüber den Graslandstämmen bezeichnet hat, ist die Zuspitzung von verschiedenen Forschungsreisenden bestätigt worden. „Sie sind fast gar nicht tätowiert, feilen aber oder schlagen vielmehr mit einem Messer ihre oberen Schneidezähne spitz,“ sagt ZINTGRAFF (130, S. 123) und betont an anderer Stelle von den Bayong, Unterworfenen der Banyang, „sie feilen ihre Zähne wie die Fangneger zu“ (141, Bd. I, S. 194). Freilich gibt er von den Banyang auch an, daß sie nur die beiden mittleren oberen Schneidezähne bogenförmig zuspitzen, sei es jeden einzeln oder beide zusammen. Stets aber blieben ihre äußeren Kanten als Spitzen stehen (141, Bd. I, 193). Er kommt damit HUTTER's Darstellung nahe (139, Bd. 75, S. 382), derzufolge ich die Zahnverstümmung der Banyang als modifizierte Lückenaussplitterung bezeichnet habe. Den Eindruck, daß die Zuspitzung der Schneidezähne auch in Jaunde sehr häufig ist, scheinen sehr gute Kenner Kameruns gehabt zu haben. So bewunderte MORGEN außer dem guten Magen die vorzüglichen Zähne, „welche sich die Stämme im Innern zum größten Teile, ohne daß dieselben Schaden nehmen, zufeilen“ (70, S. 43). Bei SKOLASTER heißt es: „Bei den Jaunde, noch häufiger bei den Jambassi, kann man Leute finden, die sämtliche oberen und unteren Schneidezähne zugespitzt haben“ (97, S. 45—46). Über die Zähne der Graslandstämme sagt HUTTER: „Ihre Formveränderung ist im Grasland von der im Waldland üblichen wesentlich verschieden. Die Männer haben die beiden oberen Mittelzähne spitz geschlagen, nicht selten auch den je rechts und links davon stehenden Zahn, beim weiblichen Geschlecht dagegen werden die ersteren, aber nur diese beiden ausgebrochen, vielfach die beiden unteren Mittelzähne zugespitzt“ (39, S. 426). Das wird besonders von den Bali betont (29, S. 208). Keine Verschiedenheit besteht in der Zahnverstümmung zwischen ihnen und den Bamingi (139, Bd. 75, S. 382). Zweifellos aber ist die reine Zuspitzung in den küstennahen Waldgebieten ziemlich verbreitet. Von den Jaunde wurde das schon vorhin erwähnt, indessen findet einfaches Anspitzen der beiden mittleren oberen Schneidezähne auch bei den Mabas, Ngumbe u. a. statt (97, S. 45—46). Diese Stämme wohnen an der Südküste fast unmittelbar am Küstensaum, etwas nördlich des Kampo-fflusses. „Seit einigen Jahren aber dringen aus dem Hinterlande die Fangstämme der Bule und Jaunde vor und haben bereits das Küstengebiet erreicht“ (68, S. 556).


Eine interessante Angabe über die Kalbongo am Rio del Rey entnehme ich einer alten Reisebeschreibung aus dem Jahre 1749: „Ihr Haar wickeln sie auf mancherlei Art auf und feilen ihre Zähne so scharf, als Nadeln; wie die Quaquaschwarzen“ (33, S. 491). Der Name Quaqua bezieht sich vermutlich

auf einen Meeresarm in der Kamerunbucht, worauf ich von WEULE in dankenswerter Weise aufmerksam gemacht wurde.

Noch erwähnen will ich, daß die Bakwiri in den südlichen und südöstlichen Landschaften am Abhange des Kamerunberges, über die wir eine sehr gute Monographie aus A. SEIDEL's Feder haben, Zuspitzung der Schneidezähne üben (135a, Bd. 3, S. 151). Von den auf dem deutsch-englischen Grenzgebiet wohnenden Großflußnegern wissen wir, daß die Sitte ganz allgemein verbreitet ist, „die oberen, bisweilen auch die unteren mittleren Schneidezähne durch eine diagonale, über die Zähne gehende Linie spitz zu schlagen, so daß aus dem Zahnrechteck ein Dreieck entsteht“ (61, S. 65). Als Grund geben sie an, „des Schmuckes halber.“ Die bereits weit im englischen Gebiet sitzenden Muntschi, deren Wohnsitze am Katsena liegen (vom Eintritt ins englische Gebiet bis zur Mündung in den Benue), haben auch die Sitte, die Zähne zuzuspitzen (29, Bd. 3, S. 21). Ebenso feilen die nördlich der Igboberge bis zur Benuemündung wohnenden Akpoto ihre Zähne spitz (95, II, S. 198).

Je weiter wir nun an der Westküste entlang gehen, desto spärlicher werden die Angaben über Zahnverstümmlungen. Das entspricht, wie ich zu glauben geneigt bin, durchaus den gegebenen Verhältnissen. Von Jahr zu Jahr steigt dort sowohl der Einfluß des Islams als auch der der europäischen Kolonialmächte. Weniger als in allen anderen Gebieten Afrikas vermag man hier abzuwägen, ob selbst verhältnismäßig moderne Berichte und Angaben in der Zahnverstümmlung heute noch zu Recht bestehen. Nur in wenigen Fällen aber kann man auf moderne Werke zurückgreifen, die meist nichts mehr über derartig rohe Sitten zu berichten wissen. Dort, wo ich also gezwungen gewesen bin, auf ältere Angaben zurückzugreifen, oder auch auf moderne, die vereinzelt dastehen, habe ich es vorgezogen, das Vorkommen von Zahnverstümmlungen in Frage zu stellen und dies auch in der kartographischen Darstellung dementsprechend zu kennzeichnen. Nach LANDER soll in Benin die Zuspitzung üblich sein (38, S. 271). Von den Bassa, die nördlich vom Benue kurz vor seiner Einmündung in den Niger wohnen, sagt ROHLFS: „Sie feilen sich die Oberzähne spitz und scheren ihr Kopfhaar ab“ (95, II, S. 198). Die aus Lagos und Yoruba (Ibadan) stammenden Träger PASSARGE's auf seiner Adamaua-Expedition zeigten bogenförmig zugespitzte obere Mittelschneidezähne, die außen in Spitzen ausliefen (81, S. 59). Wir haben es also hier mit einer Übergangsform zu tun, die uns schon von den Banyang her bekannt ist. „Au Dahomey et Yoruba, sous divers prétextes et croyant toujours en augmenter le charme, il est d'usage de les [die Zähne] limer de diverses façons“ (23, S. 103). Einmal nimmt man die Lückenaussplitterung vor, wie ich schon im entsprechenden Abschnitt erwähnte, „d'autre fois, on isole les incisives les unes des autres en les limant de chaque côté. Chez une peuplade du Niger, les Edgios, réputés anthropophages, les incisives sont toutes taillées en forme de canines“ (ebenda, S. 103). Eine andere französische Angabe lautet: „Les lèvres sont épaisses, le plus souvent retroussées en dehors et découvrant parfois les incisives supérieures, limées dès l'enfance, parfois toutes les quatre, en pointe mousse, affectant la forme de canines. L'angle interne seul des incisives médianes a disparu; cette pratique est toujours transmise

fidèlement bien qu'étant dictée par le seul soin d'élégance, au moins reste ici la tradition, peut-être aussi facilite-t-elle le jet de salive à distance qui reste toujours une habitude de grand genre" (Dr. GAILLARD, 133, XVIII).

Die weit über Togos Grenzen hinaus wohnenden Eweneger scheinen sich nach KLOSE, wie schon zitiert, der Lückenaussplitterung anzuschließen (51, S. 249). Mit ihnen stimmen die Kratyileute in allen Sitten und Gebräuchen überein (51, S. 350). Die gleiche Beobachtung machte PASSARGE bei seinen Expeditionsträgern aus Großpopo (81, 54). Freilich gibt HENRICI auch reine Zuspitzung für die Ewe an (34, S. 48). Dr. VORTISCH sagt von den Negern der Goldküste, deren Hauptstamm die Ewe bilden dürften: „Das Abfeilen der Schneidezähne zu Spitzen ist eine im Togoland herrschende Sitte" (139, 1906, 1. Teil, Bd. 89, S. 277). Es scheint sich also nach den verschiedenen Aussagen bald um die Zuspitzung, die Lückenaussplitterung oder Übergangsformen von beiden zu handeln. In SPIETH's großer Monographie über die Ewe suchte ich vergebens nach Angaben über Zahnverstümmlung (100). „Zahnfeilung kommt indessen im Norden bei den Kusas und Mampulugu vor, aber auch bei den Moab und Kongkomba, die damit zu den Temu- und Gjambastämmen, mit denen sie angeblich verwandt sind, in bemerkenswerten Gegensatz treten" (68, II, S. 62). Diese Angaben PASSARGE's scheinen auf Beobachtungen von Hauptmann v. FRANÇOIS und vom Grafen ZECH zurückzugehen. Der erstere fand im Dagombegebiet das „Ausfeilen der Zähne häufig" (141, 1887, I, S. 164). Graf ZECH sah bei den Konkomba vielfach gezackte Schneidezahnkanten:  „Spitzgefeilte obere Schneidezähne sind in Moab, wenn auch nicht allgemein, so doch sehr oft beobachtet worden", bei den Kusas scheint „das Spitzfeilen durchweg gebräuchlich zu sein" (141, 1904, Bd. 17, S. 130—131). Bei den Moab beobachtete auch FROBENIUS das Zuspitzen der Schneidezähne (29, III, S. 422). Die Reihenfolge in der Vornahme von Körperverstümmlungen bei den Tambermamädchen gibt FROBENIUS folgendermaßen an: „Lippendurchbohrung vor der Brustschwellung, Leibtätowierung während des Heranreifens, und Zahnbearbeitung endlich, wenn das Mädchen vollkommen erwachsen ist. Dann spitzt ihr ein alter kunstfertiger Mann mit Steinen die oberen vier Schneidezähne" (29, III, S. 327—328). Ebenso beobachtete FROBENIUS in Difale bei den Losso spitzgefeilte Schneidezähne (29, III, S. 357). Erkundigungen zufolge, die der dänische Arzt ISERT etwa 1785 an der Voltamündung einzog, „feilt eine besondere Nation Niger, die sehr hoch im Lande wohnen müssen, ihre Vorderzähne spitzig, andere machen sie gar dreiteilig, indem sie sie zweimal einschneiden. Es gibt aber auch eine Nation mit natürlichen spitzigen Vorderzähnen, die man daran erkennt, daß sie allenthalben gleich stark mit dem Schmelz bedeckt sind, welches den gefeilten fehlt" (41, S. 233). Ob er diese „Nation mit den natürlichen spitzigen Zähnen" nur vom Hörensagen kennt oder selbst gesehen hat, gibt er nicht an, weshalb ich an der Natürlichkeit dieser Erscheinung zu zweifeln wage.

Über das Vorkommen der Zuspitzung an der Sierra Leone findet sich folgende Angabe: „Bei einigen Stämmen bekommt die Braut als Zeichen ihrer Einwilligung einen kupfernen Ring; darauf geht sie mit dem Bräutigam zum Schmiede, der ihr die Vorderzähne spitzfeilt" (139, Bd. 25, S. 323). Im

Nigerbogen am Oberlauf des Komoéflusses im Bereiche seiner rechten Zuflüsse, etwa nordwestlich der Landschaft Kong, wohnen eine Anzahl Völker, die Zuspitzung der Zähne ausüben. Nach PICARD gibt es zwei Gruppen; die Urbewohner und die Mande. Eigenartig ist, daß die Alteingesessenen behaupten, vor langer Zeit aus dem Süden gekommen zu sein und den Bantu anzugehören¹. Sie bilden die drei Gruppen der Guins, Turkas und Karaborus, von denen die beiden ersteren die Zähne zuspitzen (137, 1910, S. 429, 431). Die Mandegruppe wird in der Hauptsache von den Senufs dargestellt, über die nirgends von Zahnverstümmlungen berichtet wird.

Mehr Angaben finden sich über andere Gebiete und Völker. So gibt BERCHON an, daß die Senegalneger und vor allem die Einwohner von Cayor sehr gut entwickelte glänzende Zähne hätten, „tandisque les Kroomann (Kroomann, homme du pays Kroo) liment la partie interne des deux (?) incisives supérieures“ (137, 1860, S. 523). Nach Beobachtungen, die SCHLAGINTWEIT auf einem Schiff in Aden an Krunegern machte, waren die Schneidezähne des Ober- und Unterkiefers zugefeilt, „so daß sie ganz schmal, fast spitz endeten“ (146, S. 191). In Monrovia (Liberia) haben viele Männer die mittleren Schneidezähne auseinander- oder spitzgefeilt (51, S. 7). Bei den Negern der Zahnküste, im östlichen Teile des oben angegebenen Gebietes, soll dieses Feilen der Zähne ganz allgemein sein (146, S. 191). Die an der Liberiaküste in etwa 7 Grad nördlicher Breite wohnenden Wei schließen sich anscheinend häufig der Sitte an: „Souvent les dents sont limées en pointe, souvent les sourcils sont arrachés“ (38, S. 66—67). Daß die Zuspitzung der Zähne in diesen Gebieten eine große Verbreitung hatte und vielleicht noch hat, geht auch aus einem alten Werke hervor. „In den Gegenden, die an dem eben genannten Strome (Sierra Leonefluß) liegen, ist die abscheuliche Gewohnheit, vermöge welcher sich die Bewohner derselben ihre Vorderzähne oder sogar Schneidezähne spitzig und scharf machen, fast allgemein eingeführt (man kann sagen von 7—9 Grad nördlicher Breite). Das nämliche ist auch unter einigen anderen Völkerschaften üblich, besonders auf der Goldküste. Die Bullamer und Timmanier tun es auch, doch ist es bei ihnen nicht allgemein üblich. Zu dem Ende halten sie unten an den Zahn ein Stück Eisen, das dünn und flach ist, nehmen ein scharfes Messer, halten die Schneide auf den Zahn und schlagen mit einem Holze darauf, so daß ein Stückchen vom Zahn abspringt“ (123, S. 142—143). Die Timmanier sitzen an der Sierra Leoneküste, östlich und nordöstlich von Freetown. Die Bullamer sind die östlichen Nachbarn der Timmanier. Zuspitzung der Schneidezähne beobachteten POGGE und WISSMANN auf einer Schiffsreise im Hafen von Boloma in Portugiesisch-Guinea (140, Bd. 3, S. 69). Recht bemerkenswerte Angaben macht DOELTER über die Zahnverstümmlung bei den Mandingostämmen des Kabus zwischen Casamança und dem Rio Grande, die man als stark islamitisiert anzusehen gewohnt ist. „Gute große Zähne, die meist spitzgefeilt werden, und ovales Gesicht charak-

¹ PICARD sagt von den Urbewohnern: „Se disant issus du sol ou des animaux féroces, les primitifs venus du sud paraissent dans leur ensemble se rattacher à la famille Bantou dont les rameaux se seraient successivement séparés pour former les premières populations de l'Afrique“ (137, 1910, S. 410).

terisieren ihre Physiognomie“ (17, S. 174). Das gleiche gilt von den Fullah. DOELTER unterscheidet gleich den Franzosen rote (echte) und schwarze (unechte) Fullah. Von den letzteren sagt er: „Die Zähne sind oft spitz (wahrscheinlich infolge absichtlichen Feilens) und weniger schön und ebenmäßig als dies sonst bei den Nigritiern der Fall ist“ (17, S. 160). Allgemein verbreitet zu sein scheint die Zuspitzung der Zähne in Senegambien und der Nachbarschaft des Rio Cacheo. So wird von den Baniuins, den Nachbarn der Felup, die vom rechten Cacheo-Ufer bis zum Casamansa und bis zum Gambiaflusse reichen, behauptet: „La mutilation des dents est un mode de parure assez frequent. Les Baniouins de la Casamence les taillent en pointe, de même certains habitants des bords du Rio Grande“ (38, S. 271). Südlich der Bondu, die am Oberlauf des Senegal sitzen, zwischen ihm und dem Oberlaufe des Gambia, wohnen die Tenda, von denen in demselben französischen Werke gesagt wird: „Les indigènes de Tenda liment aussi en pointe leurs dents incisives du haut“ (38, S. 271). So groß aber die Zuverlässigkeit vieler dieser Angaben auch ist, so sehr muß, wie schon gesagt, bezweifelt werden, ob sie heute noch zu Recht besteht. In einer modernen Monographie über die Soninke von FERNAND DANIEL z. B. heißt es: „Les dents ne sont point limées, quelques légères incisions sur les joues et les tempes sont seules pratiquées“ (132, 1910, Bd. 5, S. 26). Ein Beweis, daß die Sitte jetzt sehr selten ist in diesen Gegenden.

(Schluß folgt.)



Au Ruanda, sur les bords du lac Kivou (Congo Belge).

Ethnologie, Histoire et Religion.

Par le Père G. PAGÈS, des Pères Blancs, missionnaire au Kivou.

A. Légendes et Récits.

1^{re} Légende sur les origines du lac Kivou (faveur et châtiment divin).

Situé au nord du Tanganika et coupé par le deuxième parallèle latitude sud, le Kivou mesure environ 120 kilomètres de long sur une largeur moyenne de 30 à 40. C'est un lac d'origine franchement volcanique. Toute sa bordure nord, en effet, est faite de lave ininterrompue; et ça et là, sur ses rives immédiates, émergent des blocs volcaniques et quelques cratères battus par les flots: signes manifestes d'éruptions sous-marines dont les deux dernières sont encore récentes puisque l'une remonte à 1904 et l'autre à 1912. Celle-ci dura un mois entier, à savoir du 5 décembre jusqu'au 4 janvier. Elle se produisit brusquement, non loin de la baie de *Gateruzi*, dans la plaine dite *des volcans* à un point où les vieilles laves, désagrégées et pulvérisées sous l'action du temps, offraient déjà un terrain favorable à la culture. Les nouvelles laves, après avoir recouvert les quelques kilomètres qui séparaient le volcan du lac, envahirent une autre de ses petites baies qu'elles comblèrent complètement. Le Kivou a cela de particulier que ses plages sont rares et ses berges profondes et toujours à pic. On lui donne communément 1500 mètres d'altitude et on y aperçoit plusieurs îles, dont la principale, et de beaucoup la plus grande, occupe à peu près tout le centre du lac. On y trouve une assez belle forêt et comme le sol est fertile, plusieurs milliers (environ 20.000) d'habitants y vivent à l'aise. Cette île se nomme *Ijwi* (et non *Kwijwi*, comme le portent toutes les cartes). Sur la côte orientale, non loin de la terre ferme, il est encore tel et tel îlot dont on ne parle qu'avec terreur. On y exposait jadis à mourir de faim les coupables de certains crimes que la loi du pays punissait avec une rigueur impitoyable.

C'est le Dr. STUHLMANN, le compagnon d'EMIN-PACHA, qui semble avoir apporté, en 1891, les premiers renseignements sur le massif volcanique qui s'étend au Nord du lac et qu'avaient entrevu, 30 ans auparavant, SPEKE et CERANT. Mais c'est au Comte V. GÖTZEN qu'il fut donné d'explorer le lac Kivou dans sa partie septentrionale. Le 8 juin 1894, il fit l'ascension de l'un de ses volcans, le *Nyiragongo*, qui se trouve assez près du lac, et qui émettait alors une colonne de fumée plus forte qu'à l'heure actuelle. Quant à l'île *Ijwi*, dont on vient de parler, c'est M. DÉFENSE, de nationalité belge, le premier Européen qui l'ait abordée en 1895.

Voici maintenant le récit indigène sur les origines du lac Kivou, lequel récit fait songer aux cataclysmes qui durent présider autrefois à sa formation.

«Le Kivou, avant d'être occupé par le lac qui en couvre aujourd'hui toute la superficie, était alors un magnifique pays. *Mwungeri* (= pasteur), fils de *Nyankaka*, y avait ses terres et sa hutte: il y vivait heureux avec sa femme *Nyiransibura*, ses enfants et ses esclaves. *Mwungeri* avait bien une vache,

mais faute de taureau, il ne pouvait en tirer grand profit. *Imana* (Dieu) auquel il avait plû, voulut bien lui en promettre un, mais avec l'importante recommandation suivante : «Tiens la chose secrète et que personne ne le sache, autrement il t'arrivera malheur.» *Mwungeri* jura qu'il garderait fidèlement le silence. La nuit vint donc et au moment où l'obscurité fut complète, le taureau sacré fit son apparition dans l'étable; puis il disparut aussi mystérieusement qu'il était venu. Des jours, des mois se passèrent alors et... la vache vêla. L'année suivante, elle eut un autre veau, puis un troisième suivi d'un quatrième. Bref, les veaux se multiplièrent, grandirent et vèlèrent à leur tour. Ce n'était que beuglements autour de l'heureux *Mwungeri*, dont l'étable devenait trop étroite, et cela au grand étonnement de ses voisins qui, eux, n'avaient que des vaches et ne comprenaient rien à une fortune si extraordinaire. Ils dirent donc à *Mwungeri* : «Mwungeri ! qu'as-tu-fait pour multiplier ainsi ton troupeau ? ne nous caches rien à nous tes voisins et tes amis.» Mais *Mwungeri* se tut et sut garder son secret pour lui. Aussi, dès lors *Imana* se plut-il à le protéger visiblement et à accroître de plus en plus son troupeau.

Mais, un jour, *Mwungeri* dut se rendre chez le Roi, à la Capitale, pour rendre à son Souverain et Seigneur les hommages habituels. Comme l'usage le veut, il emporta avec lui les cadeaux accoutumés, miel, grains, etc. Cependant, avant de quitter sa case, il fit à son épouse de pressantes recommandations : «Souviens-toi, lui dit-il, du secret que *Imana* a exigé de nous et n'oublie pas surtout les maux terribles dont il nous a menacés si nous venions à le violer. Veille donc bien, je t'en prie, à n'introduire personne chez nous la nuit.» La femme jura avec force serments qu'elle garderait le silence le plus absolu et qu'il pouvait être tranquille jusqu'à son retour. *Mwungeri* se mit donc en route, suivi des porteurs chargés des présents à offrir au Roi.

Tout alla bien, au début, de la part de *Nyiransibura* qui, on vient de le voir, avait solennellement promis d'être fidèle. Hélas, serment de femme, serment nul ! La malheureuse ne tarda pas à se laisser séduire à introduire chez elle le complice qui devait surprendre le fameux secret et provoquer la catastrophe finale.

Dès le premier soir du crime, l'ami de *Nyiransibura*, entendant un bruit insolite dans le parc à bœufs, se leva précipitamment et bondit vers la porte. «Arrêtez, lui cria la pauvre femme affolée, ne sors pas, je t'en supplie.» Et elle tremblait et claquait des dents. «Que me dis tu là, ô femme ! C'est peut-être le léopard, qui s'est glissé dans la cour et y cherche une proie. Je veux voir.» Et malgré les supplications de la malheureuse, il fait glisser doucement la porte en roseaux qui ferme la hutte et se penche au dehors.

Au même instant, il se produisit un fracas épouvantable. Toutes les montagnes environnantes s'écroulèrent et en s'entrechoquant s'écrasèrent les unes sur les autres. De ces masses entrouvées, s'échappèrent des torrents d'eau qui, dans l'espace d'un éclair, engloutirent tout le pays avec tout ce qui s'y trouvait, hommes et bêtes. Seuls émergèrent des flots quelques sommets plus hauts qui donnèrent les îles actuelles. Il ne resta alors plus trace de l'ancienne contrée et de tout ce qui l'habitait : tout avait disparu à jamais dans les eaux profondes dont on ne revient plus.

Pendant que se déroulait la scène du crime suivie de la terrible catastrophe, *Mwungeri* vaquait à tous ses devoirs envers son roi, sans se douter du malheur qui venait de le frapper. Ayant enfin reçu congé de son souverain, il se mit en devoir de rentrer chez lui. En chemin, il déviait joyeusement avec ses compagnons, heureux à la pensée qu'il allait retrouver son épouse et son petit coin de terre, entendre de nouveau les beuglements familiers de ses belles vaches. Mais au sortir de la forêt, — qui longeait autrefois presque sans interruption la limite occidentale de tout le pays et qui est devenue aujourd'hui le lac Kivou —, quelle ne fut pas sa stupeur d'apercevoir une immense nappe d'eau au lieu et place de la belle contrée qu'il connaissait si bien ! Il comprit aussitôt son malheur et la faute de sa femme. Il poussa alors un profond soupir et s'écria : « *Byose n'ubussa* », c'est-à-dire en français « tout n'est que vanité ». Et jetant au loin, dans les flots, son arc et la lance, il s'y précipita lui-même à son tour. »

Tel est le récit relatif à l'origine du Kivou, récit qui ne manque pas d'une certaine couleur locale et qui semble nous apporter aussi un lointain écho des bouleversements volcaniques dont ces lieux durent être jadis le théâtre. Une variante de la même légende, qui a cours dans tout le *Ruanda*, fournit un détail qui, en y ajoutant un trait de plus emprunté aux mœurs pastorales du pays, lui donne un intérêt nouveau. Il y est dit que *Mwungeri* avait un troupeau de vaches assez considérable, y compris des taureaux ; mais la couleur des bêtes était uniforme et ne présentait rien de remarquable, ce qui désolait leur propriétaire. La faveur d'*Imana* se manifesta donc par l'envoi d'un taureau de la couleur la plus appréciée des bergers, et des veaux naquirent tout tachetés de noir et de blanc sur un fond roux ou gris. Ce fut cette particularité qui attira l'attention des voisins, en excitant, avec leur admiration, leur curiosité et leur envie.

Le suicide de *Mwungeri* qui suivit de près la catastrophe, entre bien dans les mœurs du pays. En effet, les *Batutsi* ou gens nobles du *Ruanda*, pour ne point survivre à un malheur ou une disgrâce, à une perte de fortune ou à un deshonneur, ou même simplement à l'issue malheureuse d'un procès ou d'un combat, préférèrent se donner la mort. C'est ainsi — pour ne citer qu'un exemple — que finit le roi *Mibambwe*, frère et prédécesseur du roi actuel *Mussinga*, en 1895 quand il se vit sur le point d'être fait prisonnier par ses vainqueurs.

Si l'on se reporte maintenant au chapitre premier du tome deuxième de STANLEY *A travers le Continent mystérieux*, on ne manquera pas d'être frappé de l'analogie qu'il y a entre ce récit et la légende du *Tanganika* rapportée par le célèbre explorateur, au commencement de son livre. Mais une question peut se poser tout d'abord : Sont-ce bien là deux récits différents, racontant séparément l'origine des deux lacs Tanganika et Kivou ? On peut tout au moins se le demander. Et s'il était possible d'y répondre nettement, par une réponse affirmative, on aurait ainsi une sorte de croyance traditionnelle, relative aux cataclysmes qui présidèrent à la formation des deux lacs, dits l'un, le Kivou « de fracture », et l'autre, le Tanganika d'effondrement ou d'affaissement. Mais — et c'est une hypothèse que l'on peut également pré-

senter — n'y aurait-il pas eu, par hasard, un malentendu, entre STANLEY et ses interprètes? Ou mieux encore l'erreur, si erreur il y a, ne viendrait-elle pas de ces derniers, arabes ou arabisés venus avec l'exportateur d'*Ujiji*, et qui auraient mal compris les gens d'*Uvira*, desquels ils tenaient la légende?

On sait que la rencontre entre LIVINGSTONE et STANLEY eut lieu, le 10 novembre 1871, à *Ujiji*, — près d'un manguiier qui existe encore et sous lequel on a élevé, pour commémorer ce souvenir, un petit banc en maçonnerie —. Ce fut quelques jours après que les deux illustres voyageurs se rendirent ensemble, par barques, au Nord du *Tanganika*, pour s'assurer de visu que la *Rusizi* était bien un affluent et non le déversoir du lac *Tanganika*. Ils ne pouvaient pourtant pas l'ignorer, puisque avant eux, BURTON et SPEKE qui découvrirent le *Tanganika* le 13 février 1858, se l'étaient entendu affirmer lors de l'exploration au nord du lac qui dura du 10 avril au 13 mai de la même année. BURTON et SPEKE virent en passant l'île *Bangou* devenue aujourd'hui presque à cause de la baisse des eaux, et qui se trouve entre *Ujiji* et la baie de *Kigoma*. Ils arrivèrent le 16 au soir à ce qu'ils crurent être le marché d'*Uvira*. C'était une anse du *Tanganika* située à environ treize milles de l'extrémité septentrionale du lac. Mais les Arabes que BURTON y trouva, ainsi que les gens du pays auxquels il s'adressa en vain, refusèrent de le guider plus loin. Une ulcération à la langue le détermina aussi à rebrousser chemin. Mais il obtint l'assurance que la *Rusizi*, que l'on ignorait encore venir du Kivou, au lieu de s'échapper du *Tanganika* comme émissaire, lui apportait ses eaux.

LIVINGSTONE et STANLEY entreprirent à leur tour le même voyage, pensant être plus favorisés que leurs devanciers. La question de savoir si le *Nil* ne dérivait pas du *Tanganika*, au moins par l'une de ses sources, avait vivement excité la curiosité de tous les premiers voyageurs. D'où l'initiative des deux explorateurs, amis de fraîche date, qu'aiguillonnait le même désir, d'éclaircir le problème une fois pour toutes.

STANLEY, le dernier venu, n'était pas moins ardent que son compagnon qui avait aperçu le lac pour la première fois, le 2 avril 1867, en venant par le Sud. Nos deux hardis pionniers quittèrent donc *Ujiji* le 15 novembre 1871. Du 27 décembre jusqu'au 1^{er} janvier, ils eurent tout le loisir de rassasier leurs yeux et de satisfaire leur juste et légitime curiosité. La *Rusizi* débouchait bien dans le lac *Tanganika*, dont il n'était qu'un affluent. Ils la remontèrent en pirogue, le 29 décembre. Et c'est à cette occasion qu'ils entendirent, pour la première fois, parler du *Kivou*, du *Ruanda* et de l'*Urundi*. STANLEY a écrit, dans son ouvrage, qu'il s'entendit raconter que la *Rusizi* sortait d'un rocher. Il s'agit sans doute là, du pont naturel formé de laïges pierres, qui unit les deux rives du fleuve, un peu après sa sortie du Kivou. Et s'est aussi à cette même occasion que STANLEY dut entendre la légende du *Tanganika*, qu'il assure être courante parmi les gens d'*Ujiji*. Il dit de plus qu'elle lui a été racontée par deux de ses guides. Mais ne seraient-ce pas ces mêmes guides, ou l'un d'eux qui l'avait accompagné dans son voyage d'exploration à l'embouchure de la *Rusizi*? Le «quiproquo» pourrait alors s'expliquer aisément, si quiproquo il y a.

Comme on le voit par le récit de STANLEY, le fonds de la légende recueillie par lui est le même que celui du récit indigène relatif au lac Kivou. Il s'agit, dans les deux cas d'un secret à garder et ce fut l'indiscrétion et l'infidélité de l'épouse qui, durant l'absence du mari, déclencha la catastrophe finale. Faut-il voir là, encore une fois, deux récits distincts, ou bien une seule et même légende qui aurait été à tort attribuée au Tanganika? C'est tout au moins une question que l'on peut se poser.

II^e Pluies diluviennes et inondations.

1^{re} Légende du Kivou.

Dans la légende de *Mwungeri*, dont toute la trame se déroule au Kivou, on a vu qu'il n'était pas impossible d'y retrouver comme un lointain écho des bouleversements qui eurent pour théâtre le *Rwanda*, et en particulier la région connue sous le nom de «Plaine des Volgans». Les habitants de ce pays furent plus d'une fois les témoins épouvantés de ces spectacles, où toutes les forces de la nature semblent entrer en jeu. Il n'y a donc pas à s'étonner que les récits indigènes en aient gardé le souvenir. Les secousses sismiques et principalement les éruptions volcaniques qui se reproduisent encore de temps en temps, donnent une idée, tout imparfaite soit-elle, des cataclysmes auxquels ils donnèrent lieu dans le passé.

Mais ce n'est pas tout. Nous retrouvons aussi dans ces mêmes récits le souvenir d'inondations et de pluies diluviennes engloutissant tout, hommes et bêtes, en punition d'une faute commise. C'est ce que l'on peut encore constater dans la légende si célèbre de *Mwungeri*, relative aux origines du Kivou (cf. Récit précédent).

Cependant, ce fait de l'inondation ressort davantage dans le récit tel qu'il est raconté dans le *Bussigi* et le *Ruhanga*, région où est située la Mission de *Rulindo*. Les indigènes qui habitent ces hauts plateaux, connaissent en effet, eux aussi, la Légende de *Mwungeri*, mais ils y ont introduit quelques variantes qu'il est intéressant de citer. Ils ne placent plus le lieu du drame au Kivou, mais bien dans leur propre district, à l'endroit dit *Nyamweru*. C'est une toute petite vallée, profondément encaissée, et au fond de laquelle s'élève comme une sorte de monticule adossé par un de ses côtés à la montagne, qui aurait été le théâtre de l'événement. Et c'est justement sur ce monticule que se trouvaient les cases de *Mwungeri*, celles de ses gens et le parc à bestiaux que fréquentait le fameux taureau. Le secret n'ayant pas été gardé par l'épouse infidèle, ainsi qu'on l'a raconté précédemment, les eaux survinrent dans la vallée de tous les côtés à la fois, et engloutirent tout ce qui s'y trouvait; hommes et bêtes disparurent sans retour. Seul, *Nwungeri* survécut au désastre, et c'est là la deuxième particularité que présente le récit, mis sur les lèvres des gens de *Bussigi*. *Mwungeri* s'était bien rendu à la Capitale et c'est pendant son absence que le crime s'était consommé. Mais à son retour, à la vue de la catastrophe, il se contenta de pousser un soupir et de prononcer les mémorables paroles, déjà citées: «*Byose n'ubusa*, tout n'est que vanité.» Au lieu de ce précipiter dans les eaux, comme les indigènes le racontent partout ailleurs, en parlant du Kivou, il reprit le chemin

de la Capitale où le roi le combla de ses faveurs et lui donna d'autres biens. Mais c'est surtout dans le récit suivant que le fait d'une inondation provoquée par des pluies diluviennes, pour punir un refus d'obéissance, est le mieux constaté.

2° Nyamikenge, le faiseur de pluie.

Du temps de *Nyamikenge*, bisaieul de *Nyarubara* le grand faiseur de pluie actuel, tout le pays n'était qu'une immense forêt où l'on chassait l'éléphant et le lion. Les habitants refusaient de reconnaître l'autorité de *Nyamikenge*, venu après eux dans le pays et, pour comble de malheur, quand le sorcier voulait se faire entendre, tout les animaux se mettaient à hurler et couvraient sa voix. Personne n'écoutait *Nyamikenge*. Exaspéré, le *Umwubyi* (faiseur de pluie) appela à son aide les quatre vents du ciel. Alors, sur la Bahimba, rivière qui coule au fond de la vallée, apparut un gros nuage venant de l'ouest; un second couronna les hauteurs de *Kayenze* au nord; un troisième s'éleva sur *Tumba* à l'est; enfin un quatrième au dessus de *Ruhanga*, se joignit aux autres. Soudain, les cataractes du ciel s'ouvrirent, des torrents impétueux entraînèrent les arbres de la forêt au fond de la vallée; les eaux couvrirent les montagnes. Ce ne fut plus partout qu'une immense nappe d'eau: seule, la colline de *Rulindo* émergea, formant comme une île au milieu de cette gigantesque inondation.

Quand les eaux se furent retirées, le pays apparut tel qu'on le voit aujourd'hui, et la *Buhimba* ne cessa plus de couler ses eaux paisibles à travers la vallée. «Veut-on une preuve de tout cela? ajoutent les indigènes, allez et creusez dans les bas-fonds que vous voyez là-bas et vous y trouver gros troncs d'arbres d'où nos forgerons tirent tout leur charbon.»

Comme on le voit, les gens de *Busigi* et de *Rulindo* ont conçu un peu différemment la légende du Kivu. qu'ils se sont plus ou moins appropriée en la localisant chez eux et en introduisant quelques variantes. Comment expliquer cela? Parmi d'autres motifs dont on aura l'occasion de parler plus tard, on peut, pour le moment, en citer deux.

Nous dirons d'abord que les primitifs ont une tendance à rattacher à leur famille, à leur clan ou à leur pays tout ce qu'ils entendent ou ont entendu dire qui flatte tant soit peu leur amour-propre.

Peu importe que les événements se soient écoulés ailleurs; pour peu qu'ils soient glorieux ou intéressants, les Noirs, par suite de leur tournure d'esprit, ne manqueront pas de se les approprier. Ils y introduiront même de nouveaux personnages, pris parmi leurs ancêtres, ajouteront de nouveaux détails, en supprimant d'autres. A des faits anciens ils rattacheront des épisodes récents, ou bien encore ils les attribueront à des héros de fraîche date. D'où les anachronismes mêlés aux absurdités et aux enfantillages que l'on rencontre dans leurs légendes et dans leurs autres récits historiques.

Une autre raison dont il faut tenir compte dans le cas présent, c'est que les gens de *Bussigi*, tout en appartenant à la grande famille des Banyarwanda, sont classés parmi les derniers venus. Ils habitent sur la frontière à proximité de leur ancien pays d'origine, le *Mpororo* et le *Ndorwa*, dont les habitants ne furent jamais assimilés, bien que les rois du Rwanda y aient

fait maintes et maintes expéditions célébrées aujourd'hui avec fierté. Il n'y eut que ceux qui émigrèrent dans le Rwanda proprement dit, qui en adoptèrent à la longue les mœurs et les usages et se soumirent aux chefs établis. Les traditions, les légendes et récits de ces derniers leur devinrent bientôt familiers, mais non sans subir l'influence de tout ce qu'ils avaient appris dans leur pays d'origine.

III^e Traditions religieuses sur Dieu et la Création.

Les quelques légendes et récits qui ont été recueillis, montrent que les *Banyarwanda* ont la croyance en une divinité unique et toute puissante, à laquelle ils attribuent la création. Pour bien comprendre les récits qui vont suivre, il faut se rappeler que, dans le Ruanda, il y a trois groupes ethnologiques distincts. Et d'abord les *Batutsi*, que l'on croit être sortis de l'Égypte ou de l'Abyssinie; les derniers venus dans le pays, ils sont devenus la classe dirigeante après en avoir été sans doute la conquérante. Viennent ensuite les *Bahutu*, qui, appartiennent à la grande famille des Bantu et qui sont un peuple travailleur; et les *Batwa* ou Négrilles, la race autochtone, dit-on. Ces derniers vivent assez misérablement dans la forêt, et sont traités de parias par les autres. Chacun de ces groupes a ses croyances et ses traditions à lui. Dans la présente étude, on ne s'occupe que de celles qui sont particulières aux *Bahutu*.

I^{re} Création des premiers êtres humains.

Autrefois, disent les *Bahutu*, il n'y avait dans le Ruanda, que le néant. *Imana* (Dieu) créa alors un jeune homme et sa sœur, qui devinrent les ancêtres de tous les hommes. C'est dans la forêt qu'ils se trouvaient, et ils ne savaient pas cultiver la terre. Ils vivaient de fougères, de rhizômes, de citrouilles et de mûres qu'ils cueillaient ça et là. Le jeune homme épousa sa sœur et ils donnèrent le jour à trois enfants du sexe masculin. Le premier s'appela *Gatutsi* et devint le Père des *Batutsi*, le deuxième *Gahutu* et devint le Père des *Bahutu*, enfin le troisième *Gatwa* qui devint le Père des *Batwa*.

Tel est, dans toute sa simplicité, le récit que donnent de la création des premiers hommes les *Bahutu*. Autrefois dans le Rwanda, disent-ils, les *Banyarwanda* ont, en effet, déterminé et localisé le théâtre de la création. Pour eux, c'est dans leur propre pays qu'elle s'est réalisée. A noter aussi l'expression *kera* ou encore *hambere* autrefois, ou début, ... il n'y avait rien. C'est bien là la traduction littérale du passage de la Genèse: «*In principio... terra autem erat inanis et vacua.*» Et d'après les indigènes, il s'agit bien d'une création par Dieu, des premiers êtres humains, un homme et une femme, «le frère et sa sœur».

Ces premiers êtres vivaient dans la forêt. Les indigènes ne se représentent pas autrement leur Ruanda, dans les premiers jours de la création. Et en cela ils sont conséquents avec eux-mêmes. Le pays, en effet, n'a été défriché que peu à peu et ce travail, du reste, se continue encore tous les jours, dans la partie haute où il reste encore une assez grande forêt. Ils ne savaient pas cultiver et, par conséquent, ne se nourrissaient que des plantes et des fruits que la terre porte seule et d'elle-même. Le frère épousa sa sœur. Adam en agit



Le Nord du lac Kivu.



Partie du lac Kivu.

de même vis-à-vis d'Eve qu'il appelait à juste titre «l'os de mes os», la chair de ma chair.

En plus du récit précédent, universellement connu dans le pays, il existe une autre version de la création donnée par les gens de *Rulindo* sur les plateaux de *Ruhanga* et de *Busigi*. Comme ces derniers appartiennent, par leur origine, à des familles étrangères et qu'ils habitent sur les frontières du Rwanda, il est probable qu'ils en ont subi l'influence. Pour eux c'est *Gihanga* (le Créateur) qui est donné par les «annalistes» officiels de la Cour comme le dixième roi du Rwanda. Les Noirs précédemment cités le considèrent comme le premier roi du pays. Il est à remarquer que le nom de ce personnage vient d'un verbe (*uguhanga*) qui veut dire «créer» et dont le sens est encore plus précis que celui de son synonyme *ukulema*, employé dans le premier récit. D'où le nom propre de *Ruhanga*, donné au bois sacré qui domine d'un côté la Station de *Rulindo*, parceque les indigènes croient qu'on y aurait enterré autrefois *Gihanga* lui-même, ou tout au moins sa femme *Nyirakabogo*. L'autre bois sacré, dit de *Kangomba*, situé à 20 kilomètres de là, marque l'emplacement de sa première habitation. Et c'est à ce dernier endroit que *Gihanga* aurait créé les premiers hommes, y compris les ancêtres de toutes les tribus voisines. C'est une croyance tout à fait particulière aux gens de *Rulindo* qui ont fait plus d'un emprunt aux traditions en cours parmi les peuples limitrophes. Il est fort possible aussi qu'il n'y ait là qu'un souvenir affaibli des croyances *Batutsi*, jalousement conservées par ces derniers, qui les cachent aux autres qu'ils méprisent souverainement.

2° Création des animaux et des plantes.

Le nom de *Kigwa* qui signifie «tombé du ciel», est un emprunt fait par les *Bahutu* aux traditions des *Batutsi*, et demande quelques explications. La mère de *Kigwa* s'appelait *Nyirakigwa*. Elle habitait le pays d'en haut, c'est-à-dire le ciel, avec son mari, où ils vivaient depuis un certain nombre d'années, mais sans avoir d'enfants. Elle était toute dans la désolation à cause de sa stérilité. Cependant, à force de prières et de présents, elle parvint à émouvoir le cœur de Dieu, qui prit de l'argile, l'humecta de salive, la pétrit et en façonna une petite forme humaine. Il la remit à *Nyirakigwa*: «Emporte, lui dit-il, cette argile; c'est l'enfant que Dieu a formé de sa main et de sa bouche. Tu le placeras dans une jarre que tu rempliras de lait matin et soir, pendant neuf mois. Quand ses membres seront développés, tu l'en retireras: ce sera là ton enfant.» Mais elle devait garder le secret le plus absolu, sous peine de châtimement. *Nyirakigwa* eut donc le bonheur d'obtenir successivement plusieurs enfants par le moyen de cet original et curieux procédé. Elle ne sut malheureusement pas tenir sa promesse jusqu'au bout et désobéit à Dieu, en confiant à sa sœur, également stérile, le secret de sa fécondité. Le châtimement ne se fit pas attendre. Pour la punir de son indiscrétion, Dieu la sépara de tous ses enfants, dont *Kigwa* l'ainé. Le ciel s'entrouvrit le jour même de la faute, les enfants disparurent et se retrouvèrent dans le «pays d'en bas». C'est ainsi qu'ils furent chassés du ciel. Dieu, cédant toutefois aux supplications de leur mère, restée au «pays d'en haut», ne les abandonna pas. Il

leur donna le feu, fit tomber à leurs pieds les graines de toutes les plantes, avec les instruments pour travailler la terre.

Telle est, en quelques mots, d'après les *Batutsi*, l'histoire de *Kigwa*, qu'ils tiennent pour véridique, considérant ce premier ancêtre comme un de leurs premiers rois¹.

Cette légende sur la création, tout-à-fait aux *Batutsi*, est à peu près totalement inconnue de la masse des *Bahutu*, qui n'en ont retenu que le nom de *Kigwa*, et à l'occasion duquel ils parlent de la création des plantes et des animaux.

«*Kigwa*, disent les *Batutsi*, tomba du ciel avec sa sœur. Le coq en vint aussi avec sa sœur, ainsi que le bélier et sa sœur. Le bouc et sa sœur, le taureau et sa sœur en descendirent également. C'est ainsi que tous les animaux vinrent du ciel, et se multiplièrent peu à peu.»

Ces expressions «*Kigwa* et sa sœur», «le taureau et sa sœur etc.» ne sont au fond que la traduction de ces mots de la Bible: *Masculum et feminam creavit eos.* (Gen. 1, 27.)

a) La Création des vaches.

Il est tout naturel que les *Batutsi*, qui mettent la vache bien au dessus des autres animaux, aient admis pour elle une création à part. Voici donc pour quelques-uns d'entre eux, comme pour nombre de *Bahutu*, comment le fait se serait passé.

«C'était à l'époque du premier roi du Rwanda, alors qu'il n'y avait pas encore de vaches dans le pays. Un jour Dieu en fit tomber quelques-unes dans le lac *Ruhondo* (district de *Mulera*). Le lac avait été choisi à dessein pour qu'elles ne pussent se briser les jambes dans leur chute. Et suivant ensuite la rivière *Mukungwa* qui sort de ce même lac, elles furent ainsi portées jusqu'auprès de la demeure royale.»

b) Histoire du bouc et de la chèvre.

Le récit précédant n'est probablement qu'un des multiples épisodes de la légende sur la création du monde, empruntée aux *Batutsi* et plus ou moins défigurée par les *Bahutu*. Le suivant est tout à fait particulier à ces derniers. «Dieu avait placé, disent-ils, le bouc au delà d'une large rivière, en regard de sa sœur, la chèvre, laissée sur la rive opposée. Dieu resta, en simple spectateur, dans l'attente de ce qui allait se passer. Le bouc se mit à bêler, et la chèvre de lui répondre à son tour. Le bouc se jette aussitôt à l'eau, passe la rivière à la nage et rejoint la chèvre. A cette vue Dieu dit: «Puisque le bouc a rejoint la chèvre, qu'ils vivent désormais ensemble. Il en sera de même pour le taureau et la vache, le bélier et la brebis. Quant à l'homme, il prendra la femme pour sa compagne, . . et c'est ainsi que les choses se passèrent.»

3° Distribution de l'intelligence aux diverses créatures.

«Le Roi vint trouver Dieu pour lui demander de l'intelligence. Dieu en prit un gros morceau qu'il déposa dans une cruche remplie de *inzoga* (bière

¹ Cf. «La légende des *Batutsi* sur la création, la Chute et leur établissement dans le Rwanda», par le P. LOUPIAS, «*Anthropos*» III (1908), p. 2 ss.

de bananes) et il en fit boire au roi, en lui disant: «Tu jouiras désormais d'une intelligence supérieure, toi et tes enfants, particulièrement ceux qui auront à te succéder sur le trône. Nul autre n'en aura autant que toi et tes fils.» Et ainsi dit et ainsi fait, Dieu congédia le roi.

Le *Mututsi* vint à son tour et fit à Dieu, la même demande. — «J'en disposais d'une grande quantité, lui répondit Dieu, mais je viens d'en donner la majeure partie à ton roi, de sorte qu'il n'y en plus beaucoup». — «Fais-moi bénéficier de ce qui reste, reprend le *Mututsi*.» Dieu lui donna alors à boire de la même manière qu'il avait fait pour le roi. Et il le congédia en lui disant: «Va t'en; désormais tu seras le plus intelligent des humains après le Roi.»

Le *Muhutu* vint exprimer le même désir à Dieu, qui lui répondit: «L'intelligence, je l'ai presque toute donnée au roi et le *Mututsi* a pris ce qui en restait. Il n'y en plus qu'une ombre, une lueur (*ubwarumba*).» — «De grâce, accorde-la moi quand même.» Et Dieu la lui fit boire comme aux autres. — «Retourne chez toi, lui dit Dieu, en le congédiant, toi et tes descendants vous n'en aurez que cette part exigüe.»

Dans la part de distribution qui est faite au *Muhutu*, on se sert à dessein du mot *ubwarumba* pour dire qu'il n'y en avait qu'une ombre, une lueur. Et c'est pour cela que les *Batutsi*, en parlant des *Bahutu*, les désignent assez couramment sous le nom de *umwarumba*, c'est-à-dire homme de peu d'intelligence.

La portion étant déjà si minime pour le *Muhutu*, que va-t-elle être pour les autres? — «Le *Muhutu* s'étant retiré, le *Mutwa* se présenta après lui, suivi de près par la femme faisant une demande analogue.» — «J'ai tout donné, leur dit Dieu, soit au roi, soit au *Mututsi*, soit au *Muhutu*. Ils ont tout bu et tout emporté; c'est à peine s'il en reste un semblant, presque rien, à peu près comparable à celle qu'a l'enfant qui vient de naître. — Accorde, nous ce peu, implorèrent-ils successivement.» Et Dieu leur fit boire, comme à tous leurs devanciers. — «Tu es celui qui en aura le moins de tous; ajouta-t'il en s'adressant au *Mutwa*; c'est pour cela que tu seras inférieur à tous les autres.» Et il congédia aussi la femme dans des termes à peu près semblables.»

D'où le sobriquet de *Umuhera*, personne de peu d'esprit, aussi enfant, donné par les deux autres groupes à la femme, et surtout au *Mutwa* qui sont les derniers de l'échelle sociale.

4° Le chien puni par Dieu.

Dieu venait de créer les vaches et tous les autres animaux, mais il ne leur avait pas encore donné de mamelles. C'est alors qu'il appella l'un d'entre eux et qu'il lui dit: «Va, tu donneras à la vache huit mamelles, quatre à la chèvre, et à la brebis. Quant à toi, tu t'en donneras deux.» La bête à qui Dieu avait confié cette mission, s'en alla. Sur la route, elle se dit: «Qui va faire un honneur à quelqu'un commence par se le faire à lui-même.» Et sur le champ, elle se gratifie de huit mamelles, n'en donne que quatre à la vache, deux à la chèvre et à la brebis. A son retour, Dieu lui demande compte de sa mission: «L'as-tu bien accomplie?» Et en même

temps, il aperçoit les huit mamelles que s'est attribuées le messager infidèle. «Je te maudis, lui dit-il courroucé, et désormais tu porteras le nom de chien, et comme preuve de ton infériorité vis-à-vis des autres animaux, ta gestation ne sera que de deux mois. De plus, les petits naîtront aveugles. Les hommes, en mépris de toi, ne se nourriront point de ta chair et ne se vêtiront pas de ta peau. Une fois crevé, on te suspendra aux arbres ou aux buissons, ton nom sera une insulte. Quant à la vache, je veux lui donner, à partir de ce moment, deux belles cornes; les hommes se délecteront de sa chair et de son lait et sa peau leur servira d'habillement. Il en sera de même de la chèvre et de la brebis qui auront également deux cornes.»

Ce récit, comme le précédent, tout en nous donnant une idée de la littérature orale des *Banyarwanda*, nous sert à connaître le concept que les Noirs se font de Dieu, dans ses relations avec les créatures. Il nous fait aussi saisir sur le vif, le mépris qu'ils ont pour le chien et leur estime pour le bétail domestique, la vache surtout. Comme chez tous les peuples, le nom du chien est employé dans un terme de mépris: ce serait insulter gravement quelqu'un de dire qu'il se nourrit de sa chair impure ou qu'il emploie sa peau en guise de vêtement. Rien de plus cinglant que de pareilles allusions faites quelquefois dans la chaleur d'une querelle, surtout de la part des *Batutsi*, qui s'estiment on ne peut plus supérieurs aux *Bahuta*, sous tous rapports.

Quant à la vache, elle est très appréciée de tous les *Banyarwanda*, sans exception qui l'entourent de soins méticuleux et souvent ridicules. Ils ne reculent devant rien pour s'en procurer une. Un *Muhutu* fera la cour à son chef, de longues années s'il faut, pour en obtenir une; il supportera toutes les intempéries du climat, s'imposera de longs voyages, s'astreindra à nombre de corvées, fera le sacrifice de toutes ses récoltes pour arriver à ce résultat. La perte d'une vache est considérée à l'égal d'une perte de famille. Nombreux sont les suicides de la part de chefs ou de *Batutsi* qui ne croient pas pouvoir survivre à une disgrâce royale ou à une épizootie quelconque qui leur enlève tous leurs troupeaux.

Tout ce qui vient de la vache est également très apprécié, sa chair, sa peau, son lait et même la bouse que l'on emploie à maints usages. Une femme qui se respecte et qui en a les moyens, ne peut avoir pour habillement qu'une peau de vache. Elle fait partie du trousseau à l'occasion du mariage, et se lègue de mère en fille, aussi longtemps que le permet l'usure du temps. Pour ce qui est du lait, il est la nourriture presque exclusive des fils de Chefs. Il est considéré comme une gourmandise par les pauvres qui ne peuvent que l'envier aux riches. Il se boit surtout caillé; le lait frais «n'est pas digne des hommes, il est tout au plus bon pour les enfants». Avant la pénétration européenne, les *Banyarwanda* n'auraient jamais pu penser qu'on put le faire cuire, et ce fut une véritable révolution dans les idées du pays quand ils virent les Blancs le faire bouillir avant de le boire. L'énigme suivante montre le cas que font les indigènes du lait et en quel estime on l'a. Donc: Quel est la chose inconvenante par excellence, et qui met le plus dans la gêne et l'embarras? Une mouche noyée dans du lait ou posée sur le front du Roi. La parité d'inconvenance est la même dans les deux cas. Et ce serait

inévitablement la mort pour le serviteur qui s'oublierait jusqu'à présenter à Sa Majesté noire du lait où se trouverait une impureté quelconque si légère fût-elle. Les gens de service, chargés d'offrir cérémonieusement au Roi les huit petites jarres qu'il doit porter successivement à ses lèvres, en savent quelque chose... Combien de ces malheureux n'ont-ils pas, jadis, payés de leur vie, un simple soupçon d'impureté! Il est vrai que la crainte du poison motivait le plus souvent ces rigueurs draconiennes.

Il va sans dire que la viande de vache est un morceau de choix, une vraie gourmandise pour les pauvres gens surtout qui n'en ont que rarement à se mettre sous la dent. Et c'est aussi à peu près la seule viande permise aux femmes: les autres leur sont tabou. Il n'est pas jusqu'à l'urine de vache qui n'ait son emploi journalier et courant. Elle sert à laver les pots ou jarres à lait. Quant à la bouse, on l'emploie à maints usages: à boucher les trous et les fentes de tous les ustensiles en bois qui forment la batterie de cuisine, à enduire les parois des cases pour se préserver du vent ou du froid, à s'en frotter le corps dans certaines maladies de peau, etc.

5° Confiance en Dieu et en sa Providence.

Les récits précédents montrent que les *Banyarwanda* attribuent à leur *Imana* (Dieu) l'état actuel des choses, comme aussi leur nature physique avec leurs qualités et leurs défauts. Le conte suivant fait voir qu'ils croient également à une certaine Providence.

C'était à l'époque où une grande famine désolait le pays; le soleil avait tout desséché et les gens mourraient en foule. Chassés par la faim de leur pays, un homme et sa femme s'enfoncèrent dans la forêt. Après y avoir erré longtemps à la recherche d'un peu de nourriture, ils découvrirent enfin des courges dans un petit fourré. Comme il y en avait beaucoup, les unes déjà mûres, les autres sur le point de mûrir, d'autres enfin en voie de croissance, ils résolurent de s'installer à cet endroit. Ils s'y bâtirent donc un modeste abri dans le voisinage. Les courges leur fournissaient largement la nourriture quotidienne et la seule occupation de la femme était de les faire cuire. Leur bonheur et leur bien être dura un mois. Un jour, le mari constatant que les cucurbitacées étaient envahies par les herbes, se mit en devoir de les arracher bien que jusqu'ici elles n'avaient nullement nuit à leur développement. Son épouse s'y opposa, en lui disant que c'était pour le moins un travail inutile puisque Dieu les avait fait pousser ainsi dans la forêt. Ses conseils ne furent point écoutés. L'homme se mit donc à l'œuvre, et arracha impitoyablement toutes les plantes parasites qui menaçaient d'étouffer les précieuses courges. O malheur, le jour suivant, les fruits qui n'avaient pas atteint leur maturité, séchèrent sur pied. — «A toi la faute, misérable, s'écria la femme, tu nous ramène la famine, par ton entêtement.» Il fallut donc se remettre en route pour aller chercher fortune ailleurs. Et voici que sur les bords d'une grande rivière, ils trouvèrent un *ikigega* (grenier à provisions) rempli de haricots. Ils s'installèrent sur place et bâtirent une nouvelle hutte. De longs jours se passèrent ainsi, dans l'abondance. Mais il était dit qu'un malheur n'arrive jamais sans l'autre. Dès le premier jour déjà, ils avaient

remarqué que le grenier penchait un peu du côté de la rivière. On n'y fit pas grande attention tout d'abord. Mais un matin, l'homme se mit en tête d'y fixer un piquet pour le consolider et l'empêcher de tomber dans la rivière. — «Garde-t'en bien, lui dit sa femme, car c'est Dieu qui l'a voulu ainsi et le grenier ne peut s'écrouler.» Le mari, comme la première fois refuse d'entendre raison. Il coupe une forte branche de ficus, la fixe en terre sous le grenier, pensant consolider l'œuvre de Dieu. La nuit vint. Au point du jour, quel ne fut pas leur stupéfaction et leur désespoir quand ils s'aperçurent qu'il n'y avait plus trace de grenier: il avait disparu dans la rivière qui avait tout emporté. Adieu les haricots! Et adieu aussi les beaux jours d'abondance. — «Je te l'avais bien dit, gémit la pauvre femme.»

On se remit en route, pour la troisième fois, en quête de nouveaux vivres. Ce fut sans succès. Ils eurent beau chercher et errer de tous côtés, ils ne recueillirent que peines et fatigues. L'homme tomba le premier d'inanition et ne tarda pas à rendre le dernier soupir. Quant à la femme, malgré sa faiblesse extrême, elle put enfin atteindre un autre pays où on la recueillit.

6° Noms propres, expressions etc. ou il est question de Dieu, et de ses attributs divers.

D'après tout ce qui précède, il est aisé de voir que les *Banyarwanda* admettent l'existence de Dieu et qu'ils le reconnaissent comme le Créateur de toutes choses. Ils lui donnent le nom d'*Imana* que les philologues font venir du verbe *ukumana* qui signifie «rester avec». On peut aussi et avec autant de vraisemblance, le faire dériver d'un autre verbe *ukumana*, «être en haut» *Imana*, le dérivatif, signifierait «celui qui est en haut». Les *Banyarwanda*, comme presque tous leurs voisins, n'en admettent qu'un seul. Ils disent qu'il est comme un ombre, qu'il ressemble au vent et que personne ne peut le voir. Voici, d'après les noms propres de personnes, les coutumes, les serments, l'idée que se font les indigènes de Dieu et de ses diverses perfections.

a) Noms propres de personne.

Imana a existé avant tous les autres êtres:

Habiyambere = il est le premier (par l'existence).

Maniraho (Imana iri aho) = Dieu existe.

Hab'Imana = *Imana* est.

Imana possesseur, maître de tout, etc:

Byimana = les choses d'*Imana*.

Kyimana = la chose de *Imana*.

Kamana = la petite chose d'*Imana*. En donnant des différents noms à leurs enfants, les parents reconnaissent donc les devoirs à *Imana*.

Nyirimana = celui qui a *Imana* pour lui (il lui est favorable).

Bigirimana = ils ont *Imana* pour eux.

Rugira = le conservateur (vivificateur).

Habalugira, Nyira-lugira = il y a un conservateur.

Imana est son seul maître, nul ne lui est supérieur, c'est lui qui a tout disposé, tout ordonné et il voit tout:

Kwitegetse, Kyitegetse = il s'est commandé, il se commande. Les parents, en appelant ainsi leurs enfants, entendent reconnaître que *Imana* a

présidé à leur naissance. Ils expriment ensuite cette autre idée que Imana ne pourra manquer de les conserver s'il le veut. Il semble qu'ils veuillent aussi par là attirer les bénédictions d'Imana sur l'enfant, en le désignant ainsi.

Hagenimana, Bugenimana = Imana (en) dispose, organise (tout).

Mbonigena = je vois (Imana) qui dispose.

Haro'Imana = Imana voit (tout).

Imana créateur, il donne la fécondité aux familles :

Iyamulemye = c'est (Imana) qui l'a créé.

Kyimpaye = ce que (Imana) m'a donné.

Habyar'Imana = c'est Imana qui met au monde, qui enfante.

Havug'Imana = c'est Imana qui a dit (qu'il naîtra) ou qu'il vivra.

La même signification se trouve dans les mots suivants = *Rulema, Kalema, Mulema, Gihanga, Ruhanga*, qui dérivent de deux verbes synonymes *ukulema* et *uguhanga* qui veulent dire «créer», mais le second aurait un sens un peu plus précis et plus fort que le premier. En donnant tous ces noms à leurs enfants, les Banyarwanda confessent donc qu'ils les doivent à Imana seul. C'est ainsi qu'ils désignent souvent l'enfant dont la naissance s'est fait longtemps attendre. Ces mêmes noms et d'autres encore, du même genre, on les donne dans des familles où il y a eu de nombreux deuils d'enfants. C'est par un sentiment de reconnaissance qu'ils les appellent ainsi, avec l'espoir qu'Imana voudra bien les conserver.

C'est *Imana* qui distribue les biens. Il se plaît à le faire, et il le fait selon son bon plaisir, en donnant à chacun ce qui lui plaît :

Rugaba = celui qui distribue.

Mbonigaba = j'ai pour moi celui qui distribue.

Maniragaba = c'est Imana qui distribue.

Maniraguha = Imana qui donne.

Hatung'Imana = c'est Imana qui donne (la richesse).

Mtigulirwa = il ne s'achète pas.

C'est *Imana* qui fait grandir les êtres. Il s'occupe d'eux. Il les guérit et en prend soin, quand ils sont abandonnés ou méprisés de tous :

Hakuz'Imana = c'est Imana qui fait grandir.

Ndagij'Imana = c'est un dépôt que Imana m'a confié.

Hakiz'Imana = c'est Imana qui guérit.

Kurakule, Sahinkuye = Imana l'a fait revenir de loin. C'est un nom donné en reconnaissance d'une guérison, après une grave maladie où l'on désespérait du malade (enfant).

Irantezimana = Imana s'occupe de moi.

Genda Imana = Imana va avec.

Npa Imana = je l'ai donné à Imana (pour qu'il le garde).

Biz'Imana = Imana sait (si l'enfant vivra).

Sab'Imana = demande à Imana.

Nzabon'Imana = j'aurai Imana (pour moi).

Ont également un sens symbolique ou religieux, les noms suivants == *Sebantu* le père des hommes; *Nyirabantu* la mère des hommes; *Sebumba* le père de l'argile; *Kigwa*, *Kimanuka* celui qui est tombé (du ciel, du pays d'en haut), etc.

Il n'est pas possible de tout citer, nous n'en finirions pas. Comme on le voit, il ne manque à Dieu aucun de ses attributs. Création, Toute-Puissance, Omniscience, Bonté, Libéralité, Providence, rien n'est oublié. Il faut bien avouer cependant, que les Noirs ne voient pas le sens et la portée de toutes ces perfections divines qu'ils connaissent inconsciemment et sans s'en rendre compte. Dans le concept qu'ils se font de Dieu, il n'y a rien de bien précis. Les quelques notions qu'ils ont sur Dieu ne sont nullement coordonnées entre elles. Elles existent simplement à l'état embryonnaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, cachées sous des noms propres ou sous quelques formules stéréotypées, dans le genre de celles qui vont suivre.

b) Expressions et serments.

A quelqu'un qui se met en route pour un voyage lointain ou particulièrement difficile, ses proches lui disent: «*Ugenda, Imana izagusochoza, izakuzana*. Va, Imana te conduira, il te fera arriver au terme de ton voyage (sain et sauf).» D'un malade on dira: «*None, twagira Imana, agakira!* Oh! s'il pouvait guérir! et il guérirait si Imana nous était favorable.» Dans un grand embarras ou dans des circonstances difficiles, on soupire: «Si j'ai Imana pour moi, s'il me vient en aide, je réussirai».

S'agit-il d'un absent qu'on craint de ne pas revoir: «*None, twagir'Imana, ikamuzana*. Si Imana nous vient en aide, il nous le ramènera.»

Ils ont encore à la bouche des phrases comme celles-ci: «*Imana y'I Rwanda!* O Imana du pays! — *Ahali nzagir'Imana!* Peut-être aurai-je Imana pour moi! — *Nagize Imana*. J'ai été favorisé d'Imana (j'ai eu de la chance). *Uragahoran'Imana, urakagir'Imana!* Puisses-tu être toujours (en bons termes) avec Imana! Puisses-tu avoir Imana pour toi!» Ce sont là des souhaits de bienveillance fréquemment exprimés à l'occasion d'un voyage, ou en reconnaissance d'un bienfait reçu.

Il n'est pas jusqu'à notre terme de civilité *Adieu*, qui n'ait son équivalent dans le Rwanda *Ku Mana!* mot-à-mot: à Imana!

«*Mba 'nang' Imana!* plutôt hair, mépriser Imana (si je ne dis pas la vérité)», serment des plus solennels. Leurs conversations sont émaillées de formules et d'expressions de ce genre. En voici une des plus singulières et des plus frappantes: «*Mbese! har'umwana w'Imana nisha?* Aurais je donc tué le fils d'Imana? c'est une plainte qui vient sur les lèvres d'un malade qui souffre depuis longtemps et qui désespère de sa guérison.»

On voit donc d'après tous ces récits, tous ces noms et toutes ces expressions que les Banyarwanda ont maintes données sur Dieu et sur son action dans le monde. Mais il faut bien avouer aussi, pour être complet, qu'ils ne s'en préoccupent pas beaucoup, et qu'il n'en est pour ainsi dire pas question dans la pratique de la vie quotidienne. Leur esprit est plus

souvent occupé des «esprits» ou mânes des ancêtres (*abazimu*), qu'ils craignent à l'excès et auxquels ils sacrifient fréquemment, pour se les rendre favorables. C'est une anomalie qui s'explique par l'idée qu'ils ont que Dieu (*Imana*) est la bonté même, et qu'il ne pense nullement à faire du mal aux humains. Aussi, tout en le reconnaissant comme le Créateur et le Maître de toutes choses, ils ne l'honorent aucunement. Ils ne cherchent pas à l'apaiser par des sacrifices, et si le nom de Dieu est fréquemment sur leurs lèvres, ils ne l'ont pas dans le cœur. En d'autres termes, le culte proprement dit n'existe pas envers Dieu. On croit en lui mais sans l'honorer. L'estime qu'on lui porte et la connaissance que les Banyarwanda ont de lui, restent dans le domaine de la théorie pure, et ne vont pas jusqu'à susciter à son endroit des manifestations pratiques de cette connaissance ou de ce sentiment.

IV° Epreuve, chute et punition.

1° L'épreuve du pot de lait.

Gatutsi, *Gahutu* et *Gatwa* (les trois ancêtres des trois races du Ruanda) ayant grandi, *Imana* voulut les soumettre à une épreuve. A chacun d'eux, il confia un pot rempli de lait, en leur disant: «Conservez précieusement ce pot de lait, pendant la nuit; demain, je viendrai vous en demander compte.» Et *Imana* s'en alla. Qu'arriva-t'il? Fatigué de veiller, et se sentant affamé, *Gatwa* but tout le lait, sans en laisser une goutte. *Gahutu* lui, pris de sommeil, somnola l'espace d'un instant. C'en fut assez pour que le pot se renversa sur ses genoux. Il s'en répandit une bonne partie à terre. Quant à *Gatutsi*, le plus énergique des trois, il lutta victorieusement contre le sommeil et put garder intact tout son lait. Au premier chant du coq, *Imana* vint comme il l'avait dit. S'adressant alors à *Gatwa*, «Qu'as-tu fait, lui demanda-t'il, du pot de lait que je t'ai confié hier soir?» — «J'ai eu soif, lui répondit celui-ci, et je l'ai bu.» — «Puisque tu m'as désobéi, reprend *Imana*, je te maudis. Tu vivras désormais dans la forêt, sans qu'il te soit donné de cultiver la terre, et de plus, tu deviendras l'esclave de tes frères.» S'adressant ensuite à *Gahutu*: «Et toi, qu'as-tu fait de ton lait?» — «Hélas, répond celui-ci, n'ayant pu résister au sommeil, j'en ai laissé tomber une partie.» — «Puisqu'il en est ainsi, tu n'auras pas de vaches, mais tu pourras te servir de la pioche. Tu cultiveras donc et tu récolteras de riches moissons qui rempliront tes greniers; et grâce à cela il te sera donné de te procurer quelques vaches. Quant à toi, *Gatutsi*, qui n'as pas désobéi, tu possèderas désormais de grands troupeaux et tu commanderas à tes frères.» *Imana* voulut qu'il en fut ainsi, et il en fut ainsi.

Voilà le récit original de «l'épreuve du pot de lait». Cette épreuve entre fort bien dans les mœurs du Ruanda où la «bête à cornes» joue un si grand rôle, et elle explique parfaitement les relations sociales qui existent actuellement entre *Batutsi*, *Bahutu* et *Batwa*. Pour *Gatutsi* en effet, le noble par excellence, c'est la bénédiction sans restriction: il reçoit les vaches en partage. *Gahutu*, le cadet, n'est ni rejeté complètement ni favorisé tout-à-fait: les vaches ne sont pas précisément son lot mais il pourra s'en procurer par son travail. C'est une malédiction pure et simple pour le plus jeune, *Gatwa*. Les

Batwa en effet, ses descendants, sont confinés dans la forêt où ils vivent presque uniquement de chasse et de plantes sauvages, quand ce n'est pas de rapines. Bien plus, ils sont méprisés des *Batutsi* et des *Bahutu* et mis par tous au ban de la société. Les *Bahutu* n'ont avec ces *Batwa* aucune relation matrimoniale, ne boivent la bière et ne fument jamais le tabac en leur compagnie. Traiter quelqu'un de *Mutwa*, c'est une insulte des plus sanglantes. Et ce qu'on vient de dire des *Bahutu*, s'applique a fortiori aux *Batutsi* qui ont si peu de condescendance même à l'égard des *Bahutu*. Ces derniers sont les cultivateurs par excellence et font vivre les *Batutsi* qui en tant que race conquérante et dominante, ne les taxent pas moins d'une manière souvent odieuse et contre toute justice. Cependant, comme il est dit dans le récit de l'épreuve, le *Muhutu* arrive à se procurer des vaches, grâce à son assiduité auprès des *Batutsi* et surtout aux cadeaux qu'il leur fait.

Le conte précédemment cité, sur l'épreuve du pot de lait, est universellement connu dans tout le Ruanda. Mais en passant de tribu à tribu et même de bouche à bouche, il se trouve souvent agrémenté et surchargé de nouveaux détails qui ont leur intérêt. C'est ainsi que sur la côte nord-est du lac, dans le *Bugoye*, où l'on trouve un quatrième type d'habitant, le *Nuhunde*, la légende s'est accrue d'un personnage de plus. C'est *Gahunde*, frère des trois autres et le père des *Bahunde*, originaires du Congo belge(?) et méprisés à cause de leur gloutonnerie. C'est pourquoi la légende veut-elle que *Imana* confia à ce quatrième personnage, non plus du lait, comme à ses frères, mais une poule. Il eut faim pendant la nuit, tua et mangea la bête. Pour le punir, *Imana* le condamna à manger désormais de la poule, ce qui est une *ishyano* ou une horreur sans nom pour tout vrai *Munyarwanda*.

Ailleurs, il est dit que *Imana* confia à *Gatutsi*, *Gahutu* et *Gatwa*, en même temps que le pot de lait, un pain de sorgho (*umutsima*). *Gatwa* but le lait et mangea le pain; *Gahutu* laissa une partie du lait se répandre à terre mais ne toucha pas au pain. C'est pour cela que *Imana* lui refusa les vaches et lui donna de cultiver la terre. *Gatutsi* lui, garda religieusement le lait mais ne put s'empêcher de grignoter le pain. Aussi *Imana*, en le favorisant entièrement du côté des troupeaux, le mit-il à la discrétion de *Gahutu* pour les vivres. Une autre variante qui a également son intérêt, veut qu'à *Gatwa* ait été confié du feu avec ordre de le tenir allumé toute la nuit. Il y réussit, aussi *Imana* l'en récompensa-t-il en l'assurant que jamais il ne manquera de feu même au milieu du dénuement le plus absolu.

2° Autre épreuve : enfant à ôgerger.

Imana, est-il dit dans une autre légende, voulant éprouver *Gatutsi*, *Gahutu* et *Gatwa*, les appela à tour de rôle. «Tue cet enfant, dit-il au premier, et je te comblerai de biens.» Il s'agissait d'un tout petit enfant âgé de quelques mois. *Gatutsi* s'y refusa énergiquement, ainsi que *Gahutu*. Quant à *Gatwa*, il répondit à *Imana* : «Donne-moi cet enfant.» Il saisit sur le champ son coute-las et coupe l'enfant en deux. Ce fut la malédiction pour lui et ses descendants. «Je te maudis d'entre tes frères, s'écria *Imana*, qu'ils te méprisent, que tu en sois réduit à mendier auprès d'eux, et s'ils acceptent de te faire la

charité, qu'ils en agissent avec toi comme avec les chiens auxquels on jette de tout petits morceaux.»

L'épisode suivante, d'une couleur locale et d'une saveur très originale, est dans le même ton que tous les récits indigènes qui traitent des grands problèmes de la Création et de la Chute originelle. Ce sont des questions qui ont toujours intéressé et préoccupé l'humanité, et les Noirs eux-mêmes semblent les avoir étudiées et résolues, à leur manière, bien entendu. C'est donc que la vie et la mort, l'existence simultanée du bien et du mal ne les ont pas laissés indifférents.

3° Epreuve imposée simultanément à l'homme et au serpent.

Imana dit un jour à l'homme: «Tu viendras me trouver ce soir.» Il donna ensuite le même ordre au serpent. Le soir venu, l'homme et le serpent se rendirent à l'invitation d'*Imana*. Celui-ci leur dit alors: «Restez ici. Je viendrai vous appeler à trois reprises, pendant la nuit, et vous répondrez à chacun de mes appels. Tenez-vous donc bien éveillés. Celui qui sera bien fidèle à me répondre ne vieillira point.» Et *Imana* s'en alla. Mais à l'heure où les hommes commencent à dormir bien profondément, il vint les appeler. Tous les deux répondirent à sa voix. *Imana* revint pour la deuxième fois à l'heure de minuit. Le serpent seul répondit: l'homme s'était laissé aller à un profond sommeil et n'avait pas entendu la voix d'*Imana*. Au premier chant du coq, *Imana* s'approcha et appela pour la troisième fois. Seul encore, le serpent répondit à l'appel d'*Imana*. «C'est bien, lui dit celui-ci, puisque tu m'as obéi, tu ne vieilliras pas, tu rajeuniras en changeant de peau, à moins toutefois que tu n'aies le malheur de te rencontrer avec l'homme, car alors celui-ci ne pourra s'empêcher de te tuer. Pour toi, ô homme, qui n'as pas répondu à mes appels, tu vieilliras et tu mourras.»

Un vieillard, interrogé dans une autre province, répéta l'épisode à peu près telle quelle, mais en changeant légèrement les paroles d'*Imana* adressées au serpent vainqueur de l'épreuve. Il lui dit donc: «Tu vieilliras, mais tu changeras de peau et c'est alors que tu rajeuniras.»

V° Comment la mort est entrée dans le monde.

La littérature orale sur ce thème est assez abondante. On comprend aisément que le problème de la mort ait aussi vivement intrigué les *Banyarwanda*, que n'importe quelle autre peuplade. Aussi ont-ils essayé d'en expliquer l'origine d'une façon assez simpliste, qui se ressent profondément de leur mentalité, qui est elle d'un peuple «primitif», au sens où il est convenu de prendre ce dernier terme. C'est un sujet sur lequel nos Noirs du *Rwanda* ont brodé maints et maints récits, semblables quant au fond et ne différant entre eux que par les détails dont les *Banyarwanda* sont très prolixes. On remarquera dans ces divers contes, qu'il est toujours question d'une femme, comme ayant provoqué cet irréparable malheur sur le monde. Le héros du récit est ou bien une vieille, ou bien une bru, ou même une rivale dans certains contes, mais c'est toujours une femme dont il s'agit. La chose mérite d'être notée.

I^{er} Premier récit.

Dieu avait donc tout créé, pays, choses et gens. Or ces derniers ne devaient pas mourir. Au lieu de vieillir, ils redevenaient jeunes, quand ils avaient dépassé l'âge mûr¹. La mort s'étant aperçue que les hommes vivaient heureux, voulut essayer de les faire mourir. La jalousie l'étranglait, pareille à un crocodile en quête d'une proie à dévorer. Mais Dieu ne tarda pas non plus à voir quels étaient ses desseins. Il intervint aussitôt au secours des hommes en leur disant : « Je vais me mettre à la poursuite de la mort, pour la tuer. Enfermez-vous dans vos huttes. Que personne ne sorte de chez soi, pendant que je serais à sa recherche. Prenez donc vos précautions. Procurez-vous du bois, faites des provisions et allez puiser de l'eau, pour que vous ne soyez pas pris au dépourvu, ces jours-ci. Et les hommes d'accepter. Ils firent comme Dieu le leur avait recommandé. Il leur avait aussi défendu de cultiver pendant tout ce temps. Ils s'enfermèrent donc chez eux.

C'est sur le soir que Dieu se mit en devoir de courir après la mort. Il passa toute la nuit à sa recherche, sans se laisser distraire par n'importe quelle autre chose. « La mort m'a mis au défit, dit-il, mais nous verrons bien, si elle en échappera. » C'était (entre les deux saisons de pluie) à l'époque de l'année où il n'y a presque pas d'eau. Il finit enfin par la découvrir et ce fut alors une course désordonnée. La mort cherche en vain un refuge, toutes les cases sont hermétiquement fermées. Elle a beau aller de ci de là, pousser sur les portes, elles étaient toutes solidement attachées à l'intérieur. Elle est obligée de passer outre, mais non sans gémir et pleurer. Toute la nuit se passe à courir et à fuir. Il commençait à faire jour, et la mort n'en pouvait plus, tant elle était lasse. Dieu était sur le point de la rattraper, quand la mort réussit enfin à se dérober, en passant dans le corps des hommes.

Au moment où la mort désespérait de pouvoir échapper aux atteintes de Dieu, elle rencontra une vieille femme qui s'était levée de grand matin. Celle-ci avait ouvert sa porte et pris une houe. Sortant dehors, elle voit que le brouillard s'est étendu partout, sur tous les côtés. Comme il est très tôt et que personne n'a quitté sa hutte, elle se dit que personne ne la verra. « J'ai un terrain tout proche, se dit-elle, qui est à cultiver. Les autres ne sortiront pas aujourd'hui. Aussi je n'ai qu'à me mettre à piocher. La pièce de terrain n'est pas très grande, et j'aurais bien vite terminé mon travail. » Son raisonnement terminé, la vieille prend sa houe et se rend à son champ, entourée qu'elle était de tous les côtés par le brouillard épais. Et l'on n'entend bientôt plus que le bruit de la pioche; la vieille y allait de toute son ardeur, c'était coups de pioches sur coups de pioche. Elle voulait en finir au plus tôt, d'où son entraînement, ne songeant pas à autre chose que cela. Le travail s'avancait rapidement, et la vieille se croyait bien seule au milieu du brouillard, dans l'impossibilité d'être aperçue de n'importe qui.

La mort cependant avait entendu le bruit de la houe ouvrant et frappant le sol. Elle s'approche en toute hâte : « Cache-moi et moi aussi (plus tard) je te cacherai tes enfants, » lui dit-elle. La vieille qui est loin de saisir le jeu

¹ Voir à ce sujet le conte de l'homme et du serpent.

de mots et l'atroce plaisanterie que contient la demande qui lui est faite, répond naïvement: «Mais où veux tu que je te cache?» «Avale-moi, et moi aussi plus tard, j'avalerai tes enfants.» C'est toujours la lugubre plaisanterie qui continue ou mieux se répète sous une nouvelle forme, mais la vieille ne comprend pas davantage le sens caché de cette nouvelle réponse, qui lui présage pourtant des deuils et des malheurs.

La vieille femme se prête donc aux désirs suppliants de la mort, qui lui pénètre jusque dans le ventre... Elle ne devait désormais plus en sortir. Dieu lui aussi ne tarda pas à arriver. Il aperçoit la vieille et l'interroge: «N'aurais tu pas vu passer la mort par ici?» — «Non, répond-elle, je ne l'ai pas vue.» — «Comment? reprend Dieu, est-ce que tu ne l'as pas avalée?» — Elle proteste avec énergie. «Tais-toi, reprend Dieu, tu mens, car je le sais que tu l'as avalée.» La vieille ne trouve dès lors plus rien à lui répondre et garde le silence: «Un malheur sans pareil, ajoute Dieu, vient de frapper les hommes. Et c'est toi qui l'as déchainé. Tu as avalé la mort, qui s'est ainsi emparée du corps des hommes dont elle ne s'en ira plus désormais. J'aurais voulu que les hommes n'eussent eu à faire qu'à moi. Maintenant nous serons à deux, vous aurez aussi à compter avec la mort. Désormais ceux que la mort me disputera, seront malades, et ce sera le plus fort de la mort ou de moi qui l'emportera. Les hommes guériront ou mourront selon la supériorité de l'un ou de l'autre. Je ne puis faire autrement. La mort a trouvé moyen de faire mourir les hommes, elle est entrée dans leur corps et elle y est restée. Elle est entrée dans le ventre d'une femme, je ne puis pourtant égorger une femme pour cela; aussi elle n'a qu'à y rester. Nous commanderons désormais à deux.» C'est ainsi que la mort est venue parmi les hommes, et c'est une femme qui l'a amenée¹.

2° Deuxième récit.

Dieu laissait mourir les hommes, mais c'était pour les ressusciter. Ce fut encore une femme qui fut cause de leur perte, et qu'ils ne purent ressusciter. Voici comment cela se passait tout au début. Les hommes pouvaient mourir, mais après quelques jours (trois, disent les uns), ils devaient ressusciter et revenaient parmi les vivants. Une femme avait mis au monde un fils. Elle l'éleva. L'enfant grandit et devint un homme. On lui chercha une épouse. La famille se composait donc de l'homme, de la femme et de la belle-mère. Ils vivaient ensemble, mais l'envie ne tarda pas à se faire jour dans le cœur de la jeune femme, parceque elle et sa belle-mère avaient à s'occuper ensemble des travaux du ménage. La haine qu'elle nourrissait contre sa bella-mère, ne tarda pas à s'envenimer. Elles habitaient bien ensemble, mais

¹ Voici le texte indigène de toute cette dernière citation, que les indigènes prêtent à Dieu: «N'ishyano ligaye mu bantu, ni wowe waizanye. Ni wowe umiz' urupfu, rugiyi mu bantu, ntabgo ruzabavamo. Aliko ku bantu nari nagize ngo nzabihalira, none ngiye kufatanya narwo. Nzaja ndema narwo ruziche uwo nzaba narurwaniye narwo azarwara; ndurushiy' amaboko akire, ntruyandusha apfe. Simfite uko mbigira. None rugiz'ubulyo bgo kwich'abantu, rwabinjiye mu nda, rubamezemo. Rwinjiye munda y'umubyeyi, sinaohobora kubag'ababyeyi munda, nirugumemo. Tuzatorana narwo.» Nkuk'urupfu rwaje mu bantu, rwazanwe nako kaketchuru.

le bonheur n'était pas. Elles ne riaient que des dents (des lèvres), alors que tout était sens dessus dessous dans leur cœur. *Bakaja baseka ku rimjo, munda bichika*. Cette situation durait depuis longtemps. La belle-mère vint à mourir, à la grande joie de la bru, qui restait désormais seule maîtresse à l'intérieur du ménage, n'ayant désormais plus à partager avec une autre le gouvernement de la maison. On enterra donc la belle-mère.

Il s'était déjà passé trois jours depuis les funérailles, lorsque la belle-fille s'en vint visiter la fosse. Arrivée sur l'emplacement de la tombe, elle s'aperçut que la terre qui la recouvrait s'était toute fendillée, comme si la défunte allait en sortir. «C'est une affaire», s'écrie la bru. Et elle s'en va sur le champ prendre un pilon à mortier, dont elle se servit pour battre le sol à coups redoublés, tout en disant: «Meurs! ce qui est mort, ne doit pas ressusciter.» Et elle continue de frapper sur la fosse dans tous les sens, sans cesser de répéter les paroles précédentes, tout en piétinant avec rage. Cela fait, elle rentra chez elle, se remit à ses travaux comme par le passé.

Le lendemain elle sortit de bonne heure pour jouir du fruit de son travail de l'avant veille. Elle trouva le terrain fendillé comme la première fois. Ayant apporté avec elle un fort manche de pioche, elle s'en servit comme l'avant-veille, non sans crier: «Reste mortel! ce qui est mort, ne doit pas ressusciter.» Après être rentrée au logis, elle se reposa et mangea.

Quel ne fut pas son étonnement quand, étant revenue sur la tombe de sa belle-mère, elle retrouva toujours le sol fendillé comme au premier jour. Mais son manche de pioche ne la quittait pas, et elle en frappait sur la fosse à tour le bras, tout en s'exclamant: «Eh bien! eh bien! je n'y comprends plus rien. Celle-ci (la défunte) n'est pas comme les autres; elle est née tout autrement, elle est extraordinaire (*ali ishyano!*). On n'a jamais rien vu de pareil, c'est une être impossible (*n'inkunguzi*). Meurs donc, ne ressuscite pas, disparaîs et ne reviens plus!» Et ce disant, elle foule de ses pieds le terrain sur lequel pleurent en même temps les coups de pilon. Bref, le sol, à force d'être battu, était devenu aussi dur que le roc. La bru s'en alla toute joyeuse, pensant qu'elle en avait fini avec sa belle-mère, une bonne fois pour toutes.

Et de fait, la belle-mère n'en pouvant plus, ne fit plus aucun effort pour ressusciter (soulever la terre); étant à bout de force, elle mourut tout à fait. Or c'était elle qui précisément devait ouvrir la série, en ressuscitant la première d'entre les hommes. N'ayant pu ressusciter, étant tout à fait morte, il devait en être désormais de même pour tous les autres hommes. Cette resurrection qui devait leur appartenir, les hommes la perdirent à tout jamais, par le fait d'une jalousie de femme et de femme à l'esprit étroit. Les hommes ne cessèrent de mourir depuis ce temps. La mort s'était attachée à eux. C'est un fléau redouté, un mal sans remède, un piller d'enfants (*urupfu n'uratindi ntiruhimjuka, rwabuzi imariro, ni ruhekur' ababyeyi*).

Plusieurs conteurs indigènes ne veulent voir dans ces deux récits, que deux phases successives. Dans la première, l'homme ne devait pas mourir; ce fut alors qu'une vieille femme désobéit à Dieu, en enfreignant sa défense. Dieu les laissa dès lors mourir, mais il avait décidé qu'après leur mort, ils ressusciteraient ensuite, projet que fit échouer la bru, comme l'avait fait la

vieille pour la première fois. Cette dernière s'était laissée tromper par la mort qui lui avait promis de cacher ses enfants à son tour. Et elle s'en était réjouie, lorsqu'en réalité pour la mort, il n'était question dans sa pensée comme dans ses paroles que de les faire mourir. C'est ainsi que la mort entendait les lui cacher. C'est de là aussi que vient la dépendance des hommes envers la mort et la partie qu'ils ont lié ensemble (*umwuzuro*). Les hommes (c'est-à-dire la vieille et la bru) avaient voulu dérober la mort aux regards de Dieu, en la cachant; désormais elle ne cesse de leur ravir leurs enfants en les entraînant sous terre. Ce sont les femmes qui sont cause de tous ses malheurs. Elles n'enfantent que pour la mort (*babyar' abantu, ar'abo kupfa*). Ce qui les fait pardonner c'est la fécondité de leur sein (*bakijijwe n'inda yabo yabana*¹).

3° Troisième récit.

Dieu après avoir créé les premiers êtres humains, leur avait dit qu'ils ne mourraient pas. Et il en fut ainsi. Aussi les hommes ne tardèrent-ils pas à devenir nombreux. Mais la mort elle aussi ne tarda pas à leur chercher querelle. Elle essaya de les faire mourir. Dieu faisant bonne garde, elle disparut chez elle sous terre. Bientôt elle reparut, mais Dieu était toujours là, elle se retira comme la première fois. Vint un jour où Dieu manqua. La mort fit une victime. On lui creusa une fosse et on l'enterra. Or voici que quelques jours après, la terre se souleva sur son tombeau, comme si le mort allait se lever pour ressusciter. C'était une vieille femme qui était morte, et elle avait laissé des enfants et des brus. Elle était donc sur le point de ressusciter quand une de ses brus s'en aperçut. Elle courut aussitôt faire bouillir de l'eau. L'eau devenue brûlante, elle la prit et la versa sur le tombeau de sa belle-mère. Elle prit ensuite un pilon à mortier et se mit en devoir de frapper à coups redoublés sur la fosse, en disant: «Meurs! car ce qui est mort, doit rester mort.» Le lendemain, la bru revint de bon matin voir si sa belle-mère continuait à se lever (pour sortir de la fosse). De fait, la terre s'était encore soulevée. Elle alla puiser de l'eau, la fit bouillir comme le jour précédent et vint la verser sur la fosse. Elle se mit encore à frapper la terre en criant: «Ce qui est mort, reste mort et ne revient pas.» Et la belle-mère qui était sur le point de revenir à la vie, mourut ainsi.

Dieu cependant revint parmi les hommes. Il manquait quelqu'un à l'appel. «Une telle, mais où est-elle, que je ne la voie point parmi vous?» On lui répondit qu'elle était morte. Voyant que c'était la mort qui en était la cause, Dieu dit aux survivants: «Restez chez vous, et fermez bien vos portes, car je m'en vais aller à la poursuite de la mort, pour la tuer, afin qu'elle ne puisse plus essayer de faire des victimes parmi vous.» Les hommes s'enfermèrent chez eux, comme Dieu leur avait dit.

Et Dieu se mit à la recherche de la mort. Il passa toute la nuit à trouver ses traces. Enfin au point du jour, Dieu réussit à la découvrir. La mort essaya

¹ Les Banyarwanda désignent la mort sous le nom propre de *Nyamuzinda* d'où l'expression de «aller chez *Nyamuzinda*» qui signifie mourir, ou encore celle-ci «*Nyamuzinda* l'a emporté» chez lui, sous terre, où il est censé demeurer.

de se dérober et s'enfuit à toute vitesse. Il commençait à faire grand jour, et voilà qu'une vieille femme sort de sa case, pour aller se perdre... dans les hautes herbes. Elle se trouve en face de la mort qui lui dit : «Cache-moi, et moi aussi je te paierai ensuite de retour.» Et la vieille qui n'était pas plus forte (en intelligence) que les autres (ou en d'autres termes, qui n'était pas plus maline que les autres), remonte un peu sur les aisselles, la peau qui lui servait de vêtement. La mort se glisse dessous et lui pénètre dans le ventre.

Dieu arrive à l'instant et trouve la vieille, à laquelle il demande si elle n'a point vu la mort passer par là. Mais elle n'avait pas eu le temps d'émettre une parole, que Dieu se précipite sur elle. Voyant qu'elle était déjà fort avancée en âge : «A quoi peut-elle donc encore servir, puisqu'elle n'est plus bonne à rien (à enfanter)? Il est donc préférable que je la tue, pour en retirer la mort et la tuer à son tour.»

Dieu avait à peine fini de tuer la vieille, qu'une toute jeune femme, séparée d'avec son mari, sort à l'instant de sa case, et surprend Dieu juste au moment où il venait d'égorger la vieille femme. La mort sortant aussitôt du corps de cette dernière, se précipite en un clin d'œil dans le corps de la jeune femme. Dieu voyant cela dit : «Eh bien, puisque les hommes ont fait obstacle à mon dessein, qu'ils en subissent les conséquences, qu'ils meurent; j'avais voulu les délivrer de la mort, ils n'ont pas voulu, qu'ils restent désormais avec elle.»

4° Quatrième récit.

Autrefois les hommes ne mouraient point. *Imana* leur dit un jour : «Demain vous resterez toute la journée chez vous. Je vous défends d'aller travailler au dehors.» Dans la matinée, *Imana* commanda à la foudre (plusieurs disent que *Imana* lui-même, à cette occasion, s'était changé en la foudre) de chercher la mort pour la détruire. La mort ayant été découverte, la foudre se mit à sa poursuite. Elle allait l'atteindre quand une femme qui avait enfreint la défense de *Imana* et était sortie dehors, se trouva sur le passage de la mort. La mort, pour échapper à la foudre, se refugia dans le corps de cette femme, c'est depuis cette époque que les hommes meurent tous.

Voici le même mythe raconté un peu différemment, dans une autre province. «Procurez-vous le bois et l'eau nécessaires, avait dit *Imana* aux hommes, pour que vous n'ayiez pas à sortir de chez vous dans la journée de demain. Je me suis réservé ce jour-là, car j'ai à chasser des bêtes fauves.» Le lendemain donc, dans la matinée, *Imana* se mit à la recherche de la mort, qu'il découvrit dans une grotte, et il se précipita à sa poursuite. L'ayant atteinte, il lui donna un soufflet. La mort en fut à tel point blessée qu'il ce détacha d'elle un morceau, un tout petit morceau qui tomba à terre. Elle put toutefois se dérober et s'enfuir.

Or pendant que cela se passait, une femme descendait à la fontaine : la malheureuse avait mangé avec tant de précipitation et de glotonnerie que les morceaux lui étaient restés dans la gorge et menaçaient de l'étouffer. Et pas une goutte d'eau à la maison ! Elle courait donc en hâte vers la fontaine.

Ce que voyant, la mort ou plutôt la parcelle qui s'en était détachée sous la violence du soufflet, pénétra dans un tout petit ver qui était dans le ruisseau. La femme en buvant de l'eau, avala le ver dans sa précipitation. Et *Imana* s'écria alors: «Je m'étais proposé d'anéantir la mort, mais voilà que les hommes y ont mis obstacle. Que la mort reste donc dans le monde.»

Est-ce la peine de faire remarquer que c'est par la désobéissance à un précepte, celui de ne pas travailler, imposé par Dieu, un certain jour, à tous les hommes, que la mort est entrée dans le monde, et cela par le fait d'une femme.

(A suivre.)



Bantu Kavirondo of Mumias district (near Lake Victoria).

By the Rev. Father N. STAM, Mill Hill.



Map illustrating „Bantu Kavirondo of Mumias district“.

We are in equatorial Africa and we are anxious to know what the early history of this part of the globe has been. We learn native languages and we ask the chiefs and elders and they are astonished why the white man takes such an interest in their forefathers, who are no longer. We ask about Mount *Elgon* and nobody seems to know the meaning of that huge extinct crater. Did fire ever come out of that mountain, they ask. We inquire what these caves mean and about gold digging there and they look at us with a smile. And no wonder, they know nothing about it. We take for granted that these different tribes inhabited this country since the time that the children of Cham departed from Babel. But nothing is more erroneous. These different tribes do not remain longer than a century or so. We used to revel in theories that centuries ago the Nilotics came from the Nile province and fought their way through the Bantu tribes till they reached the lake shore. We wondered how a Nilotic tribe like the Jopadhola got settled in Budama in the midst

of the Bantu. It is true they came from the Nile but did not fight their way through because the country was not inhabited. All this country was void of men like the *Uasin-gishu* is now. The Nandi and the Masai, nomadic in their habits, used to aroze their cattle through these parts and departed again. The Nilotic along the Nile multiplied and sought a new home which they found near the lake shore. An immigration took place from South East Abyssinia and Somaliland, called Galla, and settled for the most part North of lake Victoria which we call Uganda. Here and there a family separated from them and took up its abode in the rest of the country round about.

The Baganda have a long history; therefore the immigration from Galla must have taken place say a thousand years ago. I have asked different tribes like the *Bahanga*, *Banyalla*, *Babukusu*, *Bakhayo*, &c. but I cannot get any farther than a century or more. When I came to these part a considerable tribe lived in *Bunya* under the powerful chief *Luba*, so well known in history because he murdered Bishop HANNINGTON at the instigation of *Mwanga*, the king of Uganda. That old man told me that his father, the first chief, came from *Madola* whilst he was a boy of five or six years old. The whole secret becomes clear if we keep an eye on native life. Say one century ago a man separated from an existing tribe and settled in an open country. He hat four wives (surely not exaggarating the number of women one man has). The average number of children each woman in this country (Uganda excepted) brings forth is eight. Suppose three of the eight are male children and each male child in later life takes to himself four women and each wife gives him three male children. After 30 or 40 years he will have 144 grandsons. This goes on and say after 75 years it will be a tribe of 1728 males. In one century the tribe will count 20.736 kraals. Of course sickness breakes out, famine comes on the land; but bear in mind we were only counting the male population. Last years census of the whole population (males and females) was as follows:

North <i>Kitosh</i>	20.409	<i>Waholo</i>	6.783
South <i>Kitosh</i>	27.223	<i>Kakalelwa</i>	5.358
<i>Wamia</i>	18.826	<i>Mukulu</i>	4.993
<i>Bukhayo</i>	12.826	<i>Buhanga</i>	24.072
<i>Samia</i> location	26.482	<i>Kakamega</i>	30.264
<i>Marach</i>	12.213	<i>Kabras</i>	9.252
<i>Malama</i>	22.387	<i>Watsotso</i>	5.215

(All the above are Bantu tribes to the East of Lake Victoria.)

When these families increased, then these different feuds came about, about which the native tells you when he speaks about the inter-tribal wars. The *Banyalla* family lived South of the Nzoga river near the lake, separated from the Nilotic by the Yala swamps. They became too numerous, crossed the river and drove the *Samia* on, the *Samia* pressed on the *Bakhekhe* and so on. A similar thing happened in the middle of this district when disputes arose among the *Bahanga*. In the North East the *Wamia* pressed on the *Babukusu*, who drove the less numerous families farther eastwards. The whole district got in this way populated and no fighting takes any longer place

under the British government. Their languages are different, but on closer study these differences are seen to be mere dialects. The idea of this paper is to give a short account of their history with the religious and other practices which are in vogue among them. Their history will be noted down separately, but their religious ideas will be treated together; only where differences exist such will be notified.

I. Historical reminiscences.

The Bahanga.

They first lived in *Tiriki* country, their family head or chief being *Muhanga*. (Hence the name *Bahanga*¹.) This man had four male children: *Wamoyi*, *Katukha*, *Wabala* and *Kabyakala*. At the death of *Muhanga* his son *Wamoyi* was appointed as his successor. But quarrels arose with his other brothers and one fine day he left his women and his cows secretly and travelled by himself to *Manga* hill in N. W. direction from his own country where at the time the *Maragoli* lived under the chief *Muyima* and became his hireling but told him nothing about his chieftainship. He pretended to be lame and always hid his copper bracelet (token of his chieftainship) by keeping that arm under the skin he wore. But one day when he was eating he was watched by one of the women of *Muyima* and the fraud was discovered. He admitted it to *Muyima* that he was a chief, a sacrifice was offered and bloodbrotherhood contracted. The news spread over the country, his own clan came to hear of it and the most of them joined him there. Although bloodbrotherhood existed *Wamoyi* thought it better to cross the *Lusumu* river and settled in a place called *Lureko*, the present *Mumia*, on the map. The place round about *Lureko* was already inhabited by a clan called *Bamakambo*, who disputed with the *Bahanga* the right of settling in their country, but the new comers proved to be stronger and the *Bamakambo* retreated across the *Lusumu* river and pressed on the *Maragoli* under *Muyima* who thought it better to go southwards. *Wamoyi* felt dissatisfied with his new country and crossed the *Nzoya* river to *Matungo*. After his death the most of his followers returned, however, to *Lureko*. His son *Muswi* succeeded him but lived an uneventful life. *Wanga* his son also lived a peaceful life and was followed up by his son *Wamukoya*. He had many sons but when he died the chieftainship was disputed by two of them *Netya* and *Kweyu*. Both of them had a considerable amount of followers and a good number of people were killed in the fights which ensued. *Kweyu's* people got the worst of it and moved on to the hill *Khyimuli*, and *Netya* remained in possession of *Lureko* and the country North of the *Nzoya* river. *Kweyu* on *Khyimuli* hill was succeeded by *Lumbassi* who was the father of *Sakwa* and the grandfather of *Lutomiya*, *Lwambani* and *Kiwundu*. *Lutomiya* lived to a good old age and died in 1918. They had several disputes with the *Bekwe* and *Barebe* of *Kakalekwa* country.

Netya had a lot of fighting in *Lureko* because the *Batsotso*, *Betakho*, *Babukusu* and Nilotic kept on raiding his country. His son *Osundwa* had

¹ A bantu language is known by its changeable prefixes. The country is country Buhanga; one of the tribe Muhanga, the plural Bahanga, the language Luhanga.

the same struggle for life but managed to keep his own. At his death his son *Wamukoya II* had a lot of difficulties to keep the courage up among his *Bahanga* but he succeeded in keeping his country intact. His son *Khyihundu* got the assistance of the Masai, a powerful fighting race, but the assistance given had to be paid with cattle. Later on a caravan of Swahili from the coast arrived who were provided with rifles and they made their stay permanent in this country. *Khyihundu* died and was succeeded by *Mumia*, the chief whom Mr. THOMPSON met in this country and who is still alive.

Genealogy of the *Bahanga*.*Muhanga*

<i>Wamoyi</i>	<i>Katukha</i>	<i>Wabala</i>	<i>Kabyakala</i>
<i>Muswi</i>			
<i>Wanga</i>			
<i>Wamukoya</i>			
<i>Netya</i>		<i>Kweyu</i>	
<i>Osundwa</i>		<i>Lumbassi</i>	
<i>Wamukoya</i>		<i>Sakwa</i>	
<i>Khyihundu</i>		<i>Lutomiya, Lwambassi, Kiwundu</i>	
<i>Mumia</i> (present chief)		<i>Rapando</i> (present chief)	

Mumia had 13 brothers of whom the following: *Katima* (now chief of *Samia* location); *Marama* now chief of the country called after him); *Murunga* (now chief of North *Kitosh*), *Kiteki*, *Were*, *Munyendo*, *Ndaliro*, *Kyibwire* and *Kon'gani*.

The *Samia* people.

A family head, named *Tebino*, came from the present *Marama* country and settled on the hill *Lwambwa* in *Samia* country.

Genealogy.

Tebino

<i>Apiyo</i>	<i>Odongo</i>	<i>Namanyi</i>	<i>Aburi</i>
<i>Otambula</i>			<i>Omalo</i>
<i>Omanyoy</i>			<i>Otyeng</i>
<i>Otieno</i>			<i>Obilo</i> (present chief), <i>Khalonyere</i>
<i>Omanyoy II</i>			

They spread along North of the *Nzoya* river up to Berkeley Bay, but the *Banyalla* from south of the river attacked them and occupied part of their country who in their turn drove the *Bakhekhe* northwards. The tribe had extended beyond the *Sio* river in *Madola* country but several fights occurred between the North and South *Samia* and between the sons of *Apiyo* and *Aburi* which struggle continued till the government settled on *Obilo* as their chief.

The Babukusu.

The name *Kitosh* comes from the early Arab and Swahili ivory traders. The name *Masaba* comes from Mount Elgon which is called *Masaba* in the Uganda Protectorate. This tribe includes not only South and North *Kitosh* but also the *Bagisu* living on and round Mount *Nkokonjeru*.

1. *Matiyaka* is supposed to have been the first chief who resided in the present *Bagisu* country.

2. *Maliro* the son of *Matiyaka* extended his influence and also occupied the *Wamia* hills.

3. *Odunga* son of *Maliro*.

4. *Sikatta* son of *Odunga*.

5. *Mabonga* son of *Sikatta*.

6. *Ekobi I* son of *Mabonga*.

7. *Wekesa* son of *Ekobi I*.

8. *Ekobi II* son of *Wekesa*. Under his rule the *Bagisu* separated and selected their own chief.

9. *Khisa* son of *Ekobi II*. Under his reign the *Teso* came down from *Teso* country in the N. W. and occupied the country round about *Tororo* and managed to drive out the *Babukusu* from the hilly country, called *Wamia* hills. The *Babukusu* came to the country they now occupy (officially called *Kitosh*) and drove the *Bayumbo* eastwards.

10. *Namajanja* son of *Khisa* remained master of what is now divided as North and South *Kitosh*.

11. *Sudi* son of *Namajanja* the present chief. The government allotted to him South *Kitosh* and put *Marunga*, brother of *Mumia*, as chief of North *Kitosh*, and in 1917 when *Adera Kanga* was driven out from *Wamia* also that country came under *Marunga*.

II. Religion of the Bantu Kavirondo.

Religious conceptions of the Bantu Kavirondo.

I have only given the main outlines of the history of a couple of tribes as I think it sufficient to prove the statement I made in the beginning of this paper that all these tribes here have no local history beyond one or two centuries.

The name Kavirondo has a mysterious origin. The early explorers are responsible for it, and they must have got it from the Swahili interpreters they had with them. Whether centuries ago a people lived here, called Kavirondo, we do not know; in any case none of the tribes out here, whether Bantu or Nilotic, know the word and only learned it from the European official.

As the religious conceptions of all these tribes are practically the same I will treat them under one heading; only where slight differences occur they will be mentioned.

The Godhead.

God is called *Were* or *Nasayi*. The last word is borrowed from the Nilotic. *Sayo* in Nilotic means "to beseech", therefore. *Nyasaye* "the one

whom they beseech". A similar construction can be made if we admit the word *khusayo* as Bantu. *Khusayo* means "to beseech", therefore *Nasayi* "the one who is beseeched". *Were* however is a proper Bantu word, and even the Jopadhola, a Nilotic tribe in Budama, have adopted the name. *Were* is a proper name, which is to be found as such among all these tribes. Therefore it is quite possible that their common ancestor was called by that name and that slowly later on this name was given to God Almighty. In all their expressions one will hear the name *Were*: "may *Were* protect you", "*Were* knows", &c.

There is only one God, whose abode is unknown or rather is everywhere. He is the Creator of men and things. God is good because he gives us rain and sunshine to germinates our food, we are thirsty he gives us water; people die and he gives birth; cattle and sheep and goats, &c. are eaten by men and he lets others be born. Everything is God's but some things are especially reserved to him as Sun, Moon and Stars because men cannot get hold of them; wind is also his on account of the same reason; even water is not ours because if we take it in our hands, it runs out. God however uses these things to bring life or death. Heat or light, which is the same in their eyes, brings life to their food and also life to a sick man. (They will always put their sick in the sunlight when the Sun is not too sharp.) The wind brings sickness. Water does both, brings life and death. It quenches our thirst, it boils our food, and people and cattle are drowned. Lightning and wild animals are used by God to punish men.

Sunworship.

The sun is adored and also the moon, because God, the lifegiver, is more tangeable in the things he created. At sunrise they leave their huts, spit towards the sun and say: "May *Were* look well after me", or: "May *Were* leave me alive." When there is a sick man they may pray for him: "May *Were* allow the person to remain alive." The woman takes out her baby, spits towards the sun and asks health for her child.

In case of theft or other crime the accused will call on the sun to witness his innocence. Both the accuser and the accused will pick up some soil, put it on their tongue and spit it out towards the sun; again a handful of soil is picked up and thrown towards the sun, whilst they say: "If I lie I will die before the sun sets in the west". If he gets sick he will be ordered to bring an offering of a cow or goat or chicken to the sun that *Were* may spare his life.

Moonworship.

With the new moon they will directly call on the moon without mentioning the name *Were*: "Let the moon look well after me. Give me cows, sheep, goats and chickens." An unmarried man will ask the moon for a wife. Also sacrifices will be offered but this never happen in the morning with the rising of the sun.

Stars.

There is not such a thing as starworship. In fact little attention is paid to them; no constellation is known to them except the Pleiades. The story about the Pleiades among the Nilotic Kavirondo is pretty much the same as in Greek mythology, but I never heard a similar account among the Bantu. The stars, they say, are the eyes of the defunct. They think there is only one comet which they call *Auworì kha lukata*, i. e. *Auworì* with the pipe. *Auworì* comes from the Nilotic which means "the one feared". This name is also given to the master of Hades. The luminous tail is supposed to be the smoke coming from his pipe which brings sickness and death among men and especially cattle.

Minor Spirits.

The minor spirits are the souls of the dead, called *misambwa vikhyeno*, or *misebe*. The principal ones mentioned in their sacrifices are their first chiefs or witch doctors of days gone by. In Bunyalla e. g. they call *Nakhabuka* the spirit of the main land and *Njalagobe* the spirit of the lake, this is also the name of the hill protruding on the lake. Others will call *Sumba* the spirit of the lake. Others put *Sumba* in charge of the lake fish and *Sango* in charge of the river fish, and offerings are brought to them when fish are getting scarce.

Sacrifices.

The sacrifices may be divided in two classes. Big sacrifices, consisting as a rule of a cow, are offered by the priest, who is called the *Mumali we misango*, i. e. sacrificer, which are offered on big occasions like circumcision which takes place every four years or so, the anniversary of the dead, public calamities and the like. Minor sacrifices consist of a goat or chicken or beer, which as a rule are offered in sickness and are prescribed by the medicine man, and which are offered by the owner of the kraal.

The way of sacrificing is the same all over. The place however might differ. In all these localities, except *Kitosh*, the sacrifices are in the open under a big tree, a *Lusyola* or a wild fig-tree, with the aid of a sacrificial stone on which part of the blood of the animal is poured, but in many cases the sacrificial stone is wanting and the libamen is simply poured out on the ground.

The sacrificial stone is flat, five or six inches in length and four inches in width. A hole is bored right through in the middle of the stone, through which the blood of the animal is poured. Such a stone will be found in each kraal. When not in use a string is put through the hole and it is suspended from the roof inside the hut.



sacrificial
stone
standing upright.

In *Kitosh*, however, little huts are built for the purpose which stand at the back of the main hut. The hut is a rough structure of poles with a gross roof, six or seven feet high. Just in front of the hut two smooth stones are half buried in the ground and between these the animal is killed and the blood poured. Small pieces of the meat are thrown inside and the rest is eaten.

Whilst the animal is killed by the sacrificer they all sit round it. Part of the blood is poured through the sacrificial stone or between the two flat stones as in *Kitosh*, whilst nothing is said. Then the meat is cut up in pieces and the sacrificer throws a part to *Were* whilst he says: "*Were*, this is for you." Other pieces are thrown at random round about whilst each minor spirit's name is mentioned, similar pieces are thrown to the lately defunct who are invited to come in the moonlight to pick up their meat and suck the blood which has soaked in to the ground. After that the rest of the meat is divided among those present and is cooked and eaten, each one in his own house. The pieces thrown out by the sacrificer are soon after picked up by children and chickens, but nobody seems to mind.



*Sacrificial hut
in Kitosh and Kakalehwa*

In Bunyalla, where sacrifices are made also to *Sumba*, the lake spirit, the same rites are gone through but the part of the meat destined for *Sumba* is thrown into the lake.

Although in many cases God is not mentioned in their sacrifices, all of them are said to be offered to *Were*. The sacrifice is really offered as a peace-offering, out of fear for death and sickness; therefore the spirits of the dead are never forgotten, because they are supposed to bring sickness out of revenge in case they are forgotten.

In case a cow or a goat has been killed as a sacrifice, the owner of the sacrifice will always keep the horns which he puts outside on the roof of his hut above the entrance. When a chicken has been killed the owner of the sacrifice will keep the beak and put it round his neck or round the neck of his child.

Further particulars about sacrifices will be mentioned when we treat of different feasts.

The Possessed.

The possessed are called *Misebe* which simply means "spirit of the dead". It is supposed that the spirit of the defunct enters a man or woman. She or he speaks incoherent language and performs weird dances. Where such a possessed person visits, a chicken or other food has to be given and everybody is in fear of them. After a few weeks the near relatives get hold of the possessed, and smear the whole body with clay and ashes. A goat is killed and sacrificed and one of the legs of the killed goat is fastened to the head of the possessed. Part of the meat is thrown to *Were* and part to *Auwori*, the master of Hades. After that the hair of the possessed is cut, the cowry shell hat put on and copper bracelets on arm and legs.

little baby more trouble will be spent. First a big oblong hole is dug six feet deep by six feet long. At the bottom a smaller rectangle is dug about the size of the body. The body of the baby is wrapped up in cloth or hide, fastened with string at both ends and put in the little hole. Sticks of equal size are cut and put crosswise over the inner grave. Mortar is made of clay and water and smeared over the sticks and the second big outer grave is filled up with soil.

Sickness.

When a person gets sick the medical man will be consulted who gives some pieces of wood which have to be bound round the neck of the sick or wrapt up in a little bundle of grass and put under the mat or skin on which the sick person is lying. He prescribes the sacrifice of a cow or goat or chicken, according to the wealth of the sick. The sacrifice is made to *Were* in the usual way, but some hair of the sacrificed animal or feathers of the sacrificed chicken have to be bound round his neck. Beer has to be poured out as a sacrifice to *Were*, but some of the sacrificial beer has to be drunk by the sick person. Often when a baby gets sick, the relatives will come together soon after sunset. A chicken is sacrificed, a small effigy of a cow is made of clay, a potsherd is brought with fire and in procession the effigy of the cow is carried and the fire on the potsherd and brought out of the kraal and put on the path some distance out to appease the spirit of the dead who brought the child the sickness.

Evil eye.

Sickness is often attributed to evil eye and to the poison put at night by his enemy near the hut. He comes out of his hut in the morning, steps on or over the little bundle of poison, and he is convinced he will die that day or soon after. When a man wants to kill his enemy he goes to the witchdoctor who concocts something of the entrails of a snake or lizard and some vegetables, wraps it up in leaves and tells the man to put it near his enemy's hut in a place where he is sure to pass. Of course, a good fee has to be paid for his poison. The next morning when his victim has discovered the suspicious parcel he is convinced he will die if he cannot procure the services of a witchdoctor. He goes to the same man possibly or to another, who gives him some medicine to drink, and after the fee has been paid he is sure not to ail.

Forebodings.

The Bantu have not nearly the same amount of superstitions as the Nilotic. They only fear the red hawk when he perches on the top of their hut. If such an unfortunate thing happens there is sure to be a burial within a few days. Also when the wild cat passes the hut shortly after sunset death is sure to pay a visit in the hut.

Ordeals.

In case of theft the witchdoctor is called, who is sure to find out the culprit among the suspected. He has numerous ways of getting at the so called truth. He will order a jar, full of water, to be brought. With the help of ropes this jar is bound against the stomach of the accused. If latter on he gets pain in his stomach he is declared the guilty man. The man guilty or not will admit his guilt, otherwise he thinks he is going to die through the influence of the witchdoctor. At another time the witchdoctor will bring two flat pieces of wood. One is put down on the ground and with the other the accused has to rub it quickly. If he in his nervousness fails to rub the piece of wood on the ground he is guilty.

Sometimes he will produce a twig of the strychnine plant, put it on the floor in the hut, strew some ashes, pick up the strychnine twig and beat the floor. After that he makes a deep cut with a razor in the floor, turns to the accused and tells him to confess otherwise he is sure to die.

Another day he will order a flat basket to be brought and a jar partly filled with water. He pours the water on the basket and puts the jar upside down on the basket. If the water does not go back into the jar the person is guilty.

Otherwise he will make a big ring of ashes and put a cudgel in the middle which has to be held by both parties. In the meantime the witchdoctor will cut the neck of a chicken in the middle of the ring of ashes. If the chicken collapses within the ring, the man is declared guilty.

Sometimes he will mix some very intoxicating liquid in the beer, and all the accused will have to drink of it. If any of the party is able to rise and walk out of the compound he is declared not guilty.

The feast of twins.

Although nearly all their feasts are accompanied with sacrifices, the feast they celebrate when twins are born, is void of all religious practices. They will come for a month to that kraal, drink beer, dance and sing extremely immoral songs and depart again for home anytime between two or three in the afternoon.

The name-feast.

Three days after the birth of a girl and four days after the birth of a boy the relations will come to name the child. They first put a little ring on a string and bind it round the neck of the baby and give it a the name of one of their forefathers. A chicken is killed as a sacrifice and roasted on the fire. The beak of the sacrificed chicken is then fixed to the string round the neck of the child. They tear one of the nails out of a live chicken and this is added and suspended from the neck of the baby. Some of the meat of the roasted chicken is thrown to the dead saying: "May the child live". Finally a chicken is sacrificed and thrown to *Were*, asking him to protect the young baby.

Totem.

Everyman has to choose his own totem, which bird or animal is rather difficult to get, but the totem of the woman is enforced on her and is the same for every woman. No woman is allowed to eat chickens, sheep, guinea-fowl and the crane. It seems to be rather a preventing measure on the part of the husband to safeguard the things he most cares for. It would be easy for a woman to kill and eat his chickens and sheep during his absence and tell him on his return that the wild cat or leopard did away with them. It would be too uninteresting to write down the different totems of men as they include all birds or animals which are eaten but which are rather difficult to be had.

First man and woman.

The first man and woman came from heaven. Their names, however, are unknown. In some localities they give their firstborn the name of *Lwan'ga*, the father of *Pondi*, whose son was called *Kwambo*. The first man from whom all on earth were born, lived in perfect happiness, and so did his wife. The earth brought forth all they wanted. They only had to put the hoe in the ground where they wanted their food to grow.

First sin.

All this was communicated by the husband to his wife. All went allright for some time. But one day the woman put her hoe in the ground where she wanted her millet to grow. Nothing happened for some days. At last the woman doubted the power and goodness of *Were* and started cultivating herself. *Were* appeared to her husband and said: "From henceforth the earth will not bring forth any food, unless you cultivate and constantly weed because you doubted my word."

Death.

After that the first pair begot children and men multiplied on earth and were subject to all kinds of misery, but death had not yet taken away any of them. One day a camelion said to one of them: "Bring me a pot of beer." The camelion slowly crept up the beerpot and dipped himself in the beer. After he had taken his bath, he ordered the man to drink it. His natural abhorrence for the camelion, thinking him to be poisonous even to the mere touching of his skin, made him refuse. On his refusal the camelion said to him: "From henceforth you all will die." Whilst he was saying this, a snake came along and the camelion ordered the snake to sip of the beer. The snake obeyed the order and sipped of the beer. Hence men die and the snake not, because they think the snake to be reborn everytime he sheds his skin.

Conclusion.

I have been living for ten years among the Baganda and Basoga and seven years among the Nilotic and other Bantu tribes of East Africa but everywhere I found their thorough belief in the existance of one God, creator

and lifegiver of all. It is true, things created are often included into their worship, but the sun and the moon are only mere emblems of God's power and goodness. If one asks a native here or a Nilotic whether he thinks the sun to be God, they will decidedly answer in the negative, that God uses the sun, &c. as a means to give us food and health. The minor spirits or their ancestors are feared, they bring them sickness and death, therefore they have to be constantly appeased by sacrifices. Of course, God often comes in these sacrifices in the background because they fear so much these minor spirits of their ancestors. Why in these minor practices do they think of God only with no respect to the sun or moon? Why does a mother, when her child is three or four years old, extract two teeth out of the lower jaw and offers them to *Were* and not to the sun? Why does the mother pierce one of her child's ears in honour of *Were* and not in honour of the sun? Their idea about God is naturally a poor one, but this main attributes are known to them: He is almighty, creator, lifegiver, omnipresent and good.

Beiträge zur Ethnographie von Togo, Westafrika.

Von P. A. WITTE, S. V. D.

I. Die Pubertätsfeiern.

1. Die Pubertätsfeier in Kpando.

Bei diesen abendlichen und nächtlichen Feiern unterhält man sich auch durch Erzählungen, die allerdings meistens aus dem Stegreif formuliert werden und dann meistens wenig Inhalt haben, oft auch recht schmutzig sind. Es sind aber auch Erzählungen da, die traditionell sind und bei keiner Feier fehlen. Zwei davon sollen hier skizziert werden. Die jeweilige Ausschmückung ist stark variierend.

1. Ein Vater hatte seinem Sohne eine Frau gesucht, nicht besonders schön, aber treu und fleißig, und sie gebar ihm viele Kinder. Mit der Zeit, als diese auch noch um ein bedeutendes verblichen war, heiratete er eine zweite, eine mit einem allerliebsten Gesichtchen. Und dieser widmete er sich ganz und gar; die erhielt alles, was sie wollte. Die ältere vernachlässigte er, kaufte ihr keine Kleider mehr, für sich und ihre Kinder mußte sie sich selbst das Feld bestellen. Das tat ihr bitter wehe; aber sie schwieg und duldete und arbeitete. Eines Tages ging der Mann in den Wald, Palmfrüchte von den Bäumen zu hauen; die jüngere ging mit ihm. Als er auf einer mächtig hohen Palme war und die Palmfrucht schon heruntergeschlagen hatte, konnte er selbst nicht wieder von der Palme herunter. Das „schöne Gesicht“ machte wohl jetzt ein dummes Gesicht, aber dumm und unbeholfen und faul, wie sie war, konnte sie ihm nicht helfen, machte nicht einmal einen ernstesten Versuch, sondern nahm eine Partie von den besten Ölkernen und trollte heim. Als die ältere Frau von dem Unglück hörte, nahm sie ihren Holzsteller, legte Axt und Buschmesser darauf und eilte in den Wald, ihrem treulosen Manne zu Hilfe. Sie war nur ein Weib, aber sie wußte bald Rat! Sie hieb lange Bambusstangen ab, band sie mit festen Lianen zusammen, zu einer Länge, die bis in die Krone der Palme reichte. Nun konnte der Mann ohne Gefahr heruntersteigen.

Diese Erzählung soll besagen: Das Weib, das dir dein Vater gegeben, sollst du in Ehren halten. Das schöne Gesicht eines Mädchens ist nicht Bürgschaft, daß es auch eine gute Frau wird. Es wird ferner die Treue einer Frau gegenüber einem Manne gepriesen, der es nicht einmal verdient hat. Die Nutzenanwendung aus dieser und aus ähnlichen Erzählungen macht der Erzähler nicht, das überläßt er den Zuhörern selbst.

2. Eine Frau hatte nur zwei, aber allerliebste Kinder, einen Knaben und ein Mädchen. Sie wohnte an einem Flußufer. Da war auf der anderen Seite des Flusses ein Totenfest. Die Trommeln dröhnten schon vom frühen Morgen den Fluß herüber, die Flinten knatterten in einem fort und das muntere Treiben der Kinder am Ufer drüber konnte man diesseits sehen. Viele Leute aus den umliegenden Orten setzten über den Fluß, um an der Feier teilzunehmen. Zu gerne wären die Kinder mitgegangen, aber die Mutter wollte nicht. „Ihr seid zu schön! und ich habe nur euch beiden! wenn euch was Böses zustößt! es

gibt überall böse Menschen.“ Das Töchterlein war ruhigeren Wesens und fügte sich dem Willen der Mutter.

Aber der Knabe war wilderer Natur: ehe sich die Mutter dessen versehen, war er fort. Ohne Zweifel! er war in eines der Kanoes gestiegen und mit anderen hinübergefahren und amüsierte sich bestens am jenseitigen Ufer. Am Abend trat auch er mit den Leuten die Rückfahrt an. Und nun kam das Unglück. Durch eine Ungeschicklichkeit des Fährmannes kam das Boot, in dem der Knabe war, mitten im Strom zu kentern. Die anderen, des Schwimmens kundiger, retteten sich; unser Knabe konnte wohl auch schwimmen, aber zu bald verließen ihn die Kräfte, und vor den Augen seiner Mutter und seiner Schwester sank er unter. Wie da die Mutter jammerte und das Schwesterchen weinte! Die Mutter bat die Erwachsenen hinzuschwimmen und ihr das Kind zu retten. Mehrere versuchten es auch, aber es gelang ihnen nicht, sie konnten nicht zu der Stelle hingelangen, wo der Knabe zuletzt gesehen wurde.

Da sagten die Leute: „Der Vogel Aviavi (ein kleiner, mit langen Schwanzfedern) schwimmt meisterhaft: bitte diesen, daß er es versuche!“ Sie fand bald einen, aber er war gerade am Weben und sagte: „Ich will das wohl tun, aber ich muß erst dieses Tuch fertig haben!“ Die Mutter bat, doch sofort hineinzuschwimmen, bevor der Knabe ertrunken sein dürfte. Während sie noch redete, hatte er das Kleid schon fertig und schwamm hinüber zu der Stelle, tauchte unter und brachte den Knaben heraus. Das war eine Freude und ein Rufen und Geschrei am Ufer! Und da ließ der Vogel den Knaben los, und der versank wieder in den Fluten.

Der Vogel selbst schwamm ans Ufer, setzte sich an seinen Webstuhl und fing ein neues Tuch an. Große Bestürzung unter den Leuten und die Mutter verzweifelte fast. Da baten die Leute den Aviavi gar inständig, doch der Mutter das Kind zu retten. Er sagte zu, wollte aber zuerst das Tuch beendigen. Neue Verzweiflung unter der Menge und neues Drängen in den Vogel, doch zu helfen. Da war er auch schon fertig mit dem Weben und warf sich in den Strom. Die Rettung gelang ihm; in kurzer Zeit war der Knabe in den Armen seiner Mutter. Aviavi setzte sich wieder an seinen Webstuhl.

Nachher ging die Mutter und einige Leute zu ihm, um zu danken und ein Geschenk zu bringen. Aber Aviavi weigerte sich, es anzunehmen. Darüber war man stark bestürzt! Hatte man Aviavi beleidigt, etwas gegen seine Sitte getan? Man bat ihn nun, einen Schafsbock anzunehmen. Auch den nahm er nicht! Da war alles ratlos. Wie konnte Aviavi sich weigern, ein Dankgeschenk anzunehmen. Das war doch eine Gehässigkeit, wenn er nicht einen gewichtigen Grund dazu hatte! Was tun? Und der Vogel sprach sich auch nicht aus über sein eigenartiges Verhalten!

In der Nähe saß auf einem Stein ein Krüppel, der stillschweigend alles gesehen und gehört hatte. Der sagte: „Als der Aviavi das Ufer heraufkam, lief ein Hahn mit prächtigen, langen Schwanzfedern vor ihm vorbei. Ich sah, daß Aviavi den Hahn bewunderte, und besonders die langen Schwanzfedern gefielen ihm. Schenkt ihm den Hahn; der dürfte ihm gefallen!“ Die Mutter fürchtete sich, das zu tun, und ein drittesmal abgewiesen zu werden. Aber der Krüppel bestand darauf und zuletzt wagte es die Mutter. Und richtig!

Aviavi nahm den Hahn an, rupfte diesem sofort einige von den Schwanzfedern aus und steckte sich diese in den eigenen Schwanz. Seit dieser Zeit hat Aviavi den langen Schwanz.

Die Erzählung soll lehren, wie gefährlich der Ungehorsam gegen die Eltern werden kann. Er bringt dem Kinde Unglück und den Eltern Leid und Sorgen.

2. Pubertätsfeier am Agu.

Eine solche Feier fand ich am Agu, allerdings nur bei einigen Sippschaften in Afegame. Die erstmalig Menstruierende wird volle sechs Tage im Hause eingesperrt. In dieser Zeit erhält sie ein reiches, ausgesuchtes Essen; die Familie im weiteren Sinne muß dazu beitragen. Die Altersgenossen dürfen die Menstruierende in dieser Zeit nicht sehen. Eine bestimmte, alte Frau leitet das Zeremoniell und sorgt für das Mädchen. Sie legt eine Matte auf den Boden des Zimmers; auf der soll das Mädchen in den Tagen sitzen und liegen. Unter die Matte legt die Alte *ataku* und *ala*, eine Pfefferart, und die jungen Triebe von der Ölpalme, wie sie zu Fetischzwecken viel gebraucht werden. Morgens und abends, nicht selten auch tagsüber, versammeln sich die jüngeren Mädchen in einem Gehöfte nahe bei der Wohnung der Feiernden und singen Lieder. Es sind zum Teil gewöhnliche Schullieder. Manche lehnen aber auch an den Gegenstand der Feier an, z. B.:

1. *Nye meyi amewula ho me o, amewula nye akpasato.* Ich gehe nicht in das Haus des Mörders, ein Mörder ist schlechter Mensch.
2. *Ne mesi akadi o, nye meyi o.* Wenn er nicht Lampe anmacht, gehe ich nicht.
Nye sronye tu ho de agato, nye meyi o. Motogbe menyé, afo melōnam o. Wenn mein Mann baut Haus an dem Abhang, so gehe ich nicht hin. Wegrandgras bin ich, Fuß liebt mich nicht (wird mich zertreten).
3. *Esue nēso ve nam?* Perle rote hast du mir gegeben?
Adsagbaka nēso ve nam? Perle (schmutzigrote) hast du mir gegeben?
Asiawonu nēso ve nam da? Hast du, Liebchen, solche mir gegeben?

Text 1 und 2 hat fingierte Bedenken zugrunde, die das feiernde Mädchen haben mag, nun in Bälde in das Haus ihres Gatten gehen zu müssen.

Text 3 höhnt den Verlobten, daß er nicht genügend Geschenke gegeben an seine Braut und will ihn damit zum Geben reizen.

Am siebenten Tage kommt die alte Frau zu dem Entlassungszeremoniell in das Zimmer. Sie faßt das Mädchen und legt es nieder auf die Matte und spricht: „*Nu si togbitogbwao wo la, eye nye esi wonu mele na wo! Nadsí vi deka deka dzi; nadzi vi fu!*“ Was die Großväter taten, das bin ich jetzt tuend für dich. Gebier Kinder, eins nach dem anderen, gebier viele Kinder!“

Die Alte läßt alsdann das Mädchen auf einer Bank niedersitzen, legt ihr ein Stück *fufu* vor die Füße, heißt es aufstehen und zur Tür hinausgehen. Bald danach wird das Mädchen von der Frau zu seinem Manne geführt und diesem vorgestellt, aber ohne irgendeine besondere Formalität¹. Das ist um so auffälliger, als bei diesem Besuche der Mann dem Mädchen die Kopfhare schert. Ist das geschehen, so geht es mit ihrer Beschützerin wieder nach Hause.

¹ Versprochen ist hier jedes Mädchen längst vor Eintritt der Pubertät; und legitim ist ein solches Mädchen, auch wenn es erst drei Jahre alt ist, das Weib des Betreffenden. Für Braut und Bräutigam fehlt jeglicher Ausdruck, eben weil der Begriff fehlt.

Dort schmückt es sich mit allem, was an Schmuck im Familienschatze ist, und geht dann von Haus zu Haus in der Sippschaft, begleitet von ihren Altersgenossen, und dankt diesen für das entgegengebrachte Interesse und die Geschenke.

Am Abend dieses Tages geht das Mädchen und holt einen Topf Wasser und bringt diesen ihrem Manne.

Wird diese Feier nicht gemacht, so wird bei der ersten Schwangerschaft Mutter und Kind in Gefahr kommen oder das Kind wird mißgestaltet werden und kränkeln und die Mutter wird in unheilvolles Siechtum fallen

3. *Adifo* in Anecho.

Eine eigene Pubertätsfeier muß hier noch erwähnt werden, wie sie in manchen Orten im Anechobezirk stattfindet. *Adifo* nennt man dieselbe. Sie ist von Adä jenseits der Woltamündung hergebracht. Vor Zeiten wanderte von dort wohl ein bedeutender Volksteil aus und zog herüber ins Eweland und gründete die Stadt Adägbé, am rechten Ufer des Halo. Jetzt ist Adägbé die Hauptstadt eines kleinen Adädistriktes. Von hier aus gründete der Stamm in allen größeren Orten, selbst in Anecho, kleinere Kolonien und von diesen aus ist die *adifo*-Feier im ganzen Anechobezirk im Brauch.

Über den Ursprung dieser Feier aus alter Zeit erzählt sich das Volk folgendes: Ein Familienältester hatte zwei Frauen. Beide schenkten ihm viele Kinder; aber die eine nur Knaben und die andere nur Mädchen, und alle waren schön, gesund und brav. Als die Knaben heranwuchsen, baute der Vater jedem ein schönes Haus, kaufte jedem ein Gewehr und verhalf ihnen zu schönen und guten Weibern. Aber um die Töchter bekümmerte er sich nicht besonders. Das verdroß die Mutter der Mädchen gar sehr, und eines Tages nahm sie sich ein Herz und fragte den Vater ihrer Kinder: „Was hast du gegen meine Kinder? Sie sind doch brav und fleißig! Zum Häuserbau deiner Söhne haben sie alles Wasser getragen! Ich will, daß du ein Gleiches tust für sie, wie für deine Söhne!“ Der Mann war gutmütiger Natur, sah ein, daß er für seine Töchter auch etwas tun müsse, und kaufte ihnen reichlich Perlen, Lendenperlschnüre, Armbänder, Ohrringe, kurz alles, was ein Mädchen sich nur wünschen kann; und reichliches und gutes Essen bekamen sie auch. Es dauerte nicht lange, da waren die Mädchen nicht nur die besten, sondern auch die am besten genährten und die schönsten in der ganzen Umgegend. So geschmückt und in vollen Formen gingen sie eines Tages durch die Stadt, zeigten sich den Leuten und tanzten vor ihnen. Diese hatten Freude an den Mädchen, gaben ihnen reichlich Geschenke, und es dauerte nicht lange, so hatten auch alle ihre Liebhaber gefunden. Alle wurden auch brave, ruhige Hausmütter und gebaren viele gesunde Kinder.

Das soll der geschichtliche Untergrund der *adifo*-Feier sein, und diese selbst ist die Nachahmung davon. Ist ein Mädchen geschlechtsreif und soll sie nun in Bälde heiraten, so wird es etwa vier Monate vor der Verheiratung in einem eigens dafür hergerichteten Hause oder Zimmer interniert¹ und dort eigens

¹ Geschlossene Adägbé-Viertel haben ihre eigens zu dieser Feier hergerichteten Häuser, *adifofo*.

gut gefüttert, damit es recht volle, delikate Formen erhalte, bevor es heiratet. Der ganze Körper wird tagtäglich mit *eto*, einem rötlichen Farbstoff, und Öl eingerieben, damit die Haut weich und glänzend werde. Neuestens dauert diese Internierung und Mastkur nur noch etwa 14 Tage. Auch tun sich gelegentlich mehrere erwachsene Mädchen zusammen und machen die Feier gemeinsam. Sind die vorgesehenen Tage vorbei, so schmückt sich das Mädchen mit allem eigenen und Familienschmuck. Man kann gelegentlich Mädchen sehen, die wahre Lasten von Perlen und Goldgeschmeide tragen. An Kleidern trägt es aber nichts als eine hellfarbige Schambinde. In diesem Kostüm macht es in Begleitung derer, die mit ihm die Feier machen, oder sonst in Begleitung einer Schar junger Mädchen ihre Besuche bei Verwandten und Bekannten, diese zu grüßen und ihnen zu danken für Teilnahme und Unterstützung. Dazu tanzen und singen sie: „*Segede nsege kplaku tia!*“ Der Wortsinn ist nicht klar: es soll ein Lob sein auf Familie und Freunde, „die mich mit vielen Perlen und Ringen und Zierat geschmückt haben,“ der kurze Text wird beliebig wiederholt.

Bis in die entfernteren Ortschaften dehnen sich diese Besuche aus. Die Sitte fordert, daß man das Mädchen beschenkt: Dieser Gang ist für dasselbe ein durchwegs recht lohnender.

Adifo heißt diese Sitte; *adifosi* das feiernde Mädchen; *nyonuvi le wo adifo*, das Mädchen macht die *adifo*-Sitte; *adifo le wo nu kui*, *adifo* macht Sache mit ihr, d. h. *adifo* verursacht, daß das Mädchen dumme Streiche macht. Der letzte Ausdruck führt uns auf die abergläubische Ansicht, welche die Leute über *adifo* haben. Macht ein Mädchen vor der Heirat diese Sitte nicht, so wird es zeitlebens ein *hovi*, ein blödsinniges Ding sein, und ihr Kind wird nicht ordentlich sprechen lernen, es wird auf dem Markte nichts verkaufen, die Waren zu teuer einkaufen, die Suppe anbrennen lassen usw.

In der Zeit dieser Feierlichkeiten dürfen die Mädchen die Kerne aus der Frucht des Affenbrotbaumes (*alagba* und *eso-kume*, d. i. Maismehlbrei), der schon tagsvorher gekocht worden, nicht essen.

Die *adifosiwo* erhalten besondere Namen, die sie das ganze Leben behalten: *Dede*, *Koko* und *Mable* u. a. Ist eine *adifosi* zum erstenmal schwanger, so wird ihr *ala*, Schnüre von den zarten Wedeln der Rafia-Palme, um das Handgelenk gebunden. Eine ältere Frau aus der Familie tut das. Auch jetzt gelten für sie wieder die zwei Speiseverbote. Die alte Frau mahnt die junge Frau, beim Kochen vorsichtig zu sein, damit die *ala*-Schnüre nicht Feuer fangen und verbrennen; das würde der Leibesfrucht schaden. Treten die letzten Wehen vor der Geburt ein, so wird *ala* abgeschnitten, auf den Boden gelegt, und die Gebärende kniet bei der Geburt darauf. Nachher wird *ala* in das *adifo* (*adifo*-Tempelchen) gehängt, wohl als Weihegeschenk. Etwa 14 Tage vor der mutmaßlichen Geburt, legt die Schwangere ein weißes Tuch an, das sie bis zur Niederkunft trägt.

4. Die *gbesi*-Feier in Anecho.

Diese Feier ist eine Art Pubertätsfeier. Sie hat nur schwachen erotischen Charakter. Mädchen haben sich diesem Zeremoniell zu unterziehen

kurz vor der geschlechtlichen Reife; Knaben schon im ungefähren Alter von acht bis zehn Jahren.

Zweck der Feier: Dem Knaben soll das kindische, flegelhafte Naturell, dem Mädchen das Jugendliche, Backfischige genommen werden, damit es eine ruhige, gesetzte Hausfrau werde.

Der Ausdruck *gbesi* ist mir nicht voll klar: *gbe* heißt offenbar Geschick, Angeborenes, Mitgebrachtes; *si* aber kann ich nicht erklären. Die weiteren bezüglichen Ausdrücke sind: *gbe hehe*, d. i. *gbe* fortnehmen, entfernen; *wo mu he gbe ne hade o*, man hat das *gbe*-Zeremoniell noch nicht für ihn gemacht; *gbesi le ejome*, *gbesi* ist hinter ihm, treibt ihn zu diesen unverständlichen Streichen; *egbe ke mubio va je*, im Schicksal, das ich mir erbat, kam es, ist es so.

Das *gbesi*-Zeremoniell vollzieht sich in folgender Weise. Ein alter Fetisch- oder Medizinnmann nimmt die Handlung vor. Ein Afamann, falls der Fetischmann nicht zugleich Afamann ist, wird zugezogen. Man gräbt eine kleine Grube und legt *agboe* (kleines Tüchchen), *afeke* (hölzerner Löffel), *etu* (Gewehr, klein und roh, aus Holz geschnitzt) und *adekpe* (ein dolchartiges Messer), hinein. Dazu kommen noch einige Kräuter: *akliko-mākpa*, *ewua-mākpa* und *ahame*. Der feiernde Knabe oder das Mädchen kniet neben der Grube, in der Nähe des Priesters. Nun muß der Afamann erst das Opfer bestimmen, das *gbesi* verlangt, ein Huhn oder eine Ziege. Ist das bezeichnete Opfertier gebracht, so legt der Priester seine Hand auf dasselbe und spricht das Gebet, die Beschwörungsformel:

V.: „*Gbesi do afide, ne woaji*, wenn *gbesi* wo ist, soll es fortgehen.“

R.: „*Gbesi ne woaji, gbesi* soll gehen“, antwortet der Knabe, resp. das Mädchen. Sinn: *Gbesi* soll das Opfer annehmen und den Opfernenden freigeben!

V.: „*Gbesi do tonu ne woaji*, (wenn) *gbesi* ist am Wasserplatz, soll es gehen.“

R.: „*Gbesi ne woaji, gbesi* soll (dann) gehen.“

V.: „*Gbesi do aliho ne woaji*, wenn *gbesi* ist auf dem Wege, soll es gehen.“

R.: *Gbesi ne woaji!*

In dieser Weise wird die Beschwörungsformel noch beliebig erweitert. Ist *gbesi* da oder dort, so möge er das Opfer gnädig ansehen und den Menschen nicht mehr behelligen.

Ist das Opfertier klein, z. B. ein Huhn, so drückt man ihm so lange den Hals fest auf den Boden, bis es erstickt; ein größeres Tier schlachtet man. Das Opfer wird entweder mit den anderen Sachen in die Grube verscharrt, oder schlechthin in den nahen Busch geworfen, oder auch wohl gegessen, je nachdem der *afa* es bestimmt hat.

Es steht ferner eine Holzschüssel da mit Wasser und darin liegen einige Kaurimuscheln. Nachdem dem oder der Feiernden die Haare geschoren sind, wäscht er sein Gesicht in dem Wasser. Alsdann schnürt man zwei Kauris an einen Faden, bringt ein Küchlein herbei und das Mädchen nimmt diese Sachen samt dem Holzsteller und dessen Inhalt auf den Kopf, läuft zur Lagune und wirft alles in Eile ins Wasser und stürzt sich selbst nach. Die Leute stürzen ihr nach und bringen sie heraus und waschen sie dann vollständig und bringen sie nach Hause zurück. Nachher trägt es noch zwei bis drei Tage *aza* (eine Schnur aus Bast) um den Hals und dann ist die Feier zu Ende.

Es ist nicht mehr möglich, den Sinn der einzelnen Zeremonien festzustellen, und die ganze Feier ist am Absterben. Sie ist zurzeit nur noch bei Mädchen im Gebrauch, die aus Familien stammen, in denen das Christentum noch kein anderes Denken und Fühlen zur Geltung gebracht hat, und das sind nur mehr wenige.

II. Blutsfreundschaft schließen.

Der Ewemann hält viel wie auf Familiensinn, so auch auf recht vielseitige und feste freundschaftliche Beziehungen. Das hat seinen tieferen Grund in den jedenfalls Tausende von Jahren alten unruhigen Verhältnissen. Der Alleinstehende konnte sich nicht halten: er würde unfehlbar das Opfer dieser unsicheren und für Gut und Leben gefährlichen Zustände geworden sein.

So finden wir nicht nur Bündnisse zwischen einzelnen Personen, sondern auch zwischen einzelnen Stämmen und mit anderen Völkern, Schutz- und Trutzbündnisse, die einen besonderen Ernst und eine besondere Weihe erhalten durch ein religiöses Zeremoniell. So oder *dzodudu* (Feuer), Zaubereissen nennt man dieses Eingehen eines feierlichen Bündnisses. (*Edu dzo kpakplim* er hat mit mir einen feierlichen Bund geschlossen!) *Dsoduholo* heißt ein solcher Bundesgenosse.

Der Ritus, unter dem diese privaten und öffentlichen Freundschaften und Bündnisse geschlossen werden, ist natürlich bei den verschiedenen Stämmen und sogar Sippschaften ein verschiedener und auch nicht immer so genau festgelegt. Der folgende Ritus ist deshalb kein allgemeiner, sondern nur ein charakteristischer.

Wollen zwei Personen oder auch Stämme einen solchen Blutsbund schließen, so wird ein Tag bestimmt, an dessen Morgen der Aktus vorgenommen wird. Ein älterer, vertrauenswürdiger Mann aus der Bekanntschaft muß das Zeremoniell vornehmen: einige andere fungieren als Zeugen. Der eine der beiden Kontrahenten redet den anderen etwa an: „*Egbea nye ku wò miladu dzo. Nye madzi vòe na wò gbèdè o! Ne mekpò afo nu de le egblea, madzrae do! Ne munya sro wò be ama gbèdè a, maku so na wò! Voa ne mukpo sro wò b'ama silefea, mule so me na'm o! Ne muse afo ku eye muso wla doà, maku so na wo!* Heute schließen ich und du feierliches Bündnis! Ich will dir nie etwas Böses wünschen oder antun! Wenn ich irgendeine Sache von dir im Verderben sehe, so will ich sie bewahren! Wenn ich deiner Frau Blöße erkennen würde, so will ich sterben an dem geschlossenen Bunde, nur wenn ich zufällig, am Waschplatz etwa, deiner Frau Blöße sehen sollte, so soll das nicht unter das Bündnis fallen für mich. Wenn ich von deinem Tode, den andere dir bereiten wollen, höre, und es dir verheimliche, so will ich an dem Eide sterben.“

Nach diesem sagt der andere Kontrahent seine Eidesformel in derselben oder doch ähnlichen Form. Sodann ritzt der alte Mann den beiden mit einem leichten Querschnitt die Haut auf dem Unterarm, schneidet eine Zitrone mitten durch, drückt die eine Hälfte auf die Wunde des anderen, so daß das Blut von dem Zitronensaft aufgenommen wird, und dann gibt er die bezüglichen Zitronenstücke dem anderen, und der saugt die Zitrone mit dem Blute aus.

Nun fangen die beiden Blutsfreunde an zu scherzen und sich gegenseitig zu necken und zu reizen, bis sie in einem regelrechten, fingierten Streite sich mit den Fäusten bearbeiten und dabei lärmern und schimpfen. Die Nahestehenden dringen dann auf die Streitenden ein, reißen sie auseinander und sagen ihnen etwa: Jetzt ist's gut! jetzt laßt das! Von heute ab soll nie mehr ein Streit zwischen euch sein! Dieser muß der letzte gewesen sein: denn ihr seid *soḍuḥlōwo*. Dieser Eid ist heilig, und ein Bruch dieser Freundschaft würde sich bitter rächen. Der Untreue bekäme die Wassersucht: er stürbe eines elenden Todes. *Eda so dzi* (er hat sich gegen den Eid verfehlt); *eku so* (er ist an seinem Eid gestorben) sind die bezüglichlichen Ausdrücke.

Familienbände sind beim Ewevolke sehr straff. Wer mit seiner Familie gebrochen hat, ist geradezu geächtet von der ganzen Sippschaft. Allerdings hat die eingezogene Kultur in diesem Punkte auch schon stark zersetzend gewirkt. Das ist schade genug; wenn es auch zu begrüßen ist, daß die alte Familienomnipotenz, die nicht selten mit den robustesten Mitteln arbeitete, ein wenig eingedämmt wurde. Ich sage, die Familienbände sind straffe; aber es kommt doch vor, daß innerhalb der Familie starke Entzweigungen vorkommen. Aber sobald es sich um die Ehe und die Interessen der ganzen Sippschaft handelt, finden sich die Parteien in Wahrung derselben einerseits wieder zusammen, und andererseits wachen die Parteien mit Argusaugen darüber, daß die Einzelgruppen voll ihre Pflicht tun diesen Familieninteressen gegenüber. — Bei Blutsfreundschaften umfaßt das Band allerdings nur zwei oder doch nur einige wenige; aber es ist enger und zarter als das gewöhnliche Familienband. Diese Freundschaft hat etwas so Ideales, daß es uns Europäer befremdet. Wenn es sein muß, opfert da der Blutsfreund das letzte. Andere, die von dem Blutsbündnis wissen, respektieren das in der weitestgehenden und zartesten Weise, entschuldigen sich z. B. wenn es die Sache erfordert, über den einen Blutsbruder in Gegenwart des andern zu sagen; *tafla tac!* entschuldige, bitte! Und nur, wenn der Gegenwärtige in seiner Miene oder durch ein Wort seine Einwilligung zu einer freien Bemerkung über seinen abwesenden „Bruder“ gegeben hat, wird man es wagen, zu reden.

III. *Eho-yoyo* (Gelster zitieren).

Eho-yoyo heißt die Seele zitieren. Man kann die Seele jedwedes Menschen zitieren, auch seine eigene, und sie befragen. Es gibt bestimmte und bekannte Priester und Priesterinnen — sie brauchen nicht einem bestimmten Kulte zugehören — die sich besonders auf *eho-yoyo* verstehen.

Da ist jemand ein Pechvogel, dem nichts gelingt, er geht zu einem solchen Priester und sagt diesem: „*Yō ape kla nam!* (ruf mir meine Seele, oder die Seele von dem und dem!)“ Da ist ein Bursche oder ein Mädchen, die so unbändigen und unstäten Wesens sind, daß den Angehörigen dabei nicht guten Mutes ist. Die Eltern lassen dann den „Geist“ des Kindes zitieren und ihn fragen, was es denn mit dem Tunichtgut sei? Ob die Seele Wünsche habe? Ob irgendein Zeremoniell nicht werde geschehen u. dgl. Meistens, jedoch nicht immer, sagt man dem Fetischmanne, in welchem Anliegen man die Seele rufen lasse.

Priester, die sich auf das Geisterrufen verstehen, haben in ihren Fetischhütten meistens eine charakteristische Einrichtung zu diesem Zwecke. Die Hütte hat zwei Räume, die eigentliche Götzenhütte und den Vorraum, welcher durch einen Zugang, der mit einem weißen Tuchvorhang verhängt ist, miteinander verbunden sind. Die Ecken im Götzen-, resp. auch im Vorraum sind die Plätze, wohin die Seele zitiert wird, um sie zu fragen. Die beiden Ecken sind mit einem Tuche verhangen. Davor läßt sich der Priester beim Fragen nieder.

Derselbe nimmt nun einen *asogui* in die Hand, eine Kürbisflasche, die lose mit einem Netze umzogen ist, in das Kaurimuscheln und kleine Knöchlein geflochten sind; rasselt damit und ruft den *etrö fiole*, den Boten der Geister. Der gibt sich bald als anwesend kund durch gebrochene, stammelnde Laute, so wie Kinder sprechen, wenn sie noch nicht frei sprechen können. Die Leute sitzen in den Vorderräumen und hören die gebrochenen Laute. Fiole ist da und fragt nach den Wünschen. Der Priester sagt: „Du sollst den und den rufen!“ Fiole antwortet: „*Nānā ngò yó*, d. i. Mutter, ich bin zurück, Priester, ich wieder!“ Kurz darauf macht sich die Seele selbst als anwesend bemerkbar: durch Laute, Geräusche und Zischen. Der Priester fragt sie im Sinne des Hilfe- und Ratsuchenden. Die Seele antwortet knapp, in abgerissenen Worten und Sätzen, fast unwillig, dieses und jenes, und — fort ist sie wieder! In dieser Weise fordert man auch die Toten und fragt sie noch über dieses und jenes, ob sie eines natürlichen Todes gestorben oder ob sie etwa vergiftet oder verhext worden seien, ob dieser oder jener Schuldner wirklich, wie er angibt, bezahlt habe oder nicht.

Wie schon gesagt, auch die eigene Seele zitiert und befragt man, wenn z. B. alles so quer geht und nichts gelingt. Ich war lange versucht anzunehmen, man habe es hier in der Vorstellung des Ewevolkes mit einer Doppelseele zu tun. Dem ist aber nicht so. Es ist dem Naturmenschen absolut nicht so geläufig, sein Wesen zu definieren als aus Leib und Seele bestehend und so sich selbst vor die Alternative zu stellen: entweder ist hier ein Widerspruch oder du redest von einer zweiten Seele, die dir auch angehört. Er zitiert eben sein unsichtbares, sein schattenhaftes Andere. Übrigens ist hier zu leicht die Ideenverbindung und deshalb Verwechslung mit dem persönlichen *ese*. Der persönliche *ese* ist ihm auch mehr als ein gewöhnlicher Trabant oder Schutzgeist; er denkt ihn nicht so fast neben sich, sondern vielmehr als sich selbst mit ihm, als seinem personisierten Schicksal behaftet.

Hier war der Götze Fiole der Geisterbote; an anderen Stellen ist es *aziza* oder *ase*, der diesen Dienst versieht. *Aziza* spricht nicht durch Worte, sondern durch Pfeifen.

IV. Zaubermedizin.

Glido alike enye atike si wodona de kpwo nu de keto. Glido-Medizin ist Medizin, die man tut an Zäune hin gegen Feinde.

Võwo kple hõlõ võwo fe ame gbõ vava, be yewoa di ku•na ame nùti. Böse und Freunde böse ihr Menschen — bei — kommen, damit sie suchen Tot für Menschen.

Eyata miele enuti atike nyutē ade dyim mia tso adu wo dzi. Deshalb sind wir dagegen Medizin gute eine suchend, die wir machen, um zu siegen über sie.

Folgende Sachen sind zu beschaffen: *Yida nugba, kotamedefe, kui-nugbawo, nuti-nugbawo, ehe-nugbawo, anuti-nugbawo, hliha* Raseneisenstein ein gekochtes Ei und Maismehl.

Vor dem Toreingang (*agbonu*) gräbt man eine kleine, längliche Grube, in der Mitte tiefer, nach den Seiten hin weniger tief. In die tiefere Grube legt man zuerst den *hliha*-Stein, zerstößt in einem Mörser die Kräuter und legt die Masse dazu in das Loch. Das Ei zerbricht man: das Eiweiß wirft man fort und der Dotter und das Mehl wird mit der Kräutermasse in die Grube gemischt.

Dann wird ein Küchlein gebracht. Man schneidet ihm lebend Brust und Bauch offen und dann wird in das noch zuckende Tier die sogenannte *atike vo* (ein Pulver) gestreut und das Tier in die Grube gelegt.

Sieben Blätter vom *agoti* (Fächerpalme) zerschneidet man so, dass sie die Länge der Grube haben und deckt damit das Huhn und die andere Medizin zu. Darauf legt man wohl noch eine Flintenkugel, ein altes Buschmesser, einen Strick mit einer Schlinge u. dgl.

Der Medizinmann hat bei der ganzen Handlung *atoku* im Munde und spittelt damit über die einzelnen Sachen, spricht auch wohl abgebrochene Zauberworte dazu. Indes die eigentliche Beschwörung beginnt erst jetzt. Er nimmt von dem bereitstehenden Palmwein oder Schnaps in den Mund, spuckt ihn in die Grube und hebt dann an:

„*Amesi tututu be: nye ma ganq, yeunq, o la, nye me nye o! gāke afimā miade eye nq yim, mava! Amesi be, nye ma ganq agbe o la, ne eva afie, ewu negbq nu!* Wer immer beabsichtigt, daß ich nicht lebe, wenn er lebe, ich kenne den zwar nicht! aber dort ist unser Heimat, und er soll nur vorgehen, ich komme! Welcher will, daß ich nicht mehr am Leben bleibe, wenn er hierhin kommt, Blut soll kommen aus seinem Munde!

Nōli vōwo, adseto vō, ne glim do, etu ne glim do usw. Geister böse, Hexe böse soll an mir vorbeigehen, Flinte soll mich fehlen usw.“

Von den gefährlichen Sachen wird noch eine ganze Reihe aufgezählt, die sollen alle nicht mehr Gewalt haben, ihm zu schaden! Dann trinkt der Medizinmann einen Schluck aus der Flasche und schüttet den Rest in die Grube.

Nun kommt auch der, für den die Medizin gemacht wird, und tut dasselbe und spricht diese oder eine ähnliche Formel. Nun kommen die Weiber, schlagen sich auf den Mund und rufen dabei: *huhuhu*, dazwischen fällt ein Schuß, und das Zeremoniell ist zu Ende.

Die Medizin soll gemacht werden mittags gegen 12 Uhr. Bei der Verwünschung soll man keinen Namen nennen, auch nicht den seines erklärten Feindes, gegen den etwa die Medizin gemacht ist. Auf meine Frage: Warum denn nicht? sagte man mir: Der Mann könnte ja durch eine Gegenmedizin sich schützen von der verderblichen Kraft des Zaubers, und die sich auswirkende und nicht mehr ruhende Kraft der Medizin, könnte sich ein Opfer suchen, das du selbst nicht wünschst.

Um Mitternacht um zwölf nimmt der Medizinnmann nochmals von den zu Anfang genannten Kräutern, zerreibt sie, schüttet von der *antike vò* darauf und geht in Hof und Haus herum und wirft überall von der Medizin hin, spricht aber nichts dabei.

Wirkung dieser Zaubermedizin: Falls jetzt noch jemand es unternehmen würde, dem zu schaden, für den die Medizin gemacht ist, so würde es unfehlbar über diesen kommen, daß er sich nach diesem vergeblichen Versuch, selbst erschießen oder erhängen oder sich die Gurgel durchschneiden würde. Aber auch da gibt es wieder Medizin. Sehen die Angehörigen, daß mit jemandem eine so eigenartige Gemütsveränderung vor sich geht, so soll man *eñla*-Kraut ins Wasser tun, und der Befallene soll sich damit das Gesicht waschen: dann fällt der böse Zauber, der ihn in den Tod getrieben hätte, von ihm.

V. Krankheiten und Heilmittel.

1. *Dedekukuo do sese*

heißt eine Krankheit, die ich als Laie folgendermaßen charakterisieren möchte:

Nach drei bis vier Tagen tritt meistens schon der Tod ein. Der Kranke offenbart außergewöhnliche Körperstärke, stößt mit Armen und Beinen, knirscht mit den Zähnen, und seine Augen haben ein gläsernes Aussehen¹.

Mittel:

1. *Ametsiwume fe yo dyi ke* Erde vom Grabe eines Menschen, der im Blute stak, das ist verunglückte.
2. *Nyonu sike ku kple fu fe yo dike* Sand vom Grabe einer Frau, die im schwangeren Zustande gestorben ist.
3. Wurzel vom *logo-* und *odum*-Baum.
4. *Dsogbe ko kake* ein wenig Lehm von der Spitze eines Termitenhäufens.
5. *Dsogbe-de, si ele Klayi fe ke* Wurzel von einer Palme auf der Wiese, die zur Erde niederhängt.
6. *Atitometsi*-Wasser aus einem Baumloche. Ein Teil von der vorigen Medizin wird noch mit *odum*-Rinde, einem starken Gift, vermischt und damit der ganze Körper eingerieben. Gern fügt man noch ein Dampfbad hinzu, zugerichtet aus den Kräutern, wie sie als allgemeine Hausmittelchen angegeben werden.

2. Der Guineawurm, *ato* genannt.

Dieser ist eine wahre Landplage im Ewelande. Die traurigen Wasser- verhältnisse im größten Teile des Landes zur Zeit der vier- bis fünfmonatigen Trockenzeit werden die Hauptursachen dieses Übels sein. *Mele ato* sagt man, ich leide an Guineawurm.

Sobald man fühlt, wo der Wurm sitzt, resp. wo er durchbrechen wird — die besonders zeitweilig enormen Schmerzen und zuletzt eine schilferige Haut zeigen das an — so macht man folgende, recht probate Medizin: In einer Topfschale röstet man zwei bis drei Zitronen, daß sie sich leicht zu Pulver zerreiben lassen. Dann legt man zwei bis drei Menschenhaare dazu, daß sie mit verkohlen; und nun ein nicht zu geringes Quantum Seife, wie

¹ Zur Charakterisierung der Krankheit: Ich wurde eines Tages zu einem solchen Kranken gerufen. Nach zwei Tagen besuchte ich ihn wieder, und da war er wieder besser; es stellte sich heraus, daß er einen Anfall von Schnapsdelirium gehabt hatte.

die Ewefrauen selbst solche bereiten, und endlich *akaim*, den man vorher schon klein gerieben hat. Zuletzt wird noch soviel Zitronensaft dazuggeführt, daß das Ganze leicht flüssig wird. Mit dieser Medizin wird die Stelle gut eingerieben; sie lindert die Schmerzen und verursacht ein schnelleres Durchlochen der Stelle, so daß der Kopf des Fadenwurmes sichtbar und greifbar wird. Man schlingt dann vorsichtig einen Faden um den Wurm, bindet den Faden um ein Stöckchen und dreht den Faden und im weiteren Verfolg den Wurm auf das Stöckchen. Tagtäglich wird nun der Wurm weiter aufgewickelt, äußerst vorsichtig allerdings, sonst reißt er ab und gibt es bösartige und langwierige Wunden.

3. *Adapa* (Geistesgestörtheit).

Die Zahl der Geistesgestörten ist gar nicht gering. Ihr Los ist ein recht bedauerliches. Die Eweleute nehmen sich allerdings dieser Unglücklichen in ihrer Weise an; allein die meistens primitiven Wohnungs- und Lebensverhältnisse bringen es mit sich, daß solche Geschöpfe doch arm daran sind. Man trifft sie meistens an einem Block angeschmiedet, in einer düftigen Hütte, ohne Kleidung, voll Schmutz und Unrat.

Die bezeichneten Ausdrücke sind: *edse adapa* er ist irrsinnig; *eku adapa* er hat einen Anfall von Geistesgestörtheit; *adapadsela* und *adapakula* der Geistesgestörte.

Als Ursache nehmen die Eweleute an erster Stelle abergläubische Ursachen an, die verschiedensten *adapadsowo* (Amulette und „Medizinen“), mit denen schlechte Menschen anderen dieses Unglück zufügen. Daß diese Krankheit rein natürliche Ursachen haben könne, ist dem Ewemann unglaublich. Darum kann auch nur ein superstiziöses Mittel helfen:

1. Suche einen neuen Topf; das Nest von einem Webervogel (wenn jemandem das Nest von einem Webervogel auf den Kopf fällt, wird er verrückt), Blätter von dem *soema*-Strauch (bewegt seine Blätter auch bei der größten Windstille), *asime ñmgbá*-Laub vom Boden auf dem Marktplatze.

2. *Vevieto miadyi ame sike poa nu abe atiapu alo eya pe nu me ta*. Besonders suchen wir Speichel aus dem Munde eines Menschen, der so viel spricht, wie die See oder der Wind.

3. Das Schamtuch von einer menstruierenden Frau.

4. *Dyidyí blibo*, ein Fisch, der elektrisch geladen ist.

5. Wurzel von einem Baum, der auf offenem Markte steht, sieben Kolben *ataku* und sieben Stücke *tsyó*.

6. Von einem stark gerosteten Eisen kratzt man den Rost ab.

7. *Lapu dutu le adukpo dyi* einen abgenagten und zerbissenen Knochen vom Kehrlichthafen.

8. *Agaga le dukpo dyi* Kauri vom Kehrlichthafen.

9. *Nugbui*, Wundkraut: ist ein Zauberkraut, welches, gekaut, gegen bösen Leumund wirkt.

10. Einen Hahn und ein Huhn.

a) Vorstehende Sachen werden in einem Topf geröstet und dann zerrieben zu *eti*. Von dieser Medizin erhält der Kranke täglich in Schnaps eine Dosis.

b) Dann die *gbedeseawo*, d. i. Kräuter für den Topf zum Waschen und Baden: *dsrema-tsi* 30.7: *ame pe da* (Haare), *ehliha kake* ein Stück von Raseneisenstein; *ametsiwume pe yo dyi ke* ein Stück von einem Fisch und einem warmblütigen Tiere; Palmwein und Schnaps, einen Kolben Mais, einen Kolben *ataku*, ferner Salz und sonstige Ingredienzien nach Belieben.

Diese Sachen werden in einen Topf getan, Wasser darauf geschüttet, aber nicht gekocht. Vier Wochen lang soll der Kranke täglich etwas davon trinken, sein Gesicht damit waschen und auch in das Badewasser schütten.

Nach den vier Wochen wird die Probe darauf gemacht, ob der Kranke genesen sei oder nicht. Man ritzt ihm die Haut über den Augen und streut von dem Pulver hinein. Der Mediziner tut an sich selbst das gleiche. Drei bis vier Tage vor Neumond führt man den Kranken in Begleitung von 30 bis 40 Mann auf einen Platz, der frei ist von Gras und Bäumen, und zeigt ihm den Mond. Der ist in diesen Tagen nicht leicht zu sehen. Sieht er diesen nicht bald, nicht zugleich mit den andern, dann gelten seine Sinne noch als verwirrt, und die Kur wird an ihm noch einmal vier Wochen lang gemacht.

Ein anderes Mittel gegen Irrsinn, ebenfalls gegen *kpenyi*:

Du nimmst die Spitze vom Herzen eines Menschen (große Mediziner haben auch diese, angeblich wenigstens), zerreibst das gut, vermengst das mit Maismehl, schüttest Palmöl darauf und läßt das leicht kochen. Das ißt der Kranke, und die Heilung erfolgt bestimmt, meistens sofort!

VI. Gottesurteil.

Im Kpandodistrikt ist der bezügliche Ausdruck: *aka nyinyi* oder *aka tetre*. Hier bringt man das Vermögen, Gottesurteile zu fällen mit dem Besitze dazu geeigneter Amulette zusammen: *akato* heißt der Besitzer eines solchen.

Die strittige Sache wird hier allemal erst vor den Häuptling und sein Gericht gebracht. Das Gericht findet entweder den Angeklagten schuldig, oder es stellt sich auf den Standpunkt, daß die Sache nicht genügend erwiesen sei. Ist eine Partei mit dem Urteil nicht zufrieden, so weist der Häuptling die Streitenden an den *akato*, wohl mit dem Bemerken: ich kann nur urteilen nach den Gründen, die hier vorgebracht werden; der *akato* bringt die Sache ohne Gründe klar! In den meisten Fällen werden die *akatos* mit bei der Verhandlung gewesen sein oder doch ihre Leute dort gehabt haben. Ist das nicht der Fall, so wird auch vor dem *akato* nochmals das „Für und Gegen“ der streitenden Parteien erörtert, bevor man zum Gottesurteil schreitet.

1. Die beiden knien vor dem *akato* nieder und waschen sich beide das Gesicht aus derselben Schüssel mit Wasser. Der *akato* hat in jeder Hand ein kurzes, stumpfes Stierhorn, das an der unteren Öffnung mit einem weißen Tuche verbunden ist. In einem derselben oder auch in beiden, ist der milchig weiße Saft von einem Baume, der *tredso* heißt, eine schon auf die bloße Haut stark ätzende Masse. Ins Auge gespritzt, schmerzt sie bösartig und kann sogar

dasselbe zugrunde richten. Der *akato* sagt nun dem einen von den vor ihm Knienden: „Du hast eine *hotsui* (Kaurimuschel) im Auge; zeige her! ich will versuchen, ob ich sie herausbekomme!“ Mittlerweile hat er mit einem Daumen, die bei „Medizinmännern“ mit bis zu zolllangen Nägeln versehen sind, auf den Lappen, der das mit der Medizin gefüllte Horn enthält, gedrückt, und von der Medizin sitzt ein genügendes Quantum unter dem Daumennagel. Nun biegt er mit der einen Hand die Augenlider des Mannes offen, hält den mit Medizin versehenen Daumen vor das Auge und bläst mächtig die Medizin in das Auge. Der Saft verursacht auf der Stelle die empfindlichsten Schmerzen. „Sieh! der *hotsui* will nicht heraus! Du bist schuldig, nun gestehe es!“ ruft ihm der *akato* und die gaffende Menge zu. Der so „Überführte“ kann nichts anderes tun, als sein Verbrechen eingestehen. Er muß ja notwendig eine Gegenmedizin haben, und zwar sofort, sonst ist sein Auge in Gefahr. Und diese Medizin hat natürlich auch der *akato*, und der gibt sie nicht, wenn der Überführte nicht auch sein Vergehen eingesteht.

Daß wir es hier mit einem Gaunerstück zu tun haben, an das nur der blödeste Aberglaube glaubt, ist klar. In unserem Falle wurde offensichtlich der dem Gottesurteil zuerst unterworfen, den der *akato* nach Lage der Umstände oder auch aus einem anderen Grunde für schuldig hielt, und da mußte der Erfolg dieser sein. Bei der Handlung hat der *akato* eine Kaurimuschel im Munde. In unserem Falle spie er dieselbe nicht aus, sondern behielt sie im Munde und blies das Gift dem Täter in das Auge. Hätte er zuerst den nach seiner Auffassung Unschuldigen zum Gottesurteil zugelassen, so hätte er diesem nicht von der Masse in die Augen geblasen, sondern die Kaurimuschel wäre -- für die Zuschauer allerdings nicht sichtbar, denn er hält Daumen und Mund nahe vor das Auge, und die Hand, mit der er das Auge offen hält, hindert die Umstehenden am genauen Zusehen -- „aus dem Auge geflogen“, und die Unschuld des Mannes wäre klarer als das Licht der Sonne¹.

2. Mehr Taschenspielererei ist folgender Ordal: Der *akato* sitzt auf einem Stuhle und vor ihm sind zwei etwa 1 Fuß tiefe Löcher in den Boden gegraben. Das eine Loch ist hart vor seinen Füßen, das zweite etwa 1 Meter von ihm entfernt. Über letzterem Loch liegt eine Schlinge, und der längere Strick daran geht in dieselbe Grube. Der Verdächtige hat nun seinen Hals in die Schlinge zu stecken. Darauf werden beide Löcher mit Erde gefüllt und ziemlich fest zugestoßen. Ist der Mann unschuldig, so ändert sich nichts an der so geschaffenen Situation, der Mann bleibt eine Zeitlang am Boden hocken, die Schlinge um den Hals. Dann ist es aber bewiesen: der Mann ist unschuldig! Oder aber die Schlinge fängt an, allmählich ruckweise von der Grube her, sich zuzuziehen, immer mehr, so daß zuletzt der schon Überwiesene der Länge nach am Boden liegt und ihm der Hals fest auf die Grube gezogen wird. In dieser Not wird der Überführte bald das Geständnis ablegen, und dann wird ihm der weitere Prozeß gemacht. Die Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Loche und weiterhin zu dem *akato* ist selbstverständlich.

¹ Die Regierung hat diese Ordale verboten; aber sie kommen noch immer vor: im Kpando-Bezirk sollte noch 1913 eine Hexe in dieser Form ihres bösen Treibens überführt werden.

VII. Blutrache.

Die Blutrache ist von altersher beim Ewevolke nicht nur Sitte schlechthin, sondern auch Pflicht. Würde eine Familie nicht Blutrache nehmen für den Mord eines ihrer Glieder, so würde dieselbe der öffentlichen Schande preisgegeben, als wisse sie ihre Angehörigen nicht zu schützen oder doch zu rächen.

Die Pflicht der Blutrache besteht nur im Falle vorsätzlichen Totschlages, resp. Mordes. Bei fahrlässiger Tötung kommt es darauf an, ob die Fahrlässigkeit so weit ging, daß sie einer Vorsätzlichkeit gleichkommt.

Das Recht zur Blutrache, resp. die Pflicht dazu hat die Familie der Ermordeten im engeren Sinne; und das Familienoberhaupt kommt da zuerst in Frage. Ist ein männliches Glied der Familie zu rächen, so ist der eigene Vater derjenige, der für die Rache zu stehen hat. Ist der Vater tot oder aus irgendwelchem Grunde unvermögend dazu, so tritt sein Bruder — eben in der Eigenschaft als Familienältester — an seine Stelle. Ist ein solcher nicht da oder doch unvermögend, so sind es die Brüder des Erschlagenen, die ihn rächen müssen. Sollten auch diese der Rachepflicht nicht genügen können, so geht sie sogar über auf den Bruder der Mutter des Getöteten. Die Frau wird gerächt von ihrem eigenen Manne im Verein mit den Brüdern der Frau. Es bleibt zu bemerken, daß das Recht der Blutrache ein Ehrenrecht ist, und die Pflicht dazu eine Ehrenpflicht und deshalb dem zuerst zukommt, welcher in der Familie des Erschlagenen das Oberhaupt ist oder doch faktisch den führenden Einfluß hat. Es ist aber damit nicht gegeben, daß dieser nun auch eigenhändig die Exekution vornehmen muß, wie wir nachher hören werden, noch auch den tödlichen Stoß führen muß; nur die leitende Persönlichkeit muß er abgeben bei dem Drama.

Ist nach obigem ein Familienglied ermordet worden, so hat das Familienoberhaupt an sich das Recht, ohne weiteres an dem Täter Blutrache zu nehmen; das ist, ihn bei der ersten besten Gelegenheit niederzustrecken, wenn anders die Vorsätzlichkeit der Tat genügend feststeht. Wäre letzteres nicht der Fall, so würde er allerdings die größten Unannehmlichkeiten bekommen. Indes solche Fälle, in denen jemand so ohne weiteres sein blutiges Recht ausübt, sind selten. Ich könnte mir das nur vorstellen, wenn jemand den Täter nach frischer Tat in die Finger bekäme und dann der Zorn und das Weh über den Ermordeten ihn so weit übermannten, daß er sich an dem Täter vergriffe. Der Ewemann kann im Zorn unüberlegt und grausam handeln, aber er kann sich auch in solchen Lagen auf das Zweckkömmlichere besinnen und beherrschen. Er ist ein Mann der formellen Erledigung in strittigen Fällen und der ausgesprochenen Rechtslage. Und so ist der regelrechte Gang der Blutrache durchweg folgender:

Ist dem Häuptling das blutige Vorkommnis bekannt, so hat er schon von Amts wegen die Pflicht, die Sache aufzugreifen. Er ist nicht nur Richter, sondern auch der Beschützer seiner Untertanen. Wurde dem Häuptling der Fall nicht bekannt, so wird das Familienoberhaupt des Erschlagenen ihn dem Häuptling zur Erledigung bekanntgeben. Der Häuptling hört sich die Sache an, forscht aus und läßt ausforschen, um den Sachverhalt tunlichst klar zu bekommen. Hier sei noch bemerkt, daß es vorkommt, daß die Familie des

Mörders, falls es sich um ein Subjekt handelt, das wegen seiner Nichtsnutzigkeit der Familie selbst unheimlich wird, selbst die Anklägerin wird und den Unhold dem Häuptling zur Aburteilung einhändigt. Der Häuptling beraumt dann einen Tag für die Gerichtsverhandlung an. Mit der größten Ausführlichkeit und Weitschweifigkeit wird der Fall behandelt, Zeugen für und gegen vernommen. Das Verhalten des Angeklagten ist in diesen Fällen durchweg ein zweifaches. Handelt es sich um einen nicht wegzuleugnenden Fall, so wird der Deliquent frech und trotzig seine Tat gestehen und damit protzen und das Gericht herausfordern, ihn nur ruhig zu verurteilen, er fürchte den Tod nicht, nachdem er seinen Feind vor sich habe sterben sehen etc. Oder aber: die Sache ist nicht so klar, kann nicht durch Augenzeugen strikte bewiesen werden, und der Angeschuldigte leugnet hartnäckig, dann hat das Gericht einen harten Stand. Es handelt sich darum, einen Menschen des größten Verbrechens zu zeihen und dem Tode zu weihen, und es handelt sich darum, ob eine Bluttat gesühnt wird, oder ob sie frei ausgeht. Es kommen Fälle vor, wo das Gericht den Angeklagten freispricht, wo aber die Familie des Ermordeten von der Schuld des Angeklagten so überzeugt ist, daß sie es als Familienschande ansähe, wenn der Tod des Ihrigen nicht gerächt würde und der Täter frei unter ihnen einherginge. Das ist eine Situation, für das Empfinden des Ewemannes so ungeheuerlich, daß der blutige Racheakt doch zustande kommt, trotz Freispruch vor Gericht. Und in diesen Fällen wird kaum jemals der neue Mord vor Gericht gezogen. Hieraus ergibt sich die Schwierigkeit für das Gericht in den Fällen, in denen das Beweismaterial zu schwach erscheint.

Nach der öffentlichen Gerichtssitzung auf offenem Platze zieht sich der Häuptling mit den Ältesten zurück zur Beratung und Formulierung des Urteils. Lautet dasselbe auf: Schuldig des Mordes oder des vorsätzlichen Totschlages, so wird ein Tag festgesetzt, an dem das Urteil vollzogen wird. Der Verurteilte verbleibt seiner Familie. Diese hat für ihn zu stehen, damit er nicht entfliehe. Ob sie ihn knebelt oder einsperrt, ist ihre Sache. Durch die Flucht würde nur der Verurteilte frei, nicht aber die Familie. Diese würde selbst das bedrückende Bewußtsein haben: durch uns ist die andere Familie um ein Menschenleben geschädigt, und das kann nur durch ein Menschenleben auf unserer Seite gesühnt werden. Die andere Familie hätte das Recht, an Stelle des Entflohenen ein anderes Glied der Familie zu töten. Indes in diesen Fällen wird der Ausgleich auch wohl durch einen Sklaven herbeigeführt, der aber nicht getötet wird.

Die Todesart wird vom Gericht bestimmt. Dieselbe war früher oft afrikanisch grausam: ein spitzer Stock wurde durch den After eingetrieben, durch den ganzen Leib hindurchgestoßen bis in den Hals hinein; oder man band den Verurteilten an Pflöcken an das flache Meeresufer und ließ die Fischerboote von der See her mit der vollen Wucht der Brandung auf den Menschen stoßen, daß er zerquetscht und in Stücke zerstoßen wurde. Eine gelindere Todesart war die, daß man das Opfer mit einer Lanze durchbohrte oder mit einem Messer erstach.

Am Tage und in der Nacht vor der Exekution trägt der Verurteilte ein weißes Kleid (*kloba*), und die Familie des Verurteilten zecht, der Verurteilte

ist stark angetrunken. Am Morgen des Tages wird in aller Frühe ein Zeichen gegeben mit einer eigenen Trommel, die mit einer Menschenhaut überzogen sein soll. Da läuft alles hinaus zu dem Platze, das Schauspiel zu sehen. Im Busche unweit des Dorfes ist ein Platz geklärt. Dorthin müssen die Angehörigen selbst den Verurteilten gebunden abliefern. Meistens ist er stark angetrunken — übrigens würde nur ein Feigling weinen und jammern: für gewöhnlich wird er noch prahlen: „Ich hab's getan, ich hab's mir gut überlegt! Absichtlich tat ich's! aber ich fürchte mich nicht zu sterben: der andere ist vor mir hergegangen!“ Bevor er den Todesstoß erhält, gibt man ihm noch Wasser (*ephlosi* = Freundeswasser) zu trinken. „Er soll nicht durstig von hier fortgehen und durstig drüben ankommen“.¹ Dann naht sich dem Opfer der, welcher es aus der Familie auf sich genommen hat, und führt den Todesstoß. Die Familie beerdigt den Gerichteten im nahen Busche, nicht im Hause.

Hiermit ist der Gerechtigkeit Genüge geschehen und die Sache formell erledigt, und in den meisten Fällen auch faktisch, wenn nämlich die Familie die Schuld des Verurteilten einsah. War letzteres aber nicht der Fall, so gibt es zwischen den Familien Streit und auch Morde ohne Ende, allerdings nur heimliche, meistens durch Gift, denn vor der Öffentlichkeit hat die Familie kein Recht mehr zu Gewalttätigkeiten.

Es wurde schon bemerkt, daß wohl unterschieden wird zwischen Mord resp. vorsätzlichem Totschlag und fahrlässiger Tötung. Erkennt das Gericht auf fahrlässige Tötung, so wird der Mann verurteilt, der geschädigten Familie einen Sklaven, meistens ein noch jüngeres Mädchen abzutreten, resp. zu kaufen. Würde jemand Blutrache genommen haben in einem Falle, in dem sich bloß fahrlässige Tötung vorfindet, so würde er strafbar sein, wenn er das Gericht nicht überzeugen würde, er sei der sicheren Ansicht gewesen, der andere habe die Tat mit Überlegung begangen.

Hierher gehört noch kurz die Bemerkung: Ertappt jemand einen anderen, der sich an seinem Eigentum vergreift, erwischt jemand einen anderen in flagranti bei seinem Eheweib, so ist er straflos, wenn er den Dieb oder Eheschänder bei der Tat niederstreckt. Die hier maßgebende Rechtsansicht gibt sich in dem Sprichwort Ausdruck: *Gbete ku tsi gbohonu, hlo do!* Hyäne stirbt und bleibt vor dem Ziegenstalle liegen, Rache hat kein Recht!

Auch die vorsätzliche Tötung eines Sklaven wird nur durch einen anderen Sklaven als Ersatz gutgemacht.

VIII. Das Totengericht.

Es versteht sich von selbst, daß nach einem Todesfalle die Verwandten sich zusammentun und den Fall besprechen. Im Kpando-Gebiet besteht aber eine Sitte, die man *kuwonu* (Kpando-Dialekt *kuholu*) = Totengericht, nennt, wie ich sie bei den anderen Ewestämmen nicht gefunden.

Bald nach dem eingetretenen Tode wird über den Fall eine formelle Gerichtssitzung gehalten. Es ist Sache des Häuptlings, diese Gerichtssitzung

¹ Der Ewemann gibt sogar dem Schafe und dem Hühne zu trinken, bevor er ihm den Hals abschneidet. „Es darf nicht durstig und verärgert von hier gehen, das wäre nicht gut.“

zu halten: denn er ist der Richter. Im weiteren Verfolg der Gebräuche bei Totenfeierlichkeiten kommen wir immer wieder auf die Anrede an den Verstorbenen: „Wenn es dein Tod war, den du starbst, so soll alles gut sein. Hat aber ein anderer dir den Tod gebracht, so magst du nach diesem sehen das ist, dich an ihm rächen!“ In diesem Sinne wird auch in Kpando das Totengericht gehalten. Es handelt sich darum, die Todesursache gerichtlich festzustellen. Zu diesem Zwecke haben alle die zu erscheinen, die mit dem Verstorbenen, besonders in seiner Krankheit oder in den letzten Tagen seines Lebens, verkehrten, z. B. die Krankenwärterin, die, welche beim Tode zugegen waren, die, welche den Verunglückten gefunden haben usw. Im nachfolgenden die am häufigsten vorkommenden Fälle. Die Frau oder die Frauen des Verstorbenen, oder wer immer sonst den Kranken gepflegt hat, werden gefragt, ob sie für Essen und Trinken gesorgt hätten nach den Wünschen des Kranken; ob sie ihn gewaschen, mit warmem Wasser etc. Können sie das in der Versammlung bejahen, so werden sie als am Tode des Dahingeeschiedenen für unschuldig erklärt. Das Familienoberhaupt und die sonstigen Einflußreichen in der Familie müssen sich erklären, ob sie dem Kranken die nötige Medizin versorgt haben.

Daran fehlt es nun selten. Der Verstorbene ging mit einem anderen auf die Jagd, die Flinte platzte und er verwundete sich zu Tode; oder ein angeschossenes Tier nahm ihn auf und tötete ihn. Da muß der Begleiter umständlich den Tatbestand klarlegen, und die Fragen, die das Richterkolleg an ihn stellt, sind etwa: „Was hast du getan, als du ihn im Blute fandest? Welche Heilkräuter hast du gesucht? Wie hast du ihn verbunden? Hast du nach Hilfe gerufen? Wie hast du ihn nach Hause gebracht? Als die Bestie ihn angriff, was hast du da getan? Als die Schlange ihn gebissen, hast du da das betreffende Glied mit einer Ranke abgebunden? Und welche Kräuter hast du ihm als Medizin gesucht?“

Steht fest, daß jemand auf einen anderen einen *elrö* (einen Götzen) gerufen hat und nun der so Verwünschte gestorben ist, so wird der *troyola* (Fetischrufer) verhört, ob er nicht einem Dritten bekannt habe, daß er ihn verwünscht habe, als der Verwünschte anfang zu kränkeln. Hat er das getan, so gilt er als an dem Tod des Gestorbenen unschuldig; denn das Fetischrufen über jemand gilt noch nicht als strafbar; wohl aber das Schweigen darüber, wenn sich dessen Folgen zeigen, und so niemand einen Gegenzauber machen kann. Auch Giftmischerei wird in unserem Falle so eingeschätzt und abgeurteilt. Schuldig an diesem Tode ist vor einem solchen Gerichte nur der, der das Gift gegeben und dann keinen in irgendwelcher Weise aufmerksam gemacht hatte, daß der Kranke wohl vergiftet sein müsse.

Wird irgend jemand an dem Tode schuldig befunden, so bemißt der Richter die Strafe nach dem Befunde der Schuld. Ohne eine Ziege oder einen Schafbock für die Totenfeierlichkeit kommt wohl kaum einer davon, auch nicht, wenn er sich nur eine geringe Nachlässigkeit in der Krankenpflege zuschulden kommen ließ. Ist die Schuld eine größere, wie in den letztgenannten Fällen von Behexung und Vergiftung, so fällt dem Beschuldigten wohl die Bestreitung der sämtlichen Kosten für die Totenfeier zu.

Ist niemand schuldig befunden, und bei alten Leuten ist das meistens der Fall, so lautet der Urteilspruch: *eku ewui* (der Tod hat ihn getötet) oder *afe wɔyi* (er ist heimgegangen). Hat das Gericht festgestellt, daß der Tote selbst schuld an seinem Ende war, und „Tote haben meistens unrecht“, so heißt es: *enuto ewu edokui* (er selbst hat sich getötet).

IX. Totenfeierlichkeiten.

Im Kpando-Woltadistrikt decken sich die Totenfeierlichkeiten im wesentlichen mit denen des übrigen Ewevolkes. Einige auffallende Eigenarten mögen hier folgen.

Jede Sippe hat ihren eigenen *amedila* und ihre eigene *dsudsoedola*, ihren Totengräber und ihre Totenwäscherin (*dsudsoedola* = warmes Wasser Stellerin). Beide Ämter sind Ehrenämter in der Sippschaft, und jeder weiß ganz genau, wer ihn einmal beerdigen und wer ihn nach dem Ableben waschen wird. Es ist dies allemal einer der ältesten Vettern, resp. Nichten von Vaters Seite, ein oder eine *tovi*.

1. Der *amedila* hat folgende Verpflichtungen und Rechte:

- a) Er sorgt für das Begräbnis, nicht aber für das Totenfest. Er tut das nicht selbst, sondern er ruft vier bis fünf junge Männer aus dem Stadtteile, daß sie ihm helfen. Das tut jeder gerne; sie gehen ja auch nicht leer aus dabei, und es wäre ein grober Verstoß gegen Sitte und guten Ton, wenn jemand nicht Folge leisten würde. Im Woltadistrikt beerdigt man die Toten nicht mehr in den Häusern, sondern im dicht an die Stadt oder das Dorf stoßenden Busche, einem Platze, der allgemein als *amedite* (Begräbnisplatz) bekannt ist. Der *amedila* bestimmt dort einen Platz als Ruhestätte für den Verstorbenen.
- b) Alles, was die einzelnen Verwandten zum Begräbnis als solchem beizutragen haben: Matte, Zeuge etc., wird dem *amedila* übergeben, denn er braucht dieselben.
- c) Der Acker, den der Verstorbene in diesem Jahre bestellte, gehört mit seinem Ertrage dem *amedila*. Doch ist es Sitte, daß er selbst die Früchte nicht erntet, sondern sie den Hinterbliebenen schenkt.
- d) Alles, was der Verstorbene regelrecht gebraucht hat, sein Gewehr, seine Farmhacke, Buschmesser, sein Stuhl, gehört den Anverwandten. Der *amedila* verteilt diese Sachen an die Betreffenden nach seinem Ermessen. Diese Sachen sind nur als ein Erinnerungszeichen an den Verstorbenen anzusehen.
- e) Mindestens sollen aus dem Verwandtenkreis drei zirka zwei Ellen lange Stücke Zeug für die Beerdigung gegeben werden. Der *amedila* hat das Zeichen zu geben für den Augenblick der Beerdigung. Er wird aber damit zögern, bis er „fertig“, d. i. bis alle nach Herkommen nötigen Sachen ihm gebracht sind, damit die Familie nicht in Verruf komme, als habe sie den Verstorbenen nicht anständig beerdigen können.
- f) Am Grabe selbst hat der *amedila* das „Gebet“ zu sprechen, das ist die letzte Anrede an den Toten, wie sie auch bei den anderen Stämmen üblich und schon erwähnt wurde. Meistens aber tritt der noch jüngere

amedila diesen Ehrendienst an einen älteren Mann ab. Aber ohne seine spezielle Ermächtigung würde sich niemand dazu verstehen.

- g) Hat jemand auf der Jagd Glück gehabt und ein Tier erlegt oder in der Falle gefangen, so hat er seinem *amedila* etwa zwei Wirbel aus dem oberen Rückgrate (*dsenutse*) und ein Stück vom Brustblatt (*ako*) des erlegten Tieres als Geschenk zu schicken.

2. Die *dsudsoedola* hat das Ehrenrecht, für den Verstorbenen das warme Wasser zu besorgen, mit dem man nach dem Verscheiden die Leiche wäscht. Es gibt diese Pflicht der Frau ein gewisses Ansehen in dem Familienzweige; es ist ein Ehrendienst, mit dem sie betraut ist; sie gehört damit zu den ältesten und zu achtenden Frauen in der Sippschaft. Sie nimmt die Waschung nicht allein vor, andere helfen ihr dabei. Jeder hat die Pflicht, seiner *dsudsoedola* von der Jagdbeute ein Stück zu geben, das man *adsinde* nennt; drei Wirbel aus der Mitte des Rückgrates und den beiderseitigen Rippen an einem Stücke, sowie die Nieren *ayikoe*. Ferner erhält sie bei der Beerdigung eines von den zwei Ellen langen Tüchern, die die Verwandten zur Beerdigung dem *amedila* übergeben; die *dsudsoedola* trägt dieses Kleid bei der Waschung des Toten.

Auf dem Kumaberge fand ich dieselbe Sitte. Nur haben hier der *njuri* (Onkel [Bruder der Mutter]) und die *tasi* (Tante [Schwester des Vaters]) die bezüglichen Ehrendienste.

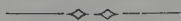
Heiratet jemand in eine andere Sippe oder gar in ein anderes Dorf oder eine andere Landschaft, so werden bei seinem Ableben der *amedila* und die *dsudsoedola* aus der eigenen, heimatlichen Sippe kommen und ihres Amtes walten. Falls nicht ohnehin eine zu nahe Verwandtschaft zwischen *amedila*, resp. *dsudsoedola* und ihren Klienten besteht; das besagte Verhältnis bedingt kein Heiratsverbot; es treten dann die bezüglichen folgenden Verwandten für den Fall ein.

Bei Selbstmördern fallen die üblichen, gerade in Kpando pompösen und lärmenden Feierlichkeiten fort. Dieser Tote ist bestimmt im Unrecht und soll es wissen, daß er mit diesem Ausgange alles verspielt hat und niemand mehr sich seiner annimmt. Die nächsten Angehörigen werden es sich schließlich nicht nehmen lassen, einige Gewehrschüsse abzugeben; aber damit hat es auch sein Bewenden. Man macht sich nicht gern viel zu schaffen mit Selbstmördern und vermeidet nach Möglichkeit jede Berührung mit ihnen. Hat sich beispielsweise einer an einem Baume erhängt, so gräbt man gerade unter ihm ein Loch, schneidet den Strang durch, und wie die Leiche in die Grube fällt, so läßt man sie liegen und scharrt sie zu. Hat sich jemand erschossen, so gräbt man hart neben ihm die Grube, wälzt die Leiche mit Knütteln hinein und deckt sie mit Erde. Hat jemand im Wasser den Tod gesucht, so wird er wohl gesucht und herausgeholt, dann aber gleich am Ufer in die Grube getan. Auch das schon beschriebene Gericht über den Toten fällt fort. Statt dessen ist die Sitte, den Toten anzureden, ihm seine Schandtät als Selbstmörder vorzuhalten und ihm zu sagen: „So weit hast du es getrieben im Leben, daß du so ein Ende finden mußt.“ Dann schlägt man ihn dreimal mit einer Rute und wirft ihn in die Grube.

Bei allen Ewestämmen war der Brauch, beim Tode eines Häuptlings oder einer sonst reichen und angesehenen Persönlichkeit einen, oft auch mehrere Sklaven zu töten, damit diese dem Toten im *tsiépe* Dienste leisten könnten.

Ich erwähne drei verschiedene Arten dieser Hinrichtung, wie ich sie gefunden. In Kpando wird das bestimmte Opfer in einem günstigen Momente von handfesten Männern ergriffen, geknebelt, mit dem Gesichte nach unten auf den Boden gelegt, zwei Henker legen ihm einen starken Knüttel auf das Halsgenick und knien auf den beiden Enden; die anderen nehmen das Opfer bei den Beinen und heben den ganzen Rumpf so weit in die Höhe, daß das Genick bricht. — Im Avemegebiet am Wolta wird das Opfer nach Asanti-Sitte zu Tode gebracht. Im geeigneten Augenblicke wird demselben ein fußlanger Eisenstab durch die eine Backe und die Mundhöhle hindurchgestoßen, daß der Stab an der anderen Backe hervorkommt. Zugleich wird das Opfer an Händen und Füßen gefesselt, beiseite gelegt, bis man ihm zu gegebener Zeit mit einem Messer den Hals durchschneidet. Es kann sein, daß das Opfer einen vollen Tag und länger in seinen Schmerzen daliegt, bis ihm der Todesstoß gegeben wird. Man sagte mir: Den Eisenstab stößt man dem Opfer durch den Mund, damit es nicht mehr schreien und verwünschen und verfluchen kann. Mißglückt das Durchstoßen des Eisenstabes, so daß der Sklave noch schreien und fluchen kann, so muß er freigelassen werden, man heilt ihm die Wunden und gibt ihm die Freiheit. Ist das Opfer getötet worden, so läßt man es noch liegen, feuert auf den Leichnam die Gewehre ab, bis derselbe voll Pulverruß schwarz ist, und dann beerdigt man ihn nahe bei seinem Herrn.

Im Gē-Gebiete allein scheint diese Sitte nicht bestanden zu haben. Ich habe einige Fälle aus Ague erfahren, die aber an die 40—50 Jahre zurückliegen, und allemal scheinen es Dahomeleute gewesen zu sein, die in Ague Verwandte hatten und bei deren Tode nach Ague kamen und am offenen Grabe einen Sklaven töteten und denselben mit dem großen Toten in einem Grabe beerdigten.



Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer.

Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien.

(Mit 1 Kartenskizze, 9 Textfiguren und 8 Tafeln.)

Von CURT NIMUENDAJÚ, Belém do Pará, Brasilien.

Inhaltsübersicht.

- | | |
|------------------------------|---|
| I. Der Zauberer. | V. Die großen Zauberer der Urzeit. |
| II. Himmel und Erde. | VI. Tiersagen. |
| III. Dämonen. | VII. Geschichtliche und halbgeschichtliche Überlieferungen. |
| IV. Totenseelen und Geister. | |

Die vorliegenden Aufzeichnungen besitzen den Nachteil, daß sie unter recht ungünstigen Verhältnissen gemacht worden sind. Das elende Häuflein der Šipáia, das ich 1918 und 1919 in Bocca do Bahú am oberen Rio Curuá antraf, stand dermaßen unter dem Druck seiner christlichen Herren, daß es sich in der Ausübung seiner Religion vielfache Beschränkungen auferlegen mußte. Ich glaube jedoch nicht, daß der gesellschaftliche Ruin des Stammes die Grundanschauungen und Überlieferungen irgendwie wesentlich beeinflußt hat: Christen sind die Šipáia jedenfalls nicht geworden.

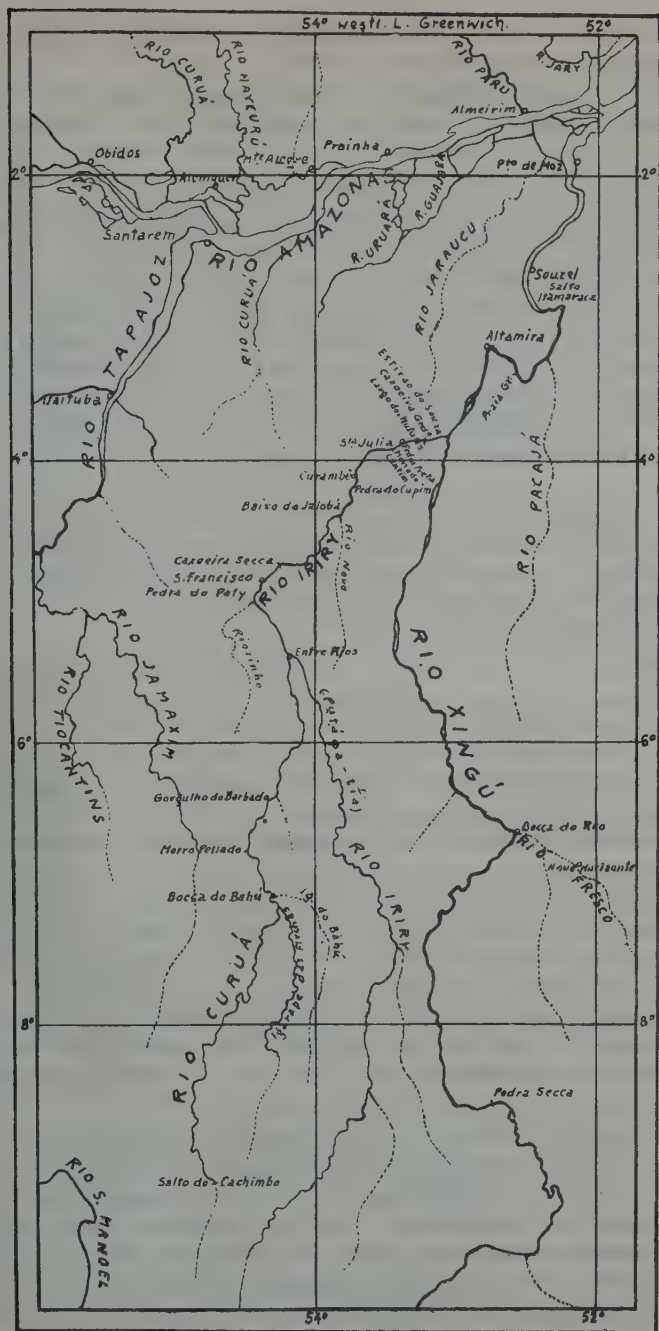
Besonders armselig ist es um das Material bestellt, welches ich über den Kult des Nationaldämons *Kumāqari* sammeln konnte. Der Medizinmänner, welche die Leiter dieses Kultes waren, sind wohl stets nur wenige gewesen. Der Umgang mit *Kumāqari* galt als die letzte und höchste Stufe des Medizinmanntums. Als ich die Šipáia kennen lernte, war der letzte *Kumāqari*-Pagé, ein Jurúna namens *Taßáú*, vor einem Jahr gestorben — die Šipáia behaupten, er sei von Christen seiner Frau wegen ermordet worden. So bin ich, gerade was den wichtigsten Teil der Religion dieses Stammes anbetrifft, ganz auf die Überlieferung angewiesen, und auch da sah ich mich noch durch zwei Umstände beschränkt. Erstens die Furcht vor der Person des *Kumāqari*. Die Indianer scheuten sich, viel von ihm zu sprechen, und manche ließen deutlich merken, daß sie dazu keine Befugnis zu haben glaubten; dies war besonders bei der jüngeren Generation der Fall. Bei den Alten kam dagegen wieder der zweite Umstand zur Geltung: die beiderseits ungenügende Sprachkenntnis. Diese alten Herren haben sich mehrfach bemüht, mir in langen Auseinandersetzungen alles recht klarzumachen, aber dadurch, daß ich nur die Hälfte davon verstand und auch bei dieser Hälfte noch immer fürchten mußte, falsch verstanden zu haben, war der Sache nur wenig gedient.

In der Gewißheit jedoch, daß, wenn ich überhaupt noch je einen Nachfolger auf diesem Gebiet haben sollte, dieser mit noch weit ungünstigeren Bedingungen wird rechnen müssen, will ich meine Aufzeichnungen trotzdem mit allem Vorbehalt hier niederlegen.

Die Schreibweise der Šipáia-Worte ist die folgende:

— = langer, ~ = kurzer Vokal, ~ = Nasal, = Guttural.

e = Laut zwischen e und i, o = zwischen o und u.



1:5 000.000

$c = tsch$, $\acute{s} = sch$, $z =$ stimmhaftes s , $\acute{z} =$ stimmhaftes, englisches th , $\chi =$ spanisches j , $\tilde{n} =$ spanisch.

φ und β sind die Labiale p und b mit Aspiration, wodurch für das erstere ein Mittellaut zwischen b , h und f , für das letztere von b , h und m entsteht.

I. Die Zauberer (*ziapá*).

Unterricht. Wie wird der Šipáia zum Medizinmann? In erster Linie durch Belehrung. Weiter unten werde ich ausführlich berichten, wie Waisá, der große Zauberer der Vorzeit, als Knabe von einem anderen Pagé in das Geheimnis des *Porírikú*-Baumes eingeweiht wurde, und wie mein Freund und Lehrer, *Māwaré*, von dem verstorbenen *Taßáū* fast wider Willen zum Empfang der Totenseelen bestimmt wurde. *Māwaré* sagte mir, wenn sein Meister nicht vor der Zeit ermordet worden wäre, so stände er, *Māwaré*, jetzt schon längst im Verkehr mit dem Dämon *Kumāφári*; nun sei dies aber unmöglich geworden, weil die *Kumāφári*-Pagés schon alle tot seien.

Träume. Die Quelle der ganzen Weisheit des Medizinmannes sind seine Träume. Deshalb sagt der Šipáia, wenn ein Pagé seinem Lehrling seine Zauberkraft übergibt: „Er hat ihm seinen Schlaf gegeben.“ Es geschieht dies mit einer Bewegung, als reiße der Medizinmann mit beiden Händen in seinem eigenen Kreuz einen unsichtbaren Gürtel entzwei, den er abnimmt und dem Neuling umlegt.

Die Zigarre. Darauf gibt er dem Novizen mit seinen Tauaryzigarren seine Träume. Der Rauch dieser Zigarre darf von dem Lehrling nicht ausgeblasen werden, sondern er muß ihn verschlucken, sonst verliert er die Orientierung und findet nicht mehr heim. Diese Zigarren, spannenlang, aus frischen Blättern von selbstgepflanztem Tabak, die an kleinen Holzspießen über der Glut gedörrt und in Tauarybast eingedreht werden, sind das nie fehlende Attribut des Medizinmannes. Deshalb erkennt man auch die Seelen der verstorbenen Pagés, wenn sie zum Geistertanz erscheinen, sofort daran, daß sie mit der brennenden Zigarre zwischen den Fingern tanzen. Dadurch, daß er seine Zigarre in die Höhe wirft, stellt der Pagé die Krieger vor dem Auszug gegen den Feind auf die Probe (siehe unten). Die großen Medizinmänner ließen sich die Zigarren von ihren Lehrlingen drehen und anstecken. Diese Lehrlinge hatten auch die Pflicht, die Zigarrenstummel — z. B. während des *Zetáßia*-Tanzes, wo sich der Pagé die ganze Nacht hindurch nicht von seinem Platz rührte — sofort aufzusammeln und nachher an einem versteckten Ort wegzuerwerfen, damit sie kein Unberufener fände.

Visionen. Ein zweiter Faktor, der einen Laien veranlassen kann, Medizinmann zu werden, ist seine natürliche Veranlagung, sofern sie sich in Träumen und Visionen äußert. *Māwaré* erschien, als er noch keinen Verkehr mit den Geistern hatte, der Totenhäuptling Wubá im Traum und befahl ihm, seinen ersten Geistertanz vorzubereiten. *Tenit* kam ahnungslos an die Cachimbofälle des Rio Curuá, wo ihm der Dämon *Kumāφári* erschien, um ihm eine Buße wegen einiger getöteter Affen aufzuerlegen: seitdem hatte er häufigen Verkehr mit dem Dämon. Offenbar muß einer, um ein rechter Medizinmann zu werden,

beides besitzen: Veranlagung zu Träumen und Visionen und einen tüchtigen Meister, der ihn lehrt, was er mit seinen Gaben anzutangen hat.

Heilkunde. Davon, wie die Pagés der Šipáia die Rolle der Priester spielen und den Verkehr der Menschen mit den Dämonen und Totenseelen vermitteln, handeln die folgenden Kapitel ausführlich. Ich will hier nur noch auf zwei andere ihrer Funktionen eingehen, obwohl diese durchaus nicht nur von zünftigen Medizinmännern ausgeübt werden, sondern mit mehr oder weniger Erfolg und Fachkenntnis fast von jedem Erwachsenen: die Heilkunde und die Hexerei. Für einen Šipáia läuft beides fast auf dasselbe hinaus.

Krankenheilung. Die Behandlung der Kranken ist in ihren Grundzügen die bei den brasilianischen Pagés gewöhnliche: Der Medizinmann zieht die Krankheit durch Saugen aus dem Körper heraus oder treibt sie durch Massage in ein Bündel Blätter, Holzspäne oder dergleichen hinein. Er stärkt den Kranken und neutralisiert schädliche Einflüsse, indem er ihn anpustet, und er verstärkt die Zauber- oder Heilkraft seines Hauches dadurch, daß er das Anblasen mit Tabakrauch besorgt.

Kopfweh heilen sie, indem sie den Kopf von vorn nach hinten sowie seitlich zusammenpressen, mit den flachen Händen nach dem Scheitel hinaufstreichen, mit den Fingern knacken und den Schmerz zur Seite werfen.

Die Rinde des Carapanaúba-Baumes dient als Abführmittel bei Sumpffieber.

Die Rinde des Saran und auch die eines *ipá wadûadi* genannten Baumes liefern Brechmittel, doch darf man die letztere nur in kleinen Mengen anwenden, da sie sonst betäubend wirkt.

Der Stich der Tocandryra-Ameise wird durch Beräuchern mit verbrannten Federn des Mutum Fava geheilt, ebenso der Stich des Skorpions. Der Biß der Buschspinne dagegen dadurch, daß man von einem Ruder etwas abschabt und auf die Bißstelle legt.

Zur Heilung von Rochenschlag werden Fischotterzähne geschabt und getrunken.

Gegen Schlangenbiß wendet man Beräuchern mit verbrannten Federn des Falken *Wasatóqa* an, und der durch den Biß einer *Waraqolá* genannten schwarzen Schlange verursachte Schmerz soll nachlassen, sobald man den Namen des Tieres ausspricht.

Um besonders den Kindern die Sehkraft zu schärfen, streicht man ihnen mit einem Stäbchen etwas Pfeffersaft in die inneren Augenwinkel.

Ein guter Pfeilschütze wird man durch wiederholtes Skarifizieren der Arme mit Caboré-Krallen.

Um die Witwe der schädlichen Beeinflussung durch ihren verstorbenen Gatten zu entziehen, muß sie, ehe sie wieder heiraten darf, dreimal in einem Aufguß von Rinde und Blättern der Pflanze *Kurudji-watápa* baden.

So gehen in der Medizin der Šipáia Analogiezauber und Empirie Hand in Hand, doch überwiegt offenbar der erstere ganz bedeutend. Dahin gehört auch der Zauber, den man anstellt, um sich an Personen oder ganzen Stämmen zu rächen und sie zu verderben. Über zwei solcher Zauberhandlungen habe ich etwas erkunden können:

Der Mandiokzauber. Um den Tod eines Verwandten an dem Mörder zu rächen, hackt man einige etwa anderthalb Spannen lange Stücke von den Knollen der giftigen Mandioka und des Aipim ab und geht damit auf das Grab des Getöteten. Dort höhlt man die Stücke der Länge nach aus, durchbohrt sie quer und zieht einen Faden, dessen eines Ende man an einen Baum bindet, hindurch. Darauf macht man einen etwa zwei Spannen langen Bogen und zwei Pfeile aus *Kumaripá*-Stäbchen im gleichen Verhältnis, mit Spitze und Fiederung. Man spannt den Bogen, bindet die Pfeile in dieser Stellung an das Bogenholz fest und legt ihn auf den Boden. Darauf faßt man das freie Ende der Schnur mit den Mandiokastückchen und versetzt es in Schwingungen, so daß sich die Schnur in sich selbst zusammendrehet, indem man spricht: „Nun geh“, aber töte nicht zwecklos die anderen, sondern nur den Mörder!“ Darauf reißt man die Schnur an, so daß sie zerplatzt und die hohlen Mandiokastücke umherfliegen. Darauf legt man alles, die ausgekratzte Mandiokamasse, die Rohre und die Waffen, zusammen, fügt noch ein größeres Stück Baumrinde hinzu, um dem Zauber als Fahrzeug zu dienen, und bedeckt alles mit einer Matte.

Der Mörder verhält sich unterdessen, schon den Rachezauber fürchtend, still in seinem Haus, ohne es zu verlassen. Geht er aber schließlich doch hinaus, so stößt sein Fuß unversehens an etwas, das ihm wie eine Wurzel oder ein Cipó erscheint, in Wirklichkeit aber die Sehne des Zauberbogens ist. Sofort fühlt er sich von den beiden Pfeilen getroffen und stirbt unter inneren Schmerzen, indem er Mandiokamasse und -rinde erbricht.

Wenn aber der Mörder klug und vorsichtig genug ist, so macht er bei seiner Wohnung einen runden Zaun aus Paxiuba-Latten und begibt sich hinein, wenn er sich bedroht fühlt. So können ihn die Zauberpfeile nicht treffen, da sie von den Paxiubas abprallen. Hat aber der Zauber — der übrigens Menschengestalt bekommt und im Boot wie ein Indianer auf dem Fluß zu seinem Opfer fährt — seine beiden Geschoße verbraucht, gleichviel ob mit oder ohne Erfolg, so löst er sich in Wind auf und vergeht. Wenn es dem Mörder gelungen ist, dem Zauber in der angegebenen Weise zu entgehen, so muß der Rächer, wenn er auf seinen Erfolg besteht, das Werk von neuem beginnen. Übrigens hat dieser *maĩaká*-Zauber nur Erfolg, wenn es sich darum handelt, einen Mord zu rächen. Wegen eines bloßen Streites oder sonstiger Kleinigkeiten gemacht, bleibt er ohne Wirkung.

Will man seinen Feind nicht töten, sondern nur mit Krankheit strafen, so höhlt man die Mandiokastücke aus und sticht, aber nur ganz am Ende, die Zauberpfeile hinein. Der Verzauberte empfindet dadurch heftige, innere Schmerzen, wenn er aber einen Pagé rufen läßt, so kann dieser den Zauber dadurch unschädlich machen, daß er die Geschoße aus dem Körper des Verzauberten heraussaugt.

Māwaré versicherte mir, er habe diese Art von Zauber niemals weder selbst gemacht, noch machen sehen. Er bezeichnete mir jedoch unter den noch jetzt lebenden Šipáia die Indianerin Ignez als eine, die den *maĩaká*-Zauber zu machen verstehe.

Der *wĩrã*-Zauber. Gewisse epidemisch auftretende Krankheiten schreiben die Šipáia einem Zauber zu, welcher von böswilligen Personen dadurch her-



Sipáia-Dorf am Largo dos Mutuns, unterhalb von Santa Julia am Rio Iriry.



Sipáia-Hütte am Largo dos Mutuns, unterhalb von Santa Julia am Rio Iriry.

vorgebracht wird, daß sie Salz, Zucker, Nähnadeln und Papier ins Feuer werfen. Der Zauber nimmt die Gestalt eines Christen an und rudert im Boot auf das Dorf los, das er verderben soll. Er ruft von weitem: „A — *wirü* — *wirü*!“ Wenn die Bewohner des Dorfes auf diesen Ruf hin aus den Häusern treten, so genügt es, daß der Zauber sie ansieht, um seine Wirkung zu tun. Ehe er herankommt, löst er sich auf, und die Menschen empfinden nur einen Windhauch. Die Verzauberten aber fallen unter innerlichen Schmerzen schreiend zu Boden und sterben alsbald.

„Es war, nachdem die Jurúna mit den Šipáia Frieden gemacht hatten. Die Jurúna kamen in ihren Booten den Iriry herauf und tauschten mit den Šipáia. Ehe sie weggingen, machten sie *wirü*, um die Šipáia zu vernichten. Da begann ein großes Sterben in den Dörfern am Iriry. Es gab niemanden mehr, der den Sterbenden hätte Wasser reichen können, und die Toten blieben unbestattet, den Urubús zum Fraß, liegen. Von São Francisco bis zur Caxoeira Grande starben alle Šipáia bis auf einen einzigen, der mißtrauisch geworden war, als er den *wirü* auf das Dorf zufahren und plötzlich verschwinden sah. Er versteckte sich sofort und benachrichtigte die unterhalb der Caxoeira Grande am Largo do Souza wohnenden Šipáia, die darauf ihr Dorf verließen und in den Wald flohen. Nach einiger Zeit kamen Šipáia, von denen die am oberen Curuá saßen, den Iriry heruntergefahren, um ihre Verwandten zu besuchen. Da fanden sie in dem ersten der unteren Dörfer nur die Skelette der Bewohner umherliegen. In dem nächsten hörten sie von weitem sprechen und glaubten schon Bewohner anzutreffen, es war aber niemand mehr am Leben, und nur die Totenseelen streiften in dem ausgestorbenen Dorf umher. Da sahen sie von weitem ein Boot mit drei Männern, die wie Christen aussahen, den Fluß heraufkommen. Die Šipáia lenkten ihre Ubá in einen Seitenarm und versteckten sich. Als das fremde Boot vorbeikam, hörten sie, wie die Insassen miteinander redeten: ‚So ist es recht,‘ sagte der eine, ‚nun sind sie alle dahingestorben, auch die aus diesem Dorf hier.‘ — ‚Laßt uns nun noch nach dem letzten Dorf fahren und nachsehen,‘ sprach der andere. — ‚Wer weiß,‘ warf da der Dritte ein, ‚ob nicht doch irgendeiner davongekommen ist und uns belauscht.‘ Die Šipáia aber hielten sich versteckt, bis das Boot vorüber war und kehrten dann schleunigst nach ihren Sitzen am Curuá zurück.“

„Vor etwa 15 bis 20 Jahren hielt ein Šipáia namens Martim am Curuá um ein Mädchen an, dieses wollte ihn aber nicht heiraten. Martim drohte darauf, er werde sich rächen, und eines Nachts machte er *wirü*. Ein anderer Indianer kam unversehens dazu und stellte ihn zur Rede, warum er so etwas tue, worauf Martim antwortete, er habe nicht gewußt, daß das etwas Schlimmes sei. *Māware*'s Vater aber und noch mehrere andere wurden mißtrauisch. Sie verließen sofort das Dorf, fuhren in einen Igarapé hinein und versteckten sich. Sie holten Mandioka aus ihrer Pflanzung und brachten sie nach ihrem Versteck, um dort Farinha zu machen. Die anderen spotteten über die Furchtsamen und fuhren ihnen nach, aber sie fanden sie nicht. Wenige Tage später wurden die Zurückgebliebenen krank. Martim entfloß flußabwärts. Das Dorf starb bis auf den letzten Mann aus, während von denen, die beizeiten geflohen waren, niemand erkrankte. Auch das Mädchen, welches Martim hatte heiraten sollen, war entkommen.“

Gegen den *witrü*-Zauber gibt es kein Mittel. Die einzige Rettung besteht darin, wenn der Medizinnmann den Heranfahrenden beizeiten als *witrü* erkennt, und sich darauf alle in den Wald flüchten.

II. Himmel und Erde.

Die Šipáia wissen nichts von einer Weltschöpfung; ihre Sagen berichten nur von Veränderungen, die das Weltall erlitten hat. Sie meinen, die Welt bestehe gewissermaßen aus mehreren Stockwerken; denn unter uns ist eine Welt, und über uns ist auch eine. Was jetzt Erde ist, war früher Himmel, und der heutige Himmel wird dereinst an die Stelle der jetzigen Erde treten. Menschen, mehr oder weniger, so wie die alten Šipáia, hat es immer gegeben, obwohl als eigentlicher Schöpfer der Nation der Dämon *Kumāɸári* der Jüngere gilt.

Der Einsturz des Himmels: „Es erhob sich einst ein gewaltiger Sturm, und der Himmel stürzte auf die Erde herab. Die großen Waldbäume brachen unter seiner Last und erschlugen die Menschen. Einige hatten sich unter einen Mamohybaum geflüchtet, und dieser allein hielt das Gewicht des Himmels noch eine Zeitlang aus. Es war fast Nacht geworden. Einer der Leute besaß ein zahmes Tatú, ein anderer eine zahme Paca. Sie schickten diese Tiere aus und ließen sie Löcher in den Himmel graben, und schließlich gruben sie sich auch durch das Himmelsgewölbe durch nach der Oberseite. Die Menschen erweiterten nun die Löcher und stiegen auf die Oberwelt: da brach auch schon der Mamohybaum unter der Last zusammen. Die Oberfläche des Himmels ist der jetzige Erdboden. *Semāwáɸa* (*Kumāɸári*) kam zu den Menschen und gab ihnen Samen, daß sie wieder pflanzen konnten. Er sagte ihnen, sie sollten nur jetzt ruhig da leben, aber eines Tages werde die Erde von neuem zerstört werden.“

Darüber, wie *Kumāɸárt* dereinst den Himmel wieder zum Einsturz bringen wird, siehe weiter unten.

Die Oberwelt (*Sipaia*). Das Land auf der Oberseite des jetzigen Himmels sowie seine Bewohner bezeichnen die Šipáia mit den Namen *sipaia*.

„Wenn der Fischdämon *Paí* sich im Wasser von dem Otter verfolgt sieht, so gibt er einen Schlag von sich, daß es donnert und die Erde zittert. Dann platzt der Himmel auseinander, und man sieht durch den Spalt die Palmenhaine und Wälder auf seiner Oberfläche. Der Spalt schließt sich langsam wieder.“

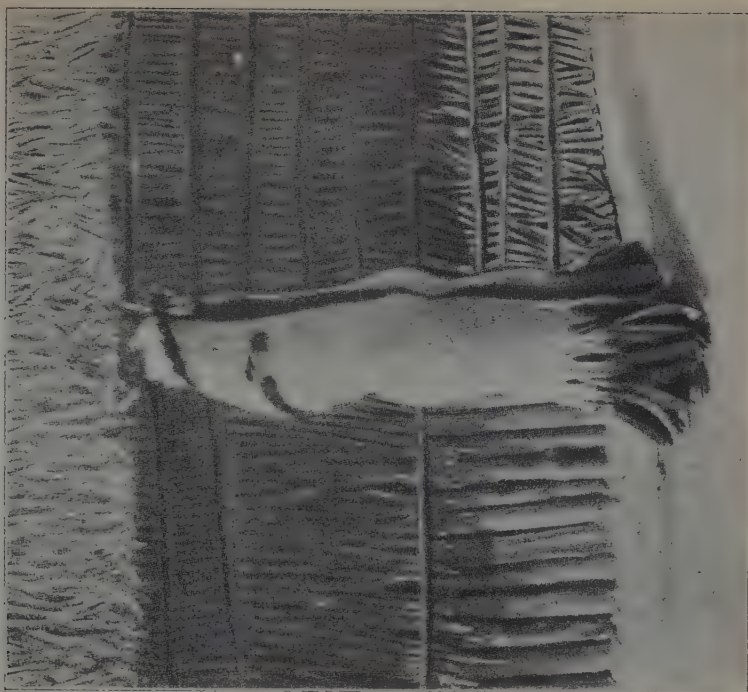
Die Himmelsleiter. „Die alten Šipáia waren dabei, sich einen Wohnplatz am Flusse zu suchen. Aber überall kam, wenn sie sich an einer Stelle niedergelassen hatten, ein Schwarm Cancans und schrie sie an. Dann bekamen sie Angst, brachen das Dorf wieder ab und zogen weiter. An einer Stelle wurden sie von einer Fledermaus, an einer anderen von einem Carapanā heimgesucht, beide Tiere so groß wie ein Reiher. Am anderen Morgen fanden sie dann immer einen tot in der Hängematte, und das mit seinem Blut voll-gesogene Ungeheuer saß daneben. Sie töteten es und zogen weiter. Schließlich faßten sie den Plan, zum Himmel aufzusteigen. Sie banden Taquaruçus aneinander und kletterten daran zum Himmel empor. Dann machten sie ein



Māwarí, Medizmann der Šipáia von Bocca do Bahú am Curuá, mit seiner Familie.



Der Jaguar, Sohn des *Kariuri* tanzt.



Geistertanz der Šípáia zu Boca do Bahú am Curuá:

lânâi ta = „die Totenseele geht“.

Loch und gingen hinein. Sie hatten sich Samen und Stecklinge von allen Feldfrüchten mitgenommen, um droben zu pflanzen. Als sie aber bei dieser Arbeit waren, kam wieder ein Schwarm Cancans und schrie. Da beschlossen sie, wieder auf die Erde zurückzukehren. Als sie dabei waren, an den Taquaruçús hinabzuklettern, erhob sich plötzlich ein heftiger Sturm. Er schüttelte den Taquaruçu hin und her und brach ihn schließlich ab, denn er war schon dürr. Da stürzten alle, die gerade am Heruntersteigen waren, mit der Stange aus der Höhe herab und zerschmetterten auf der Erde zu Staub. Deshalb gibt es Šipáia sowohl im Himmel als auf der Erde. Die Seelen der im Himmel Verstorbenen sind die *lânã-Siçaiá*."

Ein andermal wurde erzählt, es sei einer der großen Zauberer der alten Zeit, ein Piawá, gewesen, der die Leute von der Erde zum Himmel habe übersiedeln wollen. Ein Strick habe heruntergehangen, und oben sei ein Loch gewesen. Der Piawá empfahl allen, sich vor dem Aufstieg jedes Geschlechtsverkehrs zu enthalten. Dann kletterte einer hinter dem anderen an dem Strick empor. Als aber einer daran kam, der das Gebot des Piawá mißachtet hatte, riß der Strick, und alle stürzten herab und starben.

Die *Siçaiá* leben dort droben in Verhältnissen, welche mehr oder weniger denen hier auf der Erde gleichen. Ihre Lieblingsnahrung sind Anajás, und ihr Trank ist aus *Poririkú*-Blüten gemacht. Der Tapéma ist das Haustier der *Siçaiá*. Er kommt mit einer kleinen Cuia vom Himmel, stößt zum Fluß hinunter, füllt sein Gefäß mit Wasser und bringt es seinen Herren. Deshalb ist in allen *Siçaiá*-Gesängen vom Tapéma die Rede.

Wenn ein Medizинmann die Totenseelen der Oberwelt zum Geistertanz hier auf der Erde einladen will, so läßt er in einem länglichen Tongefäß den *Poririkú*-Blütentrank für sie herrichten und ruft sie durch den Klang seiner Maracá. Es dauert immer sehr lange, bis sie kommen, und gewöhnlich geschieht es erst gegen Morgen. Solange der Medizинmann die Maracá schwingt, rührt er sich nicht vom Fleck.

Wenn der Mond einen Hof hat, so meinen die Šipáia, daß im Himmel ein Geistertanz abgehalten werde.

Siçaiá-Kinder. Die Seelen dieser *Siçaiá* können auch auf der Erde geboren werden. Wenn ein Ehepaar ein *Siçaiá*-Kind zu haben wünscht, so wendet es sich deshalb an einen Medizинmann, der mit der Oberwelt Verkehr hat. Dieser empfängt die Seele des *Siçaiá*-Kindes von oben her in den hohlen Händen, legt sie auf den Leib der Frau, bläst darauf und zaubert sie dadurch in den Körper hinein. So erzählte *Māware*, der verstorbene Häuptling und Medizинmann *Tenit* (Manoelzinho) habe seinen, *Māware's* Sohn durch seine Tanzrassel aus der Oberwelt gebracht, mit den Händen gefaßt und in den Leib von *Māware's* Frau hineingezaubert. Wenn die Mutter während der Zeit, wo sie mit einem *Siçaiá*-Kind schwanger ist, außerehelichen Geschlechtsverkehr hat, so verläßt das Kind ihren Leib wieder, die Frau aber bleibt ihr ganzes Leben lang kränklich. Wenn schließlich das *Siçaiá*-Kind geboren wird, so muß es sehr sorgfältig behandelt werden und darf, solange es nicht erwachsen ist, keine grobe Speise, keinen Tucunaré und kein Wildschwein essen, sonst stirbt es. Die *Siçaiá*-Kinder haben hellere Hautfarbe als die ge-

wöhnlichen. Anajá, die Lieblingsspeise der *Šipáia* im Himmel, mögen sie aber auf der Erde gar nicht. Wenn sie groß werden, so werden sie Pagés, die mit den *Šipáia* Verkehr haben, und wenn sie sterben, so geht ihre Seele zum Himmel zurück.

Die Sonne. Von der männlich gedachten Sonne erzählten mir die *Šipáia* die folgende Geschichte:

„Die Sonne war schwarz von Hautfarbe. Sie hatte eine Krone aus glühenden, roten Ararafedern auf. Sie kam im Osten herauf und setzte ihre Federkrone auf: da wurde es Tag. Die Sonne pflegte heimlich die *Šipáia* zu töten; sie briet das Fleisch auf dem *Mokaš* und gab es den anderen zu essen. Schließlich entdeckten aber die Indianer den Betrug und beschlossen, die Sonne zu töten. — Ein Mann war auf eine Anajá-Palme gestiegen, als die Sonne hinzukam und ihn anrief: ‚Steige herunter, ich will dich töten!‘ — ‚Laß mich zuerst die Fruchtraube abschneiden‘ erwiderte der Mann. Als er es getan hatte, rief ihm die Sonne wieder zu, herunterzusteigen. ‚Fange nur die Traube auf!‘ antwortete der Mann. Da stellte sich die Sonne unter den Baum, um die Früchte aufzufangen. Der Mann aber warf die schwere Traube der Sonne mit solcher Wucht an den Kopf, daß die Sonne bis zum Scheitel in den Erdboden hineingetrieben wurde. Da ward es Nacht. Die Sonne hatte fünf Söhne, von denen der älteste schon fast ein Mann war; sie hatten die Hautfarbe der Indianer und nur der jüngste war schwarz wie sein Vater. Sie und alle Menschen litten nun schweren Mangel, weil in der Dunkelheit niemand jagen noch fischen konnte. Der Mann, der die Sonne getötet hatte, hatte auch ihre Federkrone mitgenommen. Der älteste Sohn der Sonne setzte sich nun den glühenden Schmuck auf, er hielt aber die Hitze nicht aus. Da versuchten es die anderen Brüder der Reihe nach, die Federkrone aufzusetzen und damit den Sonnenweg zu machen, aber keiner brachte es fertig. Endlich versuchte es auch der Jüngste, und dieser allein hielt es aus, die Federkrone bis zum Ende der Bahn aufzubehalten. Er ist die heutige Sonne.“

Sonnenfinsternis. Als ich am 28. Mai 1919 in Santa Julia zwei gerade anwesende *Šipáia*-Frauen auf die Sonnenfinsternis aufmerksam machte, sahen sie ängstlich und mißtrauisch die Erscheinung an und meinten, sie wüßten nicht, was das sei, sie müßten da erst einen gerade abwesenden älteren Indianer fragen. Dieser erklärte mir dann, das sei Blut (*kwazadi pīū anu*), wahrscheinlich hätten die Kaiapó die *Šipáia* am Curuá erschlagen; denn damals als die Christen den Häuptling und Mediziner der *Šipáia*, *Tenit*, ermordeten, habe auch die Sonne geblutet; es sei immer ein böses Zeichen.

Der Mond. „Zwei Brüder lebten mit ihrer Schwester in einem einsamen Haus. Der eine verliebte sich in das Mädchen. Er schlich sich jede Nacht zu ihrer Hängematte und schlief bei ihr. Der andere Bruder fragte ihn, wer denn des Nachts immer rede; er antwortete aber, er wisse es nicht. Dann wurde das Mädchen schwanger, und nun bestand der andere Bruder darauf, sie solle bekennen, wie denn das möglich sei, da doch niemals jemand sie besuchen käme. Da gestand die Schwester, daß allnächtlich ein Mann zu ihr komme, er habe ihr aber nie seinen Namen verraten. Darauf riet ihr der Bruder, sie solle Genipapo reiben und es dem nächtlichen Besucher ins Gesicht streichen,

damit man ihn bei Tag erkennen könne. Das tat das Mädchen, und als des Nachts ihr Bruder wieder zu ihr kam, strich sie ihm die Farbe in das Gesicht. Er fühlte die Nässe und fragte, was es sei, und sie antwortete ‚Wasser‘. Vor Tagesanbruch ging er von ihr fort. Er nahm sein Boot und fuhr auf den Fluß fischen. Da erblickte er sein Bild im Wasser und sah, daß er gezeichnet war. Er blieb den ganzen Tag lang draußen und kam erst in der Dunkelheit nach Hause zurück. Sein Bruder zankte ihn sehr aus wegen seines Benehmens. Am folgenden Tag sang er vom frühen Morgen an und hatte keine Ruhe mehr im Hause. Er erklärte, er werde unter keinen Umständen mehr hier bleiben. Er ließ Taquaruçús aneinander binden, bis sie zum Himmel reichten, und stieg mit seiner Schwester hinauf. Droben angekommen, stellte er sie zur Rede, warum sie ihn verraten habe, und schließlich geriet er so in Zorn gegen sie, daß er sie ergriff und aus dem Himmel herabstürzte. Das Mädchen flog als glühendes Meteor mit einem Krach zur Erde, wo sie sich in einen Tapir verwandelte, während ihr Bruder im Himmel zum Mond wurde.“

„Der andere Bruder wollte nun an ihm Rache nehmen. Er versammelte alles Volk zu diesem Zweck, und sie schoßen der Reihe nach ihre Pfeile auf den Mond ab, aber keiner erreichte ihn. Schließlich trat das Tatú vor, um es auch zu versuchen. Die anderen spotteten es aus, weil es so kurze Arme hatte, aber es schoß, und der Pfeil blieb im Mond stecken. Da floß Blut von allen Farben herab; es bespritzte die Untenstehenden und bildete Lachen am Boden. Die Männer wischten sich das Blut nach abwärts ab, die Frauen aber nach aufwärts, und deshalb ist ihr Blut dem Einfluß des Mondes unterworfen. In den verschiedenfarbigen Blutlachen färbten sich die Vögel ihr Gefieder bunt.“

Die Mondfinsternis nennen die Šipáia *Mandika iñā* (der Mond stirbt). Eine nähere Erklärung konnte ich nicht bekommen. Wenn man bei einer Mondfinsternis den Kopf bis über die Ohren in das Wasser des Flusses steckt, so hört man die Fische lärmen. Bei derselben Gelegenheit fordern sich die Šipáia gegenseitig auf, allein in den finsternen Wald zu gehen, um zu sehen, wer den Mut hat, einem Gespenst (*āwā*) zu begegnen.

Sterne. Die kleineren Sterne sind Spinnerrauen. Sie hängen, eine jede an ihrem Faden, am Himmel und haben das Licht in ihrem After. Je nachdem sie diesen öffnen oder schließen, leuchtet das Licht auf oder verschwindet. Zuweilen reißt der Faden und die Raupe fällt dann als Sternschnuppe auf die Erde herab. Einmal fiel eine solche auf den Vorplatz eines Hauses, wo sie die Leute fanden: es war eine Raupe von der Dicke eines Menschenarmes.

Konstellationen. Für gewisse Sternbilder haben die Indianer jedoch besondere Namen und Erklärungen, so z. B. für die Milchstraße und die sie umgebenden Konstellationen. Die folgende Geschichte spielt in der Oberwelt:

„Eine Frau war dabei, einen großen Topf für den *Kaširi* des Dämons *Kumāqari* zu machen. Ein Mann trat zu ihr hin und lud sie zum Koitus ein. Sie weigerte sich anfangs energisch, weil sie bei einer Arbeit für *Kumāqari* sei, aber der Mann bat so lange, bis sie schließlich nachgab. Da strafte sie der Dämon, indem er ihr die Sprache nahm: sie grunzte nur noch wie ein Wildschwein, als die Leute kamen und sie anredeten. Der Pagé kam auch hinzu, er blies sie an, so daß sie die Sprache wieder bekam und gestehen

konnte, was sie getan hatte. Der Pagé fragte nun, mit wem sie zu tun gehabt habe, und sie bezeichnete den Mann, der gerade beim Baden war. Da machte der Pagé aus Stroh eine Anzahl Schwalben und blies sie an. Sie flogen über das Wasser dahin bis zu dem Übeltäter und hoben ihn zum Himmel empor. Auch das Weib blies der Zauberer an, und es lief dahin und stieg empor, dorthin, wo der Mann war. Das Paar ging nun zusammen dahin auf dem Weg, der deshalb *hozaʒapa* = Wildschweinpfad (= Milchstraße) heißt. Sie waren hungrig und fanden nichts zu essen. Schließlich sah der Mann ein *Irapuā*-Bienenest, und er brach sich ein Stöckchen ab, um es aufzustechen und den Honig herauszunehmen. Als dies aber der Zauberer bemerkte, blies er abermals, und der Mann mit dem Stöckchen in der Hand und seine Genossin wurden bei dem Bienenest festgebannt.“

Alles dies sieht man noch heute in den Sternbildern dort droben. Die Plejaden heißen *Totūʒi* (von *tuʒi* = viel?). Die Šipáia wissen immer, wenn sie aufgehen und bedienen sich ihres Standes zur Bezeichnung der Nachtstunden und der Jahreszeit. Der Orion heißt *Takurari* = Jaboty (Landschildkröte), das Südliche Kreuz *Kuzuhū* = Urubū und Venus als Morgenstern *Kaapa djúa* (= der mit dem Tag zusammen ist?).

Daß die Šipáia den Blitz für den Urheber des Regens ansehen, erhellt aus der folgenden Geschichte, in der die Blitze (*Našipá*) in Menschengestalt erscheinen:

„Indianer entdeckten in einem hohlen Baum eine Anzahl von *Našipá* versteckt. Sie verbrannten Pfeffer vor der Öffnung des Loches und räucherten die *Našipá* heraus. Sie erschienen schließlich, betäubt von dem Rauch, und wurden alle von den Jägern erschlagen bis auf einen kleinen Knaben; dieser war schwarz von Farbe. Nun trat eine große Dürre ein; denn weil die Indianer die *Našipá* erschlagen hatten, regnete es nicht mehr. Der schwarze Knabe besaß ein Stück von einer Masse, die wie Urukú aussah. Er machte sich damit auf jeder Seite des Körpers, von der Achselhöhle bis zur Hüfte, einen roten Strich und schlug die Ellenbogen an; da gab es einen leichten Donnerschlag, und es regnete etwas. Eines Tages machte sich der *Našipá*-Knabe eine Flöte und legte sich damit traurig in seine Hängematte. Die Leute fragten ihn, warum er denn so betrübt sei, und er antwortete, er trauere, weil sein Großvater gewiß schon gestorben sei, da es schon so lange nicht mehr geregnet habe. Als die Leute in die Pflanzung gegangen waren, tötete der junge *Našipá* ein Jaboty. Er nahm das Hirn heraus und vermischte es mit seinem Urukú, und mit der Mischung salbte er sich die Haare. Dann schlug er die Ellenbogen in die Seiten, und sofort erfolgte ein heftiger Blitzschlag, der einen anderen dabeistehenden Knaben mitten auseinanderschlug. Der junge *Našipá* aber stieg zum Himmel empor und sorgte für Regen für seinen schon fast verschmachteten Großvater, dem einzigen von der ganzen Sippe der *Našipá*, den, außer dem Knaben, die Indianer nicht getötet hatten. Seitdem regnet es immer reichlich.“

III. Dämonen.

Eine vielköpfige Dämonenschar bevölkert die Wälder, die Flüsse und den Himmel des Šipáialandes. Die Rücksichtnahme auf ihre mehr oder weniger

angenehme Allgegenwart, das Rechnen auf ihre Hilfe oder die Furcht vor ihrem Zorn und ihrer Bosheit machen, abgesehen vom Totenkult, die Religion der Šipáia aus. Die Indianer betrachten sie nicht als übernatürliche Wesen in unserem Sinne, aus dem einfachen Grund, weil es für sie nichts Übernatürliches gibt. Für sie hängt es nur von der mehr oder weniger großen Aktivität der allen innewohnenden Zauberkraft ab, ob jemand etwas zu leisten vermag, was den anderen wunderbar erscheint. Nach oben hat dieses Wunderbare gar keine Grenzen: es ist einfach alles möglich und natürlich. Auch die Unsterblichkeit dieser Dämonen ist nur relativ: sie sind, wenigstens die Mehrzahl von ihnen, bis heute noch nicht gestorben; sie sind ferner dermaßen schlau und zauberkünftig, daß es sehr unwahrscheinlich ist, daß sie überhaupt jemals in Todesgefahr kommen sollten, ohne sich zu helfen zu wissen. Deshalb findet sich auch niemand, der den Kampf mit ihnen wagen möchte. *Māwaré* sagte mir einmal auf meine Frage, *Marušáwa* würde es sofort merken, wenn jemand mit bösen Absichten zu ihm käme (wie er es gemerkt hat, als die Menschen ihn töten wollten). Nicht also, weil er seiner Natur nach ewig wäre, ist er unsterblich, sondern, weil bis jetzt noch niemand das Zeug dazu gehabt hat, ihn zu töten. Ein Topf voll vergifteten *Kaširi* wäre ausreichend, um die ganze schreckliche Dämonensippe um die Ecke zu bringen, aber die sind eben nicht so dumm, vergifteten *Kaširi* zu trinken!

Die Dämonen sind selten Einzelwesen, meist treten sie in Sippen auf. Unter diesen ist die weitaus hervorragendste die des *Kumāčári*. Mit ihm fühlen sich die Šipáia am engsten verbunden, so daß man ihn den Nationaldämon dieses Stammes nennen möchte.

Kumāčári der Ältere. Zwei verschiedene Personen, Vater und Sohn, haben den Namen *Kumāčári* geführt. Die Šipáia bezeichnen den älteren mit dem Beinamen *Señā* (Unser Verstorbener). Er sei sanft und leutselig gewesen, sagen sie. Seine Gestalt ist mir nur aus den folgenden Sagen bekannt:

Die Wildschweine. „*Kumāčári* schickte seinen kleinen Sohn zu den Leuten und ließ sie bitten, ihm einige Früchte zu senden. Die Leute aber antworteten dem Knaben, sein Vater solle selbst kommen, wenn er etwas wolle. Als der Sohn mit diesem Bescheid zurückkam, wurde *Kumāčári* böse. Er tötete vier Mutuns und steckte die Federn rund um das Dorf herum in den Boden. Als es Nacht war, blies er: da verwandelte sich das Dorf in einen Felsen und seine Bewohner in Wildschweine. Als ein Kind in der Nacht seine Stimme erhob, quiekte es wie ein Ferkel. Davon erwachten die anderen und wollten miteinander sprechen, aber sie konnten nur grunzen und merkten, daß sie verzaubert worden waren. Am anderen Tag lud *Kumāčári* seinen Sohn ein, Schweine zu töten. ‚Was sind das, Schweine?‘ fragte der Knabe. ‚Komm nur mit,‘ sagte *Kumāčári*. Als sie an den Felsen kamen, hörten sie die Schweine darin grunzen. *Kumāčári* warf drei Ačahykerne auf den Vorplatz und öffnete die Tür des Felsens: da kamen drei Schweine heraus, die er tötete. Auf diese Weise hatte er immer so viel Wild, wie er nur haben wollte. Einmal, als *Kumāčári* nicht zu Hause war, kam sein Vetter zu Besuch, und als er die toten Schweine sah, wunderte er sich sehr und fragte, was das für Tiere seien. *Kumāčári*'s Sohn gab ihm Auskunft, und der Vetter wollte nun durchaus auch

hingehen und Wildschweine erlegen. Der Knabe weigerte sich aber, ihm den Platz zu zeigen, denn sein Vater hatte es ihm streng verboten. Da drohte der Vetter, er werde ihn mit Gewalt dazu zwingen, und so ging der Knabe schließlich mit ihm zu dem Felsen. Dort hieb der Vetter mehrere Açahytrauben ab, und obwohl ihn der Knabe warnte, er solle nicht mehr als drei Açahykerne auf den Vorplatz legen, legte er doch die ganzen Trauben hin. Er sagte, er werde schon alle Schweine, die herauskämen, mit dem Knüttel totschiagen. Als er aber die Tür des Felsens öffnete, kam eine solch ungeheure Menge von Schweinen herausgestürmt, daß er und der Knabe sich schleunigst auf Açahypalmen flüchten mußten. Die Tiere brachen aber die Palmen nieder und zerrissen beide. Als *Kumāçari* heimkam, fand er seinen Sohn nicht vor, und jemand erzählte ihm, daß er Schweine jagen gegangen sei. Da wußte *Kumāçari* schon, daß ein Unglück geschehen sei, und ging nach dem Felsen. Dort hörte und sah er nichts mehr von den Schweinen, die alle entflohen waren. Er fand auf den Steinen das Blut seines Sohnes und Stückchen von seinen Eingeweiden. Er sammelte alles sorgfältig, blies es an und machte sein Kind wieder lebendig. Nachdem der Knabe ihm den Hergang erzählt hatte, machte er auch den Vetter wieder lebendig und schalt ihn aus und sprach: 'Weil du so auf Wildschweine versessen bist, sollst du nun immer mit ihnen zusammen sein, lauf, geh dort hin, wo sie sind!' — 'Wie soll ich sie aber jetzt finden?' sprach der Vetter. Da machte *Kumāçari* einen Korb aus Açahyblättern, blies ihn an und verwandelte ihn in ein Wildschwein. Er ließ den Vetter sich darauf setzen und blies wieder. Da rannte das Tier mit ihm fort zur Herde. Seitdem ist *Kumāçari's* Vetter der Herr der Wildschweine und führt den Namen *Hoçá-îwîkéa*. Er ist ein kleines Männchen, das auf einem Tier der Herde reitet. Wenn man auf ein Wildschwein schießt, so hört man ihn oft die anderen durch einen Alarmruf warnen. Als *Kumāçari's* Sohn groß war, ging er einst mit seinem Vetter in den Wald Schweine zu jagen. Als sie einige getötet hatten, kam *Hoçá-îwîkéa* und legte Verwahrung dagegen ein, daß man ihm sein Vieh töte. *Kumāçari* aber hieß ihn den Mund halten, sonst werde er ihn selbst auch noch töten.

Kumāçari und der Otter. „Fischotter, Socó, Maguary und andere Flußtiere waren früher Menschen und *Kumāçari* untergeben, der sie ausschickte, damit sie für ihn fischten. Das verdroß den Fischotter, und er murrte heimlich. *Kumāçari* erriet seine Gesinnung und beschloß, ihn zu bestrafen. Er lud ihn ein, mit in sein Haus zu kommen, machte eine Zigarre und blies ihn mit Rauch an, indem er ihm befahl, sich in den Fluß zu stürzen. Der Otter sprang in den Fluß und tauchte unter. Als er wieder an die Oberfläche kam, hatte er schon Tiergestalt. Auch die anderen wurden in Tiere verwandelt, es gab keine Menschen mehr. *Kumāçari* ging von einem Dorf zum anderen, aber nirgends fand er Leute. Er blies in die Asche der Feuerstellen, aber nirgends mehr war Glut vorhanden, die Vögel hatten ihr Feuer mitgenommen. *Kumāçari* streifte umher, und es ging ihm schlecht, weil er kein Feuer hatte. Als er bei der Wohnung des Otters vorbeikam, rief ihn dieser an. Er sagte, er sei ein Verwandter *Kumāçari's*, von dessen Vater her, der noch irgendwo lebe. Er betrog *Kumāçari* mit seinen Zauberkünsten, so daß dieser in der Wohnung des Otters ein Feuer und gebratene Fische zu sehen glaubte. Der

Otter gab ihm *Kaširi* zu trinken, und er hielt alles für Fisch. Er gab ihm Bananen und er meinte, es seien gebratene Piáus. Nachdem er sie geschält und gegessen hatte, fragte ihn der Otter, was er denn glaube zu sich genommen zu haben. ‚Gebratenen Piáu‘, antwortete *Kumāçári*. ‚Nein‘, sprach da der Otter, ‚es war roher Fisch!‘ Da erhob sich *Kumāçári*, und der Otter stürzte sich in den Fluß. *Kumāçári* warf ihm sein Ruder nach, das als Schwanz an ihm hängen blieb; seither hat der Otter einen Ruderschwanz. *Kumāçári* begab sich auf den Heimweg, es wurde ihm schlecht, er bekam Leibschmerzen und starb, ehe er sein Haus erreichte.“

Kumāçári der Jüngere. „Der Sohn des verstorbenen *Kumāçári* führt den Beinamen *Semāwáça* (?), *Şekárika* (Unser Schöpfer) und als Vater der Brüder *Kuñarija* und *Arupiatá* den Titel *Maruśáwa* (Tupi: *morubišaba* = Häuptling?).“ Über seine Vergangenheit berichten die folgenden Sagen:

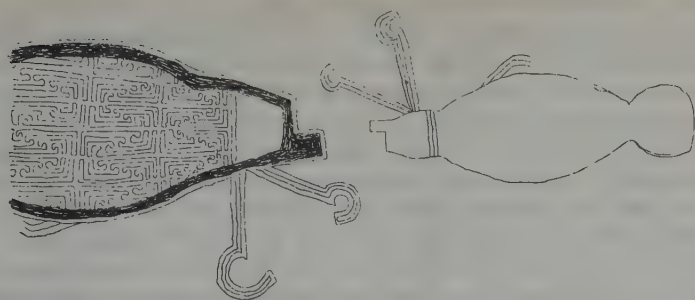
Der Feuerraub. „Nach dem Tode *Kumāçári*'s des Älteren ging sein Sohn seines Weges dahin. Da kam der Gavião de Anta mit einem Feuerbrand in den Klauen geflogen und verhöhnte ihn: ‚Du sagst, du seiest der Sohn des *Kumāçári* und du hast nicht einmal Feuer!‘ Und der Vogel setzte sich weit weg auf einen Baum. Da dachte *Kumāçári* der Jüngere nach, wie er sich des Feuers bemächtigen könnte. Er sah, wie der Gavião de Anta auf ein Aas flog und davon fraß, und dadurch wurde er auf einen Plan gebracht: er legte sich hin und starb und verfaulte. Die Urubús kamen, um das verfaulte Fleisch zu fressen, und auch der Gavião de Anta kam; aber er ließ das Feuer so weit weg auf einem Baumstumpf liegen, daß *Kumāçári* es nicht erreichen konnte. Die Vögel fraßen sein Fleisch und ließen nur die Knochen übrig. *Kumāçári* verwandelte sich darauf in ein Reh und starb wieder. Die Urubús kamen, um zu fressen, aber der Gavião de Anta mißtraute der Sache. ‚Komm nur, er ist tot‘, sagten die Urubús. ‚Was tot‘, antwortete der Gavião de Anta, ‚er lebt noch und ich gehe nicht hin!‘ Schließlich öffnete *Kumāçári* die Augen ein wenig. Der Gavião de Anta sah es und rief: ‚Seht ihr, habe ich es nicht gesagt, daß er noch lebt!‘ Und er nahm seinen Feuerbrand und flog damit davon. Schließlich legte sich *Kumāçári* auf eine große Steinplatte und starb wieder. Er breitete seine Arme aus und diese drangen wie Wurzeln in den Boden und kamen weiterhin als zwei Büsche mit je fünf von einem Punkt aus entspringenden Ästen wieder zum Vorschein. Als der Gavião de Anta kam, um von dem Aas zu fressen, sprach er: ‚Hier in diesen Astgabeln ist ein guter Platz für mein Feuer.‘ Er legte den Feuerbrand in die eine Hand *Kumāçári*'s. Dieser faßte zu und sprang auf: das Feuer war in seinem Besitz. Der Gavião de Anta aber schrie: „Du willst der Sohn des *Kumāçári* sein und weißt doch nicht, wie man Feuer macht! Man legt Uruküstäbe in die Sonne und quirlt sie dann ineinander!‘ — ‚Schön‘, sagte *Kumāçári*, ‚nun weiß ich das auch; aber ich will doch lieber den Feuerbrand auch behalten, du bekommst ihn nicht wieder.“

Die Erschaffung der Stämme. „Darauf beschloß *Kumāçári*, Indianer zu machen. Er schuf die Stämme, die heute noch leben. Er brachte einen langen Baum und legte ihn auf den Boden. Auf den Baum legte er nebeneinander eine große Menge von Pfeilrohren. Er blies sie an, und es wurden

Šipáia. Er ging von einem zum anderen, begrüßte sie und gab ihnen die Sprache (das *Isāwi?*). Dann ließ er die Šipáia tanzen und Flöte blasen. Darauf machte er die Jurúna, indem er das Mark der Açaahypalme anblies. Die beiden Stämme fingen aber alsbald miteinander zu streiten an. Als dies *Kumāḡári* gewahrte, machte er aus einem dünnen Waldbaum die Kaiapó, damit sie die Šipáia und Jurúna bekämpfen sollten.“

Die Brüder. Es folgt nun eine ganze Reihe von Episoden, welche die Taten der Brüder *Kuñarima* und *Aruḡiatá* behandeln, von denen wenigstens der erstere der Sohn *Kumāḡári's* ist, der in diesen Sagen stets *Maruśáwa* genannt wird. Leider waren alle meine Bemühungen, den Anfang dieser Sage, der von dem Ursprung der Brüder handeln muß, zu erhalten, erfolglos. Entweder wußten ihn die Šipáia tatsächlich nicht mehr, wie sie vorgaben, oder, was wahrscheinlicher ist, war es ihnen peinlich, darüber zu sprechen. Eine ältere Frau erzählte mir einmal, als ich nach dem Ursprung der Brüder fragte, eine lange Geschichte auf Šipáia, von der ich nur verstand oder zu verstehen glaubte, daß *Maruśáwa's* Frau *Kamāndu* zum Mukura gekommen, und daß Mukura über der Hängematte der Frau auf das Dach gestiegen sei. Aus diesen beiden Einzelheiten kann ich nur schließen, daß auch der Anfang der Sage den Tupiversionen so ähnlich ist, wie fast ihr ganzer Verlauf. Bei den Tembé folgt die Frau *Maíra's* ihrem verschwundenen Gatten und kommt an das Haus des Mukura, der sie, indem er während des Regens eine Traufe über ihrer Hängematte im Dach öffnet, dazu nötigt, bei ihm zu schlafen. Darauf wird sie, die schon von *Maíra* schwanger war, es nun auch noch von Mukura. Als alles Forschen zu nichts führte, entschloß ich mich schließlich, den Šipáia die Tembéverson zu erzählen, um zu sehen, was es für einen Eindruck auf sie machte. Sie lachten verständnisvoll und meinten, so hätten es die Alten auch erzählt, bestritten aber merkwürdigerweise die folgende Episode der Tupiversion, wo *Maíra's* Weib zu den Jaguaren kommt und zerrissen wird. Bereitwillig berichteten mir dagegen die Šipáia die Taten der beiden Brüder.

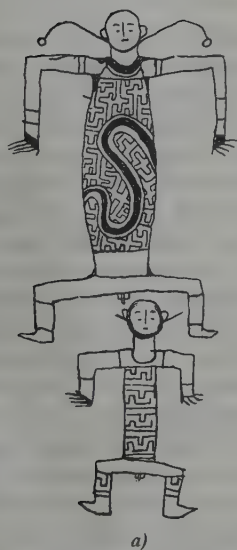
Die Befreiung des Wassers. „Es gab damals kein Wasser auf der Erde, von den Tieren hatte nur das Taitetú Wasser. *Kuñarima* ging zu ihm hin und bat es um ein wenig davon. Er erhielt auch etwas Wasser; aber als er zum zweitenmal kam, wurde das Taitetú grob und jagte ihn fort. *Maruśáwa* hatte alles Wasser in zwei großen Töpfen aufbewahrt, die er geheimhielt. Wenn er vom Baden kam, und die Brüder ihn fragten, wo er gebadet habe, antwortete er, er sei vom Tau naß. *Kuñarima* schickte *Aruḡiatá* zu seinem Vater und ließ um Trinkwasser bitten. *Maruśáwa* gab ihm eine winzige Guia voll, die er seinem Bruder brachte. Dieser schickte ihn abermals hin, er solle fragen, wo das Wasser sei, *Maruśáwa* aber gab falschen Bescheid. Da wurde *Kuñarima* über die Knauserei seines Vaters zornig. Er wußte selbst sehr gut, wo die Töpfe standen, und ging mit *Aruḡiatá* zusammen nach der Stelle. In dem größeren, männlichen Topf war auch das männliche Wasserungeheuer *Pai*, in dem kleineren, weiblichen Topf das weibliche. Die Zwillinge hatten sich jeder einen kurzen Stock aus Pau d'arco gemacht. *Aruḡiatá* wollte nun durchaus den größeren Topf zerschlagen. *Kuñarima* war nicht damit einverstanden; aber *Aruḡiatá* bestand darauf, und so ließ er ihn schließlich zu-



Der Fischdämon *Pai* (S. 1028).

Nach der Originalzeichnung (Bleistift) der Šipáia-Indianerin *Sgwārami*.

Santa Julia, Rio Iriry 1917.

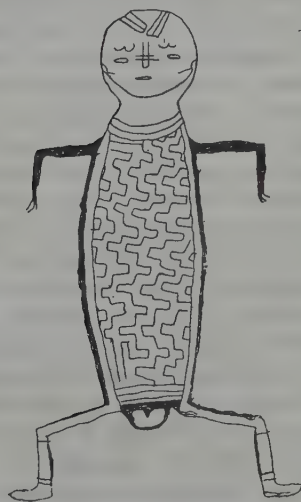


a)

a) *Kuñarima* und *Arušiatá*.

Nach der Originalzeichnung (Bleistift) der Šipáia-Indianerin *Sgwārami*.

Santa Julia, Rio Iriry 1917.



b)

b) *Marušáwa*.

Nach der Originalzeichnung (Bleistift) der Šipáia-Indianerin *Sgwārami*.

Santa Julia, Rio Iriry 1917.

schlagen. Der Topf aber zerbrach nicht, ebensowenig der kleinere, an dem *Aruñiatá* ebenfalls seine Kräfte versuchte. Da schlug *Kuñarima* mit seinem Stock an die beiden Töpfe, daß sie mit lautem Krach zersprangen und die Wasser rauschend frei wurden, aber auch die Ungeheuer und die Piuns, die mit darin waren. Aus dem großen Topf entsprang der Rio Xingú, aus dem kleineren der Rio Iriry. *Kuñarima* verwandelte sich augenblicklich in einen Kolibri und *Aruñiatá* in einen anderen kleinen Vogel. *Kuñarima* entwich zur Seite, *Aruñiatá* aber floh in der Richtung, die das Wasser nahm und wurde von dem Ungeheuer *Pai* erfaßt, das mit ihm im Maul davonschwamm. Als *Kuñarima* sah, was seinem Bruder geschehen war, eilte er voraus und machte einen Zaun aus Pfeilrohr quer über den Weg des Wassers, aber das Ungeheuer brach ihn durch und schwamm mit seiner Beute weiter. Er errichtete eine neue Sperre, aber gleichfalls ohne Erfolg. Dadurch entstanden die Stromschnellen. Erst ganz unten, beim Salto Itamaracá, gelang es ihm, das Ungeheuer aufzuhalten. Es legte sich quer vor die Sperre, und *Kuñarima*, in einen Krebs verwandelt, nahm ihm die Beute ab und machte den Toten wieder lebendig. Seitdem aber hat *Aruñiatá* zwei Flecken im Gesicht: Die Spuren der beiden Zähne des *Pai*. Die Brüder flogen nun in Kolibris verwandelt nach Hause. Sie brauchten lange Zeit, bis sie heimkamen. Nachts schliefen sie immer zusammen auf demselben Ast.“

Die Feuerstrafen. „*Marušáwa* hatte wohl den Knall gehört, mit dem seine Wassertöpfe zersprangen, und als das Wasser heranrauschte, und die Piuns ihn zu stechen begannen, erkannte er, was seine Söhne getan hatten. Er machte eine Zigarre aus Tauary und blies den Rauch um sich herum: da blieb die Stelle, wo sein Haus stand trocken, während rings umher vom Wasser alles überflutet wurde. *Marušáwa* war sehr zornig, und als die Brüder heimkamen, zankte er sie aus. Er wollte sie zur Strafe verbrennen. Das Feuer kam hinter den Brüdern her, und diese mußten sich zurückziehen. Des Nachts, wenn sie schliefen, blieb auch das Feuer stehen, und es brannte nur die Erde. Als *Kuñarima* so vor dem Feuer bis zu der Stelle zurückgewichen war, wo er sein Haus zu bauen gedachte, machte er einen Büschel aus Federn des Pavão, des Jacamy und der Azulona, befestigte ihn an einem Stab, tauchte ihn in Zaubерwasser und löschte damit den Brand aus.“

Marušáwa suchte nun die beiden Brüder auf andere Weise zu bestrafen. Er hieß sie, die Pfanne auf sich nehmen, in welcher die Farinha geröstet wird, und machte darunter Feuer an. Kamandu, die Mutter der beiden, rührte die Farinha um. *Aruñiatá* konnte es fast nicht mehr aushalten. Er wurde ganz weiß vor Hitze und sagte, er müsse die Pfanne fallen lassen. *Kuñarima* aber rief ihm zu, er solle nur aushalten. Er spuckte ihn an, so daß er wieder rot wurde, und beide hielten zusammen aus, bis die Farinha fertig war. Darauf gingen sie zusammen baden. *Kuñarima* sprang so in das Wasser, daß er sofort untertauchte, *Aruñiatá* aber warf sich so ungeschickt hinein, daß er oben schwimmen blieb, während das Wasser um ihn herum zischte, so heiß war er. Er bemühte sich vergebens, unterzutauchen, und sein Bruder mußte kommen und ihn anblasen, wonach es ihm endlich gelang, unterzutauchen und sich abzukühlen.“

Die Castanheira. „Anfangs wurden die Kinder unmittelbar nach vollzogenem Koitus geboren. Wenn einer von seiner Frau wegging, so hörte er auch schon hinter sich das Neugeborene ihn ‚Vater‘ rufen. *Kuñarima* machte aber dann die Menschen so, wie sie heute sind, sie blieben aber nach dem Koitus aneinander hängen wie Hunde. Die anderen deckten dann das Paar mit einer Matte zu und sagten zu *Kuñarima*, als er kam und nach ihnen fragte, sie seien ausgegangen. *Kuñarima* aber kam die Sache verdächtig vor, und er fragte, was unter der Matte versteckt sei. ‚Nichts‘, antwortete man ihm, er aber zog die Matte weg und entdeckte das Paar darunter. Tunc iratus est et penem viri absceidit, ita ut pars illius in vagina remaneret. Postea, cum mulier urinaret, pars illa excedit, et mulier illam plantavit in humo. Da wuchs es auf und wurde eine Castanheira; sie wurde aber nicht so hoch, wie jetzt diese Bäume sind, sondern als sie Früchte trug, konnte man sie am Boden stehend mit der Hand abnehmen. Das war das Werk *Arušiatá's*; *Kuñarima* aber war damit nicht zufrieden, weil so alle Tiere die Früchte abfressen könnten. Er blies den Baum an, und die Castanheira schoß in die Höhe und wurde einer der höchsten Bäume des Urwaldes.“

Der Raub der Angel. „Einst gingen *Kuñarima* und *Arušiatá* für *Marušáwa* Vögel jagen. Als sie auszogen, warnte sie der Alte vor einem *Awá* (Gespenst), der am Fluß fische. ‚Wo ist er?‘ fragte *Arušiatá*. ‚Dort‘, antwortete der Alte und zeigte mit dem Finger nach rückwärts über die Schulter; so machte er es immer, wenn ihn sein Sohn nach etwas fragte. *Arušiatá* kam zu seinem Bruder und erzählte es ihm. ‚Dann ist *Awá* gewiß auf der entgegengesetzten Seite‘, schloß *Kuñarima*, ‚laßt uns zu ihm hingehen!‘ Sie fanden auch richtig den *Awá* mit einigen Genossen am Ufer des Flusses bei einer tiefen, stillen Stelle. Er war dabei, sich eine Angel zu machen und sagte zu den anderen: ‚Ich will doch sehen, ob ich hier nicht ein paar Fische für uns fange.‘ Da blies *Kuñarima* eine Anzahl Blätter an und warf sie ins Wasser, wo sie zu Fischen wurden. Der *Awá* fing einige davon und war sehr befriedigt, während die Brüder hingingen und ihrem Vater die versprochenen Vögel brachten. Am anderen Morgen gingen sie wieder zu der Stelle. Der *Awá* saß auf einem Baumstamm und angelte. *Kuñarima* beschloß, ihm die Angel zu nehmen, aber *Arušiatá* drängte sich vor und wollte es zuerst versuchen. Sein Bruder blies ihn an und verwandelte ihn in einen großen Fisch. Als solcher schwamm *Arušiatá* auf die Angel des *Awá* zu und faßte den Köder mit dem Maul. Er war aber unvorsichtig, und als der *Awá* die Angel anriß, drang ihm der Haken in den Gaumen, und er wurde ans Land gezogen. Der *Awá* tötete ihn, schnitt ihn auf und briet ihn für sich und seine Genossen zum Morgenimbiß. Während die *Awá* aßen, verwandelte *Kuñarima* sich in eine Wespe und sammelte das Blut und die Stückchen von den Eingeweiden seines Bruders auf. Er blies sie an, und *Arušiatá* erstand wieder. *Kuñarima* schalt ihn aus, dann verwandelte er sich selbst in einen Fisch und als am Nachmittag der *Awá* wieder seine Angel auswarf, schwamm er heran und faßte vorsichtig den Köder. Der Fischer riß die Angelschnur an, in dem Augenblick aber, wo sie sich straffte, schnitt sie *Kuñarima* durch und schwamm mit dem Angelhaken davon. ‚Siehst du‘, sagte er dann zu seinem Bruder,

„so muß man es machen!“ Dann gingen beide heim und *Arušiatá* brachte das Beutestück dem alten *Marušáwa* und prahlte damit, *Kuñarima* aber ging gar nicht zu seinem Vater hinein.“

Der Schnabel des Tujujú. „Auf einem Sandstrand am Fluß stand der Vogel *Nekuriii* (Tujujú) mit einigen anderen seiner Art und fischte im flachen Wasser. Vor ihm lag ein Baumstamm, vom Wasser überspült, und sobald ein Fisch über diesen hinüberschwamm, spießte er ihn mit seinen großen Schnabel auf. Die Brüder sahen ihm zu und beschlossen, seinen Schnabel zu erbeuten. Zuerst verwandelte sich *Arušiatá* in einen Tucunaré und schwamm auf *Nekuriii* zu. Sein Bruder hatte ihm geraten, er solle gut achtgeben, wenn der Vogel mit seinem Schnabel zustieße, und ausweichen. *Arušiatá* war aber zu dumm dazu. *Nekuriii* spießte ihn auf und warf ihn auf den Sand. Er tötete ihn und schnitt ihn in Stücke, die er einzeln verschlang. *Kuñarima* sammelte, unterdessen wieder in eine Wespe verwandelt, das Blut des Getöteten auf, blies es an und machte den Bruder wieder lebendig. Dann ging er selbst, den Schnabel des *Nekuriii* zu holen. Er verwandelte sich in einen Tucunaré und schwamm heran. Als er gerade über dem Baumstamm hinschwamm, stieß der Vogel mit dem Schnabel zu. *Kuñarima* aber hatte gut aufgepaßt: Er wendete sich geschickt zur Seite, und der Schnabel fuhr so tief in den Baumstamm hinein, daß ihn der Vogel nicht mehr herausziehen vermochte. Während er sich vergebens zu befreien suchte, nahm ihm *Kuñarima* seine Waffe ab und die Brüder gingen damit heim. *Arušiatá* brachte den Schnabel des *Nekuriii* seinem Vater hinein und prahlte schrecklich mit seiner Heldentat, *Kuñarima* aber blieb draußen. *Marušáwa* ließ auch den Schnabel, wie alle Trophäen, die ihm seine Söhne brachten, durch seine Frau *Kamandu* gut aufheben.“

Der Raub des Spatens. „Darauf kamen *Kuñarima* und *Arušiatá* zu einer Alten, die an Stelle des einen Fußes eine Art schmalen Spaten mit scharfer Schneide hatte. Sie war dabei, damit den Wald um sich herum von Unterholz zu säubern. *Kuñarima* beschloß, ihr dieses Werkzeug abzunehmen, aber *Arušiatá* ging zuerst zu ihr hin. Sie begrüßte ihn und bat ihn, er möchte ihr doch einen Sandfloh aus dem Fuß ziehen. Sie hieß ihn sich mit dem Rücken gegen einen Baum setzen und streckte ihm den Fuß entgegen. Als jedoch *Arušiatá* nach dem Sandfloh suchte, gab sie ihm einen Tritt, daß ihm der Spaten mitten durch den Leib drang und ihm das Rückgrat durchschnitt. Als *Arušiatá* tot war, zerlegte ihn die Alte, briet das Fleisch auf dem *Mokaé* und aß es. *Kuñarima* aber sammelte das Blut des Getöteten auf, blies es an und machte ihn wieder lebendig. Darauf ging er selbst zu der Alten hin und diese bat auch ihn, er möchte ihr den Sandfloh aus dem Fuße nehmen. „Warum denn nicht?“ antwortete *Kuñarima* und setzte sich genau auf die gleiche Stelle, wo sein Bruder gesessen hatte. Als jedoch die Alte ihm den Fuß hinstreckte, gab er gut acht und sobald sie zustieß, bog er den Körper zur Seite. Da fuhr der Spaten in den Baum hinter ihm und blieb darin stecken. *Kuñarima* schnitt der Alten nun den Fuß ab, so sehr sie auch bat und jammerte, und schickte ihn durch *Arušiatá* seinem Vater, der ihn gleichfalls gut aufheben ließ.“

Die Hängematte. „Einmal fanden die Brüder im Wald eine Hängematte zwischen zwei Bäumen ausgespannt. Sie stand weit offen und schaukelte hin und her, aber es lag niemand darin. *Arušiatá* wollte sich hineinlegen. Sein Bruder tiet ihm da, er solle sofort, wenn er sich hineingelegt habe, die Hängematte auseinanderreißen. *Arušiatá* war aber wieder zu ungeschickt: die Hängematte schlug sich über ihm zusammen, sobald er darin lag, und erdrückte ihn. Sein Bruder mußte ihn durch Anblasen wieder lebendig machen. ‚Warum bist du nur immer so ungeschickt, Brüderchen,‘ schalt er, ‚du bist doch wirklich der rechte Sohn des Mukura‘ (sic). Dann ging er selbst hin, um die Hängematte zu holen. Er warf sich hinein, und ehe sie sich über ihn zusammenschlagen konnte, riß er sie in Stücke. Er nahm diese mit und ließ sie durch seinen Bruder *Marušáwa* zum Aufbewahren übergeben.“

Symplegaden. „An einer anderen Stelle des Waldes standen zwei Bäume dicht nebeneinander. Sie schwankten hin und her, so daß sich der Spalt zwischen ihnen beständig öffnete und schloß, wenn sie sich knarrend aneinander rieben. ‚Laßt uns sie auseinanderreißen!‘ sagte *Kuñarima* zu seinem Bruder. Dieser bestand darauf, es zuerst zu versuchen. Er war aber zu langsam und wurde von den Stämmen, als sie sich schlossen, gefaßt und zerquetscht, so daß nur die Stücke zur Erde fielen. *Kuñarima* mußte sein Blut aufsammeln und es anblasen, damit er wieder lebendig wurde. Dann sprang *Kuñarima* selbst in den Spalt, und als die Bäume knarnten, erfaßte er sie und riß sie auseinander. Auch diese Trophäe brachte *Arušiatá* zu *Marušáwa*, damit er sie zu den anderen lege.“

Die Wilden ohne After. „Schließlich kamen die Brüder zu den *Adjí* (Wilden), die keinen After haben. Diese *Adjí* kackten durch den Mund, spülten ihn sich darauf aus und aßen mit den Brüdern zusammen. ‚Ihr seid aber auf diese Weise schlecht daran!‘ sagte *Kuñarima*; dann ging er auch kacken. Die *Adjí* ohne After fanden dies hübsch, sie wollten auch gern so wie *Kuñarima* beschaffen sein und baten ihn, er möchte ihnen doch dazu verhelfen. *Kuñarima* erwiderte, das sei eine schwierige Sache, denn wer sich der Operation unterzöge, der werde bewußtlos und käme erst nach einem halben Tag wieder zur Besinnung. Die *Adjí* wollten aber trotzdem durchaus, er solle ihnen After machen. Da schärfte *Kuñarima* eine *Kumaripá*-Pfeilspitze gut zu und stieß sie einem nach dem anderen ihrer ganzen Länge nach in den Hintern. Die Gestochenen starben augenblicklich, aber die anderen glaubten, sie würden nach einiger Zeit zu sich kommen. Da wollte es *Arušiatá* auch versuchen, aber er traf nicht die richtige Stelle, und der *Adjí* fing an zu schreien. Da wurden die anderen mißtrauisch und entflohen. Die Brüder zerlegten nun die Toten und brien sie auf dem *Mokaé*. Dann machten sie einen ganz kleinen Korb und begannen die Stücke hineinzupacken, und so viele es auch waren, sie hatten alle darin Platz. Dann gingen sie mit der Beute zu ihrem Vater zurück. Unweit von *Marušáwa*'s Haus ließen sie den Korb stehen und *Kuñarima* blies ihn an: da wurde der Korb höher als ein Mann. Sie kamen zu dem Alten und erzählten ihr Abenteuer mit den *Adjí*, während *Kamāndu* den Korb holen ging. ‚Habt Ihr viele getötet?‘ fragte *Marušáwa*, als die Beute ankam. ‚Ja,‘ antworteten die Brüder und packten den Korb aus. Sie machten

einen großen *Mokaë* und begannen die Stücke darauf zu legen, aber sie mußten ihn noch viel größer machen, damit alles Platz hatte, und das ganze Haus wurde voll davon. Da freute sich *Marušáwa* über seine beiden Söhne. Er aß mit ihnen zusammen von dem Fleisch der Adjí und gab jedem der Brüder eine neue Hängematte.“

Marušáwa's Auszug. „*Marušáwa* hatte auch ein Töchterchen. Nun gab es dort, wo die Menschen wohnten, viele Araçáfrüchte, und diese waren sehr süß. Die Tochter *Marušáwa's* bat die Menschen, sie möchten ihr auch einige Araçá geben, aber sie gaben ihr nichts und schickten sie fort. Da wurde *Kuñaríma* böse. „Weil Ihr so geizig seid, so sollt auch Ihr keine Araçá mehr essen!“ sprach er und blies die Früchte an. Da wurden sie so sauer, daß sie niemand mehr genießen konnte, und so sind sie bis heute geblieben. *Marušáwa* aber nahm den Schnabel des *Nekuriíi* und schnitt damit den Felsen rund um seine Wohnung herum los. Da trieb sein Haus mit ihm und seiner ganzen Sippe darin den Fluß hinunter. Etwas weiter flußabwärts machte er halt; als aber die Menschen auch dorthin kamen, fuhr er in seinem Haus abermals weiter, immer den Fluß hinunter nach Norden zu, bis dahin, wo der Himmel an die Erde stößt. Es heißt, die Menschen hätten ihn zu töten beabsichtigt. Sein erster Wohnsitz soll auf einem Sandstrand dicht unter dem heutigen Curambê am untern Rio Iriry gewesen sein.“

Marušáwa's jetziger Zustand. „*Marušáwa* ist heute für die Menschen unsichtbar. Der Ort, wo er seine Wohnung errichtete, heißt *Kurišiši*. Seine ganze Sippe ist dort bei ihm, und auch die großen Medizinmänner, die im Leben mit ihm verkehrten, wie *Tažáú*. *Marušáwa*, der erst wie ein Mensch aussah, hat jetzt die Gestalt eines Jaguars. Er vernimmt alles, was von ihm hier gesprochen wird. Drei Frauen sind beständig beschäftigt, den aus seinem offenen Maul herabtropfenden Speichel in Cuias aufzufangen, denn wenn ein Tropfen davon zu Boden fällt, so geschieht den *Šipáia* ein Unglück, es schneidet sich jemand oder wird von einer Schlange gebissen oder dgl. *Marušáwa* sitzt dort mit dem Gesicht nach Norden gewendet. Wenn er sich umdreht und heraufsieht, so müssen die Indianer sterben. Bei ihm sitzt die Riesenkröte *Kududú*, welche mit ihrem Rücken die Erde stützt. Wenn *Marušáwa* die Erde vernichten will, so geht er um die Kröte herum nach der Außenseite des Himmels und zieht das Tier fort, worauf der Himmel, seiner Stütze beraubt, einstürzt. *Marušáwa's* gewöhnliche Nahrung ist bis heute noch das gebratene Fleisch der Adjí ohne After, die einst sein Sohn *Kuñaríma* getötet hat. Wenn das Fleisch zu Ende ist, so bläst er die auf dem *Mokaë* übrig gebliebenen Knochen an, und diese bekommen wieder Fleisch wie zuvor.“

Die *Kuruáia* bei *Marušáwa*. „Vor langen Jahren einmal sollen einige *Kuruáia* bis zur Wohnung *Marušáwa's* gewandert sein und ihn besucht haben. Der Eingang zu seinem Haus war verpestet durch den Geruch nach verfaultem Fleisch, und ein dichter Fliegenschwarm summt dabei. Es war aber gar kein Aas in der Nähe, und *Marušáwa* hatte den Geruch nur deshalb am Eingang angebracht, damit niemand zu ihm hineingehe. Die *Kuruáia* hatten aber doch den Mut dazu und standen nun in dem Haus vor *Marušáwa* und seinem Weib *Kamāndú*. Beide hatten die Gestalt von Jaguaren. *Marušáwa*

saß mit offenem Maul da und jappte wie ein Hund. Jemand aus seiner Sippe erklärte den Kuruáia, sie könnten dableiben, und *Marušáwa* wünsche, daß sie tanzten. Da tanzten die Kuruáia den Rest des Tages und die ganze Nacht hindurch vor *Marušáwa*. Am Morgen erhob dieser seine Stimme und stieß ein dumpfes Gebrüll aus. „*Marušáwa* will, daß ihm die Kuruáia einen Knaben geben“, erklärte der Verwandte des Dämons. Da wuschen diese einen Knaben mit Sand rein ab, am ganzen Körper und auch in den Augenhöhlen und hinter den Ohren. Er wurde schön weiß und sie trockneten ihn gut ab und übergaben ihn *Marušáwa*. Dieser tötete den Knaben und zerriß ihn in zwei Stücke, das eine für sich und das andere für sein Weib *Kamāndu*. Dann ließ er die Kuruáia abermals auffordern zu tanzen und verlangte am Morgen darauf einen anderen Knaben, den er auch erhielt und wie den ersten auffraß. Als sie dann aber wieder gefantzt hatten und *Marušáwa* noch einen dritten Knaben verlangte, beschlossen die Kuruáia zurückzukehren. Sie mußten aber noch zwei weitere Knaben dem Dämon zum Fraß zurücklassen, ehe dieser sie ziehen ließ.“

Tenit an den Cachimbo-Fällen. „Als *Tenit* mit seinen Reisegefährten einst an den Iekuamáma (Salto do Cachimbo) des Rio Curuá kam, stiegen sie über die Höhe des Falles hinauf. Da bemerkten sie eines Abends eine Bande Coatás, die durch die Bäume dahin ihrem Schlafplatz zuzogen. Die Šipáia folgten ihnen und sahen, daß die Affen in eine Felsenspalte hineingingen. Da verschlossen sie die Spalte und töteten am anderen Morgen die Coatás. Als dann *Tenit* allein nach dem Pfeilrohrbestand bei dem Fall ging, erschien ihm zum erstenmal in seinem Leben der Dämon *Kumāçári*. Dieser war sehr erbost und fuhr ihn hart an, warum er seine Haustiere, die Coatás, getötet habe. Er forderte unverzügliche Bezahlung des Schadens. *Tenit* fragte, worin diese bestehen solle, und *Kumāçári* hieß ihn zuerst *Kaširi* machen. Die Šipáia fertigten nun aus der mitgebrachten Farinha *Kaširi*; nachdem aber *Kumāçári* diesen empfangen hatte, erklärte er, es fehle noch die Hälfte der Bezahlung, und befahl, Honig zu bringen. *Tenit* sammelte also im Wald eine Menge Honig und stellte ihn für *Kumāçári* auf die Felsen. Als er dann wieder hinkam, um nachzusehen, war der Dämon gerade im Begriff, den Honig anzunehmen. Er erklärte sich nun zufriedengestellt und gab den Šipáia die Erlaubnis, so viele Coatás zu töten, wie sie nur wollten. *Tenit* verzichtete aber doch lieber auf weitere Affenjagden am Salto. Er wurde seitdem ein Mediziner und unterhielt Verkehr mit *Kumāçári*.“

Menschenfresserei. Es besteht für mich kein Zweifel darüber, daß die Šipáia bis vor ihrem endgültigen Anschluß an die Brasilianer (etwa 1885) Menschenfresser gewesen sind, wie das auch schon die alten Jesuitenmissionäre behaupteten. Seitdem ich ihnen zu verstehen gegeben hatte, daß ich die Menschenfresserei für etwas ganz Natürliches und Selbstverständliches hielt, hat mir kein Šipáia ihr früheres Bestehen geleugnet, im Gegenteil, haben sie mir unaufgefordert mehrfach Fälle davon erzählt. Da dies unter genauer Angabe der Personen und Umstände geschah, so zweifle ich nicht daran, daß sich diese Geschichten mehr oder weniger so zugetragen haben, z. B. die von dem Šipáia *Wakáçu*, der am Gorgulho do Barbado von seinem eigenen Bruder erschlagen und gefressen wurde, weil er zu den damals den Šipáia feind-

lichen Jurúna übergegangen war und im Hinterhalt die Frau seines Bruders ermordet hatte. Ganz anders als die Šipáia verhielten sich die Kuruáia, wenn ich mit ihnen von Menschenfresserei als etwas Selbstverständlichem sprach: sie entsetzten sich dann so aufrichtig, daß ich glaube, sie haben bei der Menschenfresserei höchstens die Rolle der Passiven gespielt.

Kumāçari als Dämon der Menschenfresserei. Die oben mitgeteilten Sagen kennzeichnen schon zur Genüge den Nationaldämon der Šipáia, *Kumāçari*, als Dämon der Menschenfresserei. Menschenfleisch ist seine tägliche Nahrung. Von Fällen wie der des *Wakápu* abgesehen, wo wilde Rachsucht die Triebfeder war, tritt die Menschenfresserei stets in derselben Weise auf: *Kumāçari* verlangt durch seinen Medizinmann frisches Menschenfleisch. Man unternimmt auf seinen Befehl einen Zug gegen einen feindlichen Stamm, macht einen Gefangenen und opfert diesen dem Dämon. Das Fleisch wird zubereitet und für ihn auf die Felsen hinausgestellt. Aber gerade so, wie wenn *Kumāçari Kaširi* zu trinken verlangt, die Šipáia ein Trinkgelage für ihn veranstalten und selbst tüchtig mithalten, so aßen sie auch mit von dem für *Kumāçari* geschlachteten Kriegsgefangenen. Keiner meiner Gewährsleute hat wohl je die Menschenfresserei selbst ausgeübt; aber es gab einige Indianer, die so merkwürdig genau wußten, wie es dabei herging, daß ich annehme, sie haben wohl mindestens in ihrer Jugend solche Szenen noch selbst mit angesehen.

Kriegsgebräuche. Wenn *Kumāçari* Menschenfleisch fressen will, so läßt er den Männern durch seinen Medizinmann sagen, sie sollen gegen den und den Stamm ziehen und einen Feind lebend fangen. Die, welche zu diesem Zwecke ausziehen, müssen sich in der Vornacht von ihren Frauen fernhalten. Vor dem Aufbruche erteilt ihnen der Medizinmann, der an dem Zug selbst nicht teilnimmt, seine Ratschläge (*umbáhu de*). Er versammelt die Krieger im Kreise um sich, läßt sich von seinem Gehilfen eine Tauaryzigarre drehen und anzünden, raucht und wirft dann die brennende Zigarre in die Höhe. Wer von den Kriegern einen Feind zu fangen beabsichtigt, springt hinzu und sucht die Zigarre im Fall zu erhaschen. Gelingt ihm das nicht, und sie fällt zu Boden, so gilt dies als ein Zeichen, daß er seinen Zweck nicht erreichen wird. Die Zigarre bleibt liegen, der Pagé läßt sich eine neue machen und mit dieser versucht ein anderer das Orakel, und so fort. Ein erfahrener Mann übernimmt die Führung (*imuçima se*), und man sucht sich unbemerkt dem feindlichen Dorf zu nähern. Entweder wird dann den Dorfbewohnern am Weg ein Hinterhalt gelegt, bei dem sich die Krieger so zu beiden Seiten verteilen, daß immer die auf der einen Seite des Weges die Lücken zwischen denen auf der anderen Seite decken (*indjá*), oder wenn die Zahl das erlaubt, so wird das feindliche Dorf umstellt, in der Nacht mit Brandpfeilen angezündet und gestürmt. Diese Brandpfeile (*anindjika tukáia*) bestehen aus einem gewöhnlichen Pfeil, von dem man die Spitze abzieht. Man spaltet das Pfeilrohr auf, klemmt in den Spalt ein Stück Jutahycica (Harz), bindet es fest, zündet es an und schießt es in das Dachstroh. Eine ausschließliche Kriegswaffe der Šipáia, die heute nicht mehr zu finden ist, war das *Makutu*, eine kurze runde Keule an einem Handstrick. Sind die An-

greifer siegreich, so werden die Männer, deren man habhaft werden kann, bis auf den einen für *Kumãçári*-bestimmten sofort niedergemacht und ebenso die alten Frauen. Die Kinder und jungen Frauen werden gefangen, und unter den letzteren läßt sich der Dämon manchmal die eine oder die andere durch seinen Pagé als *Kumãçári ißqa* (siehe weiter unten) aussuchen.

Die Opferung der Kriegsgefangenen. Der gefangene männliche Feind wird von dem Fänger (*padika*) mit einem langen, aus mehreren Baumwollenfäden von verschiedener Farbe geflochtenen Strick (*parašânõñõx*, genau der Muçurána der alten Tupinambá entsprechend!), den die Krieger um den Gürtel gewunden tragen, gefesselt, indem man den Strick über die Schulter und um den Hals führt und ihn hinten, unterhalb des Genicks, an einer Stelle verknötet, die der Gefangene nur schwer mit den freibleibenden Händen erreichen kann. Der Gefangene wird ins Dorf gebracht, und das Ende der Fessel an einem Querbaum so hoch angebunden, daß es sich außerhalb des Bereiches seiner Arme befindet. Soweit es der Strick erlaubt, kann der Gefangene frei umhergehen. Die Frauen bringen ihm Essen und lügen ihm wohl auch vor, er werde bald freigelassen werden. Unterdessen wird Mandioka eingeweicht und *Kaširi* gemacht. Wenn dieser genügend gegoren hat, so wird der Tag der Tötung festgesetzt. Am Vorabend klärt man den Gefangenen auf: „*Se mémβia ba ɛna 'nu* = du wirst der Rache geopfert“, und alle Frauen und Kinder bringen ihm etwas zu essen. Bei Anbruch der Nacht tritt der *Padika* mit Genipapo bemalt vor und singt vor der Versammlung, wie er den Feind gefangen habe. Wenn er geendet hat, klatschen ihm die Zuhörer Beifall und loben seine Tat. Darauf übergibt er ihnen den Kriegsgefangenen. Vor Tagesgrauen gehen die Frauen und Kinder zu dem *Imémβia* hin, schlagen ihn mit der flachen Hand ins Gesicht und beschimpfen ihn, dann tritt der *Padika* abermals vor und singt. Wenn er geendet hat, werden die Pfeile, die unter dem Dachfirst aufgehängt waren, heruntergenommen. Der erste der Männer tritt vor und schießt dem *Imémβia* seinen Pfeil in die Brust. Wenn der Getroffene dazu noch die Kraft hat, so reißt er den Pfeil aus der Wunde und schleudert ihn auf den Schützen zurück, der ihn mit dem Bogen pariert und sofort zur Seite tritt. Ein zweiter schießt nun auf den *Imémβia*, wobei er sich bemüht, die gleiche Stelle zu treffen, wie sein Vorgänger, damit der Körper des Opfers nicht zu sehr beschädigt werde, und tritt dann ebenfalls zur Seite. So wird auf den *Imémβia* so lange geschossen, bis er tot ist. Die Abtretenden werden von den Frauen und Kindern verspottet, weil sie einen Mann töten, den ein anderer gefangen hat. Die Verspotteten müssen alles mit ernstem Gesicht und ohne etwas zu erwidern, über sich ergehen lassen. Der *Padika* nimmt an der Tötung, die am frühen Morgen stattzufinden pflegt, nicht teil. Sobald das Opfer liegt, wird Wasser heiß gemacht, und die Leiche abgebrüht und zerlegt, die Stücke werden gekocht oder gebraten. Wer will (sic), ißt ein Stück davon, die Menschenfresser heißen *Áwašiši*. Für *Kumãçári* wird ein Topf voll auf den Felsen am Fluß hinausgestellt und mit einer Matte zugedeckt; am anderen Morgen ist der Topf geleert. Weder der *Padika* noch die Töter brauchen sich einer Sühnungszeremonie zu unterwerfen, wie sie bei einer nicht rituellen Tötung stattzufinden hat.

Das Fasten. Wenn ein Šipáia seinen Gegner getötet hat, so muß er sich mit seiner Frau und seinen Geschwistern einem strengen Fasten unterwerfen. Er bekommt nicht das Geringste zu essen und nur ein wenig Wasser in einer kleinen Cuia zu trinken. Er darf mit niemandem sprechen und muß ein ernstes Gesicht machen. Dieses strenge Fasten dauert mehrere Tage, so daß der Töter manchmal so entkräftet wird, daß er sich nicht mehr ohne die Hilfe anderer fortzubewegen vermag. (*Umbia* = das Fasten und auch der Fastende, *umbiu anu* = er fastet.) Darauf muß er eine große Cuia von einem Trank leeren, bereitet aus der bitteren Rinde des *Tôtoça*-Baumes, die in dem Saft des Cipoy (*içoa zera zera*) ausgepreßt ist, und die heftigen Brechreiz erregt. Wenn sein Magen vollständig gereinigt, und er dadurch von dem auf magische Weise in seinen Körper gelangten Blut des Getöteten frei geworden ist, so spült er den Mund mit reinem Wasser aus und trinkt etwas davon. Dann geht er mit einem kleinen, eigens dazu angefertigten Pfeil ans Ufer und schießt zwei Caratingas, kleine Fische, die, wie die Šipáia sagen, kein Blut haben. Er muß sich versehen, nicht fehlzuschießen, sonst bleibt er sein Leben lang ein schlechter Schütze. Die beiden Fische werden für ihn gebraten, auf Blätter gelegt und neue Farinha dazugestellt. Dann kommt das ganze Dorf zusammen und ißt, der *Umbia* aber kostet nur. Am Abend wird *Kaşiri* getrunken, und der *Umbia* trinkt so lange, bis er sich erbricht; damit ist die Zeremonie beendet.

Schädel trophäen. Den getöteten Feinden pflegten die Šipáia die Köpfe abzuschneiden, um sie mit nach Hause zu nehmen und sorgfältig zu reinigen. Man setzte den Unterkiefer mit Wachs an und füllte mit demselben Material die Augenhöhlen. Als Iris klebte man Knochenstückchen darauf. Der Töter hing diese Trophäe unter dem Dachfirst seines Hauses auf in einer geflochtenen Tasche, in die er, wenn er das Herannahen eines Feindes befürchtete, einige Cocokerne legte. Hörte er dann in der Nacht den Schädel daran nagen, so galt das als sicheres Zeichen, daß die Feinde schon nahe bei seinem Dorf waren. (Als ein anderes Anzeichen von der Nähe des Feindes gilt der Ruf eines *Kumāçári kurişo* genannten Vogels.) Die letzten derartigen Trophäen wurden etwa im Jahre 1886 aus den Schädeln von bei São Francisco getöteten Kaiapó angefertigt, wie mir mehrere alte Bewohner der Gegend, die sie mit eigenen Augen gesehen hatten, übereinstimmend versicherten. Aus den Zähnen der Getöteten verfertigte man Halsketten für den Töter und seine Frau oder verzierte damit die Ohrstäbe.

Kumāçári-Kult. Bis vor wenigen Jahren scheint die Person des Nationaldämons *Kumāçári* der Gegenstand eines richtigen Kultes gewesen zu sein. Heute, wo der letzte dazu befähigte Mediziner das Zeitliche gesegnet hat, ist dieser merkwürdige Kult bis auf die Erinnerung, die seine früheren Teilnehmer treu bewahren, erloschen. Es gab damals eine Anzahl Personen, die dem *Kumāçári* geweiht waren; das waren außer den Medizinnännern, die den Verkehr mit dem Dämon vermittelten, auch noch die *Işoa* oder *Kumāçári Işoa* genannten Gehilfen der Pagés und die den gleichen Namen führenden Frauen des Dämons.

Die Frauen des *Kumāçári*. Wenn *Kumāçári* ein Weib haben will, so läßt er das durch seinen Págé dessen Eltern wissen. Falls diese ihre Zu-

stimmung nicht geben sollten, so kann man darauf rechnen, daß das Mädchen krank und unglücklich wird. Die Auserwählten wohnen in dem Haus des Medizinmanns, aber in dem Winkel, der dem Aufenthaltsort des Hausherrn entgegengesetzt ist, wo ihnen ein Rost aus Stangen als gewöhnlicher Platz dient. Niemand darf mit ihnen geschlechtlichen Umgang haben. Sollte einer sich erdreisten, eine *Kumāḩári ip̄qa* zu gebrauchen, so schnürt ihm der Dämon mit einem unsichtbaren Cipó die Hüften zusammen, und er erschöpft sich in beständigem Samenerguß. Der *Kumāḩári*-Pagé, für den der Cipó allein sichtbar ist, kann den Zauber lösen, indem er die Binde mit einem Krach absprengt. Wer sich des Nachts den Frauen *Kumāḩári's* nähert, bemerkt wohl, daß eine Gestalt bei ihnen liegt, sie selbst aber empfinden die Anwesenheit des Dämons nicht. Die Kinder, die aus dieser Verbindung geboren werden (*Kumāḩári iap̄ka*), sind schön und hellfarbig. Solche Dämonenfrauen können sich niemals verheiraten; sie tun keine Arbeit, und ihre einzigen Verpflichtungen bestehen in gewissen Vorbereitungen und Handreichungen beim *Kumāḩári*-Kult, wie dem Ausschmücken der *Upāšī*-Statue und dem Halten der Dämonenflöten beim *Zetáḩia*-Fest.

Kumāḩári-Idole (*upāšī*). Wenn *Kumāḩári* wünscht, daß ihm eine Statue errichtet werde, so tut er dies dem Medizinmann kund, der die Ausführung einem dazu geschickten Manne überträgt. Diese *Upāšī* waren Pfähle mit geschnitzten Menschenköpfen und wurden von den Frauen des Dämons festlich bemalt. Nicht nur *Kumāḩári*, sondern auch anderen mythologischen Personen sind solche Statuen errichtet worden. Oft ist die Ausführung nicht nach dem Geschmack des Dämons, und er befiehlt, das Werk wieder zu zerstören und ein neues zu beginnen. Schließlich werden die Statuen in dem Festhaus aufgestellt und durch Beschaffung von Wildpret, Fisch und *Kaširi* der *Zetáḩia*-Tanz vorbereitet.

Der *Zetáḩia*-Tanz. Wie dieses Fest vor sich ging, weiß ich nicht genau, da ich mich nur auf die Schilderungen früherer Teilnehmer stützen kann. Der Pagé blieb während der ganzen Nacht regungslos auf seinem Bänkchen bei der Statue sitzen, sein Gehilfe bei ihm. Zum Tanz gehörten zwei große Flöten (*parī zetáḩia*) aus dicken Bamburohren, deren freie Enden während des Spieles von den Frauen des Dämons unterstützt wurden. Der Tanz dauerte vom Einbruch der Dunkelheit bis zum Morgengrauen und bewegte sich im Kreis. Nach Mitternacht kam zu dem Gesang und den Flöten ein neues Instrument; die Šipáia nannten es *Warī warī sāmī* (*warī warī* = fortgesetzt drehen, *sāmī* = männlicher Verwandter in aufsteigender Linie) und scheuten sich außerordentlich, darüber zu reden, denn es brächte Krankheit und Unglück; die Frauen und Kinder dürften ihm deshalb auch nicht nahekommen. Wenn ich die spärlichen und unklaren Angaben und eine noch unklarere Zeichnung *Māwaré's* recht verstanden habe, was immerhin zweifelhaft ist, so war das *Warī warī sāmī* ein Schwirrholtz von rundovaler Gestalt und einer daran gespannten Saite, die beim Schwingen klang und deren Ton zu den Flöten gestimmt war. Schwirrhölzer von Ruderform fand ich bei den Šipáia als Spielzeug der Kinder.

Keuschheitsgebot. An dem genannten Fest durfte niemand teilnehmen, der seit dem Vortag geschlechtlichen Umgang gehabt hatte. Dieses

Keuschheitsgebot scheint für den *Zetáβia*-Tanz noch strenger gewesen zu sein als für den Geistertanz. Eine Übertretung erkannte man daran, daß die Dämonenflöten sich verstopften und das Sperma irgendeinem der Tänzer in die Kehle geriet, so daß er in Gefahr kam, zu ersticken. Der Pagé schlägt ihn dann auf den Rücken und raucht ihn an, worauf er das Sperma in eine vorgehaltene Cuia erbricht. Der Pagé legt es zwischen seine hohlen Hände und fragt die Anwesenden, wer von ihnen das Gebot übertreten habe. Wenn der Übeltäter sich nicht freiwillig meldet, so ruft er einen der Teilnehmer nach dem anderen heran, legt ihm die Hände mit dem Sperma darin auf die Mitte des Leibes und bläst darauf. Bei dem Schuldigen geht dadurch das Sperma in den Körper hinein. Die anderen zanken ihn aus, und der Pagé straft ihn mit einem leichten Fieber oder dgl. Bisweilen ist *Kumāçári* aber auch sehr streng gegen die Übertreter und straft sie selbst mit Schlägen, die wie Buschmesserhiebe aussehen. Vergleiche hierzu auch die oben erzählte Episode, wo eine Frau, die während der Anfertigung eines Topfes für *Kumāçári* mit einem Mann Umgang trieb, zur Strafe mit diesem zusammen an die Milchstraße unter die Sterne versetzt wurde.

Maĩtũma-Bund. Es scheint mir, als ob der *Maĩtũma*-Bund irgendwelche Beziehungen zu dem *Kumāçári*-Kult gehabt habe. Jedenfalls mußten die, welche *Maĩtũma* werden wollten, während des *Zetáβia*-Tanzes zusammen vor die *Upášt*-Statue hintreten und ihren Wunsch vortragen. Der Pagé antwortete darauf im Namen des Dämons und blies sie mit Tabakrauch an. Dann tranken die neuen *Maĩtũma* zusammen *Kaširi*. Zwischen den *Maĩtũma* gibt es keinen Streit; sie müssen beide einander achten, vor einander keine unpassenden Reden führen und sich gegenseitig aushelfen, so lange sie leben. Heute übersetzen die portugiesisch sprechenden Šipáia das *Maĩtũma* mit „compadre“ = Gevatter.

Der Fischdämon *Pai*. Wenn dem *Kumāçári* und seiner Sippe der erste Platz in der Mythologie der Šipáia gebührt, so kommt der zweite ohne Zweifel dem Fischdämon *Pai* zu. Dies ist um so verständlicher, wenn man bedenkt, daß die Šipáia in erster Linie ein Fischervolk sind, für das der Ackerbau erst an zweiter und die Jagd an letzter Stelle in Betracht kommt. Die *Pai* wurden mir folgendermaßen geschildert: Sie haben ungefähr Fischgestalt, aber keine Schuppen, sondern eine glatte Haut und eine rundliche Schwanzflosse. Ihr Kopf ist etwa wie der des Suruby, und ihre Augen sind von konzentrischen, farbigen Ringen umgeben. Die Bartfäden sind bei den alten *Pai* an der Wurzel so dick wie ein Handgelenk. Gegen das Ende zu lösen sie sich in zahlreiche lange und dünne Fäden auf, an deren Enden Kugeln von der Größe von Açaýkernen sitzen. Wenn ein Gewitter droht, so reckt das Ungeheuer diese Bartfäden zu seinem Vergnügen über die Oberfläche des Flusses empor und läßt die Kugeln erst einzeln, dann die anderen alle zusammen rauschend in das Wasser zurückfallen. Die *Pai* haben nur einen Zahn in jedem Kiefer, wie eine *Kumaripá*-Pfeilspitze lang, dünn und scharf zugespitzt. Mit diesen Zähnen und einer Art Blitzschlag, den sie von sich geben, vermögen sie die Menschen zu töten und werden deshalb gefürchtet. Der *Pai* frißt keine Fische, die Fische sind für ihn Läuse, seine Fische sind die

Wellen (siehe unten). In allen tiefen und stillen Stellen des Flusses wohnen *Pai* von allen Größen, die längsten sollen etwa 30 Meter lang sein.

Die Blitzkraft des *Pai*. Wie die *Pai* von *Kuñarima* aus den Wassertöpfen *Maruśáwa*'s befreit wurden, indem jener die Gefäße zerschmetterte, wurde schon berichtet. Dann bat *Pai* den *Kumāṇṇari*, er möge ihm doch etwas von der Zauberpflanze abgeben, mit der er seine Arme und Hände zu bestreichen pflegte, um die Fähigkeit zu erhalten, einen Blitzschlag hervorzu-bringen. *Kumāṇṇari* weigerte sich, ihm davon abzulassen; aber *Pai* fand etwas von dem Kraut, das *Kumāṇṇari* verloren hatte. Er pflanzte es, zog Samen davon und kam so auch in den Besitz der Blitzkraft. Wenn der *Pai* von seinem Feind, dem Fischotter, verfolgt wird, so gibt er einen Schlag von sich, daß es donnert und die Erde zittert, dann spaltet sich das Himmelsgewölbe und man sieht durch den Spalt, der sich langsam wieder schließt, in die Oberwelt (*Šipaiā*) hinein.

Der Verkehr mit dem *Pai*. Es gibt eine kleine Pflanze, *Pai-abára* = Ohrfeder des *Pai*, deren Stamm sich in zwei Zweige teilt, deren jeder an der Spitze nur ein einziges, rötliches Blatt trägt. Wenn man sich mit dem Aufguß von zweien dieser Blätter badet, so erscheint einem der *Pai*. Er hat die Gestalt der Gattin dessen, der den Versuch macht, oder auch die seiner Geliebten. Er erscheint am Ufer, während der Mann fischt, und lädt ihn zum Koitus ein. Wenn der Mann sich weigert, so bietet der verkappte *Pai* alles auf, um zu seinem Ziel zu gelangen. Bleibt der Mann fest und kehrt nach Hause zurück, so darf er von dem Vorgang nichts seiner Frau mitteilen. Auf irgendeinem Weg begegnet ihm dann wieder *Pai* in der Gestalt seiner Geliebten und bietet abermals alle Verführungskünste auf, aber der Mann muß standhaft bleiben und Stillschweigen bewahren. Während er dann zu Hause in der Hängematte liegt und ausruht, tritt, während seine Frau beschäftigt ist, wieder der *Pai* in Mädchengestalt ein und fordert den Mann stürmisch heraus; wenn aber der Mann nicht nachgibt, so entwischt der *Pai*, sobald die Frau eintritt. Läßt sich einer aber verführen, so ist es dasselbe, als ob er die Rolle des Weibes beim Koitus gespielt hätte: er wird schwanger, sein Leib schwillt an, und da er nicht niederkommen kann, so stirbt er. Widersteht er aber allen Versuchungen, so erscheint ihm *Pai* schließlich beim Fischen in Mannesgestalt und lobt ihn wegen seiner Standhaftigkeit. Er setzt sich selbst ans Steuer und heißt den Mann Bogen und Pfeil nehmen. Er rudert gegen die Felsen hin, und alsbald wimmelt das Wasser von Fischen. Der Mann schießt auf *Pai*'s Geheiß soviel, wie er will, dann wechseln sie den Platz, und nun schießt *Pai* Fische. Eines Tages lädt er dann auch den Mann ein, in seine Wohnung zu kommen. Er rudert mit ihm dahin, wo der Fluß am tiefsten ist, heißt ihn die Hände auf seine (*Pai*'s) Schultern legen, springt mit ihm in den Fluß und taucht unter. Wenn der Mann auf *Pai*'s Geheiß die Augen wieder öffnet, ist er in der Unterwasserwelt auf dem Trockenen. *Pai* bewirtet ihn mit *Kaširi* und Melancias von Riesengröße und gibt ihm noch davon zum Mitnehmen. Wenn ihn seine Frau zu Hause fragt, wo die Früchte her seien, muß er die Antwort verweigern, und wenn sie den Verdacht äußert, daß er mit dem *Pai* verkehre, so darf er sich nicht auf das Gespräch

einlassen, denn *Pai* hört alles, was von ihm gesprochen wird und liebt es nicht, wenn man ihn beim Namen nennt. — *Māwaré* kannte persönlich keinen, der den Versuch mit *Pai abára* gemacht hatte. Er meinte, heute habe niemand mehr den Mut dazu, es zu versuchen, seitdem einer, der das Zaubermittel angewendet hatte, sich von dem *Pai* hatte verführen lassen in dem Glauben, dieser sei seine Frau. Sein Leib schwoll an, und er starb und wurde begraben. Nach einiger Zeit aber hörte man, wie die Leiche im Grabe mit einem dumpfen Knall zerplatzte. Als man das Grab öffnete, um die Knochen herauszunehmen, fand man darin von dem Toten keine Spur mehr.

Die Jagd auf den *Pai*. Wenn man sich den Körper mit dem Fell eines Quatipurú abreibt, so bekommt man die Eigenschaft, die *Pai* anzulocken, sobald man ans Wasser geht, wo sie hausen. Ein anderes Mittel, um sie herbeizulocken, besteht darin, daß man am Ufer einer tiefen, stillen Stelle einen Platz reinigt, und drei Ararafedern dicht über dem Wasserspiegel aufhängt. Am Morro Pellado des Rio Curuá haben die Alten dies öfter versucht. Es erscheinen dann zuerst kleinere, dann immer größere *Pai* an der Oberfläche, und wenn der größte von allen kommt, so wirft man sich ihm entgegen in den Fluß. *Pai* faßt sofort die Beute an den Beinen und schwimmt mit ihr der Flußmitte zu. Wenn er das erstemal auftaucht, so steckt der Mann bis zum Gürtel in den Rachen des Ungeheuers, das zweitemal bis unter die Arme, das drittemal bis an den Hals, und das viertemal hat ihn *Pai* gänzlich verschlungen. Der Verschluckte muß sehr acht geben, daß er nicht von den Zähnen durchbohrt wird, und wenn er in den Magen des *Pai* gelangt, so muß er ihm den Leib aufschneiden. Dies kann aber nicht mit einem Messer oder ähnlichem Werkzeug geschehen, sondern der Betreffende muß zu diesem Zweck einige Stücke gebrannten Quarzes mitnehmen, deren jedes jedoch nur zu einem Schnitt benutzt werden kann, da es sofort stumpf wird. Vier Stücke sind nötig, um die vier Bauchhäute des *Pai* zu durchschneiden. *Pai* gibt nun einen langgezogenen Schrei von sich, und der Verschlungene erblickt durch die Öffnung des Schnittes die Schatten der Bäume an der Oberfläche des Wassers und die Sonne, als ob alles ganz nahe wäre, aber er täuscht sich, und wenn er schon jetzt den Leib des *Pai* verlassen wollte, um an die Oberfläche zu kommen, so würde er ertrinken, ehe er sie erreichte. Er muß warten, bis ihn *Pai* selbst am Strand ausspeit. Die ganzen Innenwände von *Pai*'s Magen sind mit kunstvollen Zeichnungen bedeckt, von denen die Frauen die heute bei den *Šipáia* gebräuchlichen Ornamente kopiert haben.

Der gefangene *Pai*. „Indianer hatten einmal im Fluß neben ihrem Boot einen ganz kleinen *Pai* ergriffen und mit heimgebracht. Sie füllten eine kleine Cuia mit Wasser, setzten ihn hinein und fütterten ihn mit *Kaširi* von Mandioca und Bataten, den er an der Oberfläche des Wassers wegtrank, ehe er sich mit diesem vermischte. Der *Pai* wuchs und wurde so lang wie die Cuia. Jedesmal, wenn es donnerte, gab er auch einen leichten Schlag von sich, und schließlich sprengte er die Cuia dabei in zwei Stücke. Das Wasser darin wurde aber nicht verschüttet, sondern blieb wie eine Kugel rund um den *Pai* haften. Da setzten ihn die Leute in eine größere Cuia, aber als er noch mehr gewachsen war, zersprengte er auch diese. Schließlich wurde er so lang,

wie eine Hängematte, und die Indianer hoben ihn nun in einer mit Wasser gefüllten Ubá, die am Strand stand, auf. Eines Tages jedoch, bei einem Gewitter, gab er einen solchen Schlag von sich, daß das Boot der Länge nach zersprang. Der *Pai* entkam in den nahen Fluß.“

Der Mann, der die Schwester *Pai's* heiratete. „Ein Indianer fischte zur Laichzeit im Boot mitten auf dem Fluß. Da erschien ein *Pai* und fuhr auf ihn los. Er trieb sein Boot rasch zum Ufer und flüchtete auf die Felsen. Der *Pai* verfolgte ihn so hitzig, daß er sich in dem flachen Wasser zwischen dem Sarangesträuch festklemmte und nicht wieder los kam. Das Wasser stieg und bedeckte ihn während des Winters, und als der Sommer kam und der Fluß fiel, saß der *Pai* noch immer an derselben Stelle fest. Eines Tages kam ein Indianer an die Stelle und erbarmte sich des *Pai*. Er steckte einen Asthaken in seine Kiemenspalte und zog ihn so mit Leichtigkeit aus der Klemme. Er schleppte ihn ans Wasser, damit er trinke; aber der *Pai* war so ausgetrocknet, daß er nicht unterzutauchen vermochte. Der Mann hielt ihn mit den Händen unter Wasser, bis er getrunken hatte; dann stellte er sich im Wasser auf ihn, bis er wieder durchfeuchtet war und nicht mehr an die Oberfläche emporstieg. Darauf ließ er ihn fortschwimmen und ging wieder fischen. Er machte sehr gute Beute. Plötzlich hörte er, wie jemand hinter ihm fragte, was er denn noch so spät auf dem Flusse tue. Er antwortete, er habe sich verspätet, weil er einem *Pai* aus der Klemme geholfen habe. „Du hast mir da einen großen Dienst erwiesen“, sprach der fremde Mann, der der *Pai* selber war, „komm nun auch mit in meine Wohnung“. Der Fischer hatte anfangs Furcht vor dem *Pai*, dieser versicherte aber, daß ihm nichts geschehen solle, weil er ihm das Leben gerettet habe. Er fuhr mit dem Mann bis mitten auf den Fluß, dann hieß er ihn die Augen schließen und die Hände auf seine Schultern legen und stürzte sich mit ihm in die Tiefe. Als der Fischer die Augen wieder öffnen durfte, befand er sich auf einem Sandstrand der Unterwasserwelt. Dann ging er mit *Pai* auf einem schönen, breiten Weg dahin nach dessen Haus. *Pai* hieß ihn, am Weg warten, und während der Mann sich auf einen Baumstumpf setzte, ging er nach Hause. Seine beiden Schwestern, zwei hübsche Mädchen, kamen ihm entgegengelauften und begrüßten ihn. *Pai* führte sie zu dem Fischer hin, stellte sie ihm vor und hieß ihn, sich eine zur Frau auszusuchen. Er wählte die hübschere und lebte nun mit ihr zusammen bei dem *Pai*. Als er das erstemal mit seiner Frau am Ufer dahinging, bat diese ihn, er möchte ihr doch einen Pacú schießen. Der Mann erwiderte, er sähe hier keine Pacús. Da wies ihn seine Frau an, er solle, sobald sich eine Welle zeige, seinen Pfeil mitten hineinschießen. Das tat er auch und merkte nun, daß jede Welle ein Pacú war; die kleinen Wellen waren junge Pacús. Man vernahm hier in der Unterwasserwelt alles, was auf der Erde gesprochen wurde; es klang, als ob es ganz nahe wäre. Nach langer Zeit sagte *Pai* zu seinem Schwager, er solle doch wieder einmal auf die Erde zurückkehren und seine Verwandten besuchen und gleichzeitig bei seiner Schwester anfragen, ob sie nicht ihn, den *Pai*, heiraten wollte. Er brachte selbst den Mann auf die Erde zurück, der in sein Dorf ging, seine Mutter aufzusuchen. Die wollte ihn erst gar nicht als ihren Sohn wiedererkennen. Er erzählte seiner Schwester ausführlich von seinem

Leben bei dem *Pai* und riet ihr, den Antrag anzunehmen, wenn *Pai*, wie er die Absicht geäußert hatte, kommen sollte, um sie zur Frau zu begehren. Darauf kehrte der Mann wieder unter das Wasser zu seiner Gattin zurück, *Pai* aber kam herauf und erwartete die Schwester des Mannes am Ufer. Als sie zum Wasser kam, bat er sie, sie möchte seine Frau werden, und sie willigte ein. Jeden Tag traf sie sich nun am Fluß mit dem *Pai*, der ihr immer eine große Menge von Fischen brachte. Schließlich wurde sie schwanger. Ihre Verwandten schalten sie, weil sie schwanger sei, ohne einen Gatten zu haben; sie schwieg aber und verriet nichts. Ihr Badeplatz war am Rand einer großen Felsplatte, die zu großer Tiefe abfiel, sie konnte aber ohne Furcht vor Flußungeheuern dort baden, denn ihr Gatte, der *Pai*, lag in der Tiefe und bewachte sie. Als sie daran war, niederzukommen, stieg sie auf des *Pai* Geheiß am Rand der Felsplatte in den Fluß. Aus ihrem Leib floß zuerst eine große Menge Wasser ab, und dann gebar sie ein kleines, fingerlanges Wesen von Fischform, das langsam in der Tiefe verschwand. Am nächsten Tag kam ihr Bruder herauf und sagte, sie solle mit unter das Wasser kommen; denn ihr kleiner Sohn weine dort nach seiner Mutter und müsse gestillt werden. So folgte sie ihrem Bruder, und beide lebten nun mit dem *Pai*. Dort unter Wasser wohnten auch die Rochen und hatten Menschengestalt. Es gab viele hübsche Rochenmädchen dort. Am unteren Ende ihres langen Haares befand sich der gefährliche Stachel. Eines Tages traf der Mann ein Rochenmädchen, es gefiel ihm, und er lud es zum Koitus ein. Das Mädchen warnte ihn vor dem Stachel an ihrem Haar, er schlug ihn aber in das Haar zurück und umwickelte Haar und Stachel mit einem Cipó. Statt aber einen festen Cipó auszusuchen, hatte er einen morschen genommen. Während des Koitus zerriß die Umwicklung und der Stachel drang dem Mann in die Leistengegend. Er kam blutüberströmt zu seiner Frau, die alles aufbot, um die Blutung zu stillen, er starb aber doch trotz aller Bemühungen.“

Die *Adjá šikóăkôa*. Eine andere Sippe von Wasserungeheuern sind die *Adjá šikóăkôa*, die früher bei einer Untiefe des Rio Curuá, wenig oberhalb seiner Mündung, hausten. Sie werden so groß wie eine Pfanne, in der man Farinha dörft, und haben etwa das Aussehen eines Tatú. Ihre Schale aber ist so hart, daß kein Pfeil hindurchdringen kann. Sie sind ungeschwänzt, ihre Eckzähne sind fingerlang, und auf der Bauchseite sind sie unbeschützt. Sie sind schwerer als ein Felsblock von gleicher Größe.

„Die *Šipáia* wohnten damals in zwei Dörfern, ober- und unterhalb der Stelle, wo die *Adjá šikóăkôa* hausten. Wenn sie vorbeifuhren, so hielten sie sich stets auf der Seite, wo die Untiefe war, das tiefe Wasser der Ungeheuer wegen vermeidend. Eines Tages brach eine Anzahl von Frauen des einen Dorfes auf, um in einer *Ubá* einen Besuch in dem anderen Dorf zu machen. Als sie zu der gefürchteten Stelle kamen, glaubten sie, weil sie ihrer viele beisammen waren, daß ihnen auch nichts geschehen werde, wenn sie geradewegs über das tiefe Wasser steuern würden. Kaum hatten sie jedoch ihren Plan ins Werk gesetzt, als sie sahen, wie ein mächtiger *Adjá šikóăkôa* aus dem Wasser emporsprang und klatschend wieder zurückfiel. Erschrocken steuerten sie nun nach dem Sandstrand auf der anderen Flußseite hinüber,

aber schon schoß das Ungeheuer pfeilschnell an der Oberfläche des Wassers hinter dem Boot her, holte es ein und riß die Frau, welche am Steuer saß, von ihrem Sitz. Eine andere nahm den Platz ein, und alle ruderten aus Leibeskräften, aber wenige Augenblicke später schoß das Ungeheuer schon wieder hinter der Ubá her und verschlang die Frau, die das Steuer hielt. So erging es einer nach der anderen, und als das Boot schließlich an den Sandstrand anliefe, waren nur noch zwei der Insassen am Leben. In demselben Augenblick noch holte der *Adjá šikôākôa* die, welche am Steuer saß, während die andere aus der Ubá auf den Strand sprang und gerettet war. In dem Dorfe wartete man lange vergebens auf die Rückkehr der Verunglückten. Schließlich begann man zu fürchten, daß sie einem Ungeheuer zum Opfer gefallen sein möchten, und die Männer machten sich auf die Suche. Als sie an der Unglücksstelle vorbeifuhren, fanden sie die einzige Überlebende allein auf dem Strand stehend und erfuhren von ihr den Hergang. Da beschlossen die Männer, das Ungeheuer zu töten und wandten sich deshalb um Rat an den Medizinmann. Dieser legte sich hin und träumte. Es kam ein Dämon zu ihm und riet ihm, aus den Knochen eines Hirsches Pfeilspitzen zu machen und mit diesen das Ungeheuer zu bekämpfen. Er teilte darauf diesen Rat den Männern mit, die ihn sofort befolgten. Als die Pfeile fertig waren, fragten sie den Pagé: „Wie sollen wir nun die *Adjá šikôākôa* töten?“ Der Pagé legte sich abermals zum Träumen nieder, und wieder erschien ihm der Dämon und riet, ein Mann solle auf einem Gerüst den *Adjá šikôākôa* auflauern, wenn sie sich am Strande sonnten. Auch dieser Rat wurde befolgt; sie errichteten ein Gerüst neben der großen, runden Vertiefung, in der sich die Ungeheuer zu sonnen pflegten, und warteten. Zuerst kamen die kleinen *Adjá šikôākôa* aus dem Fluß heraus und sonnten sich in der Grube. Der Mann auf dem Gerüst aber wartete, bis schließlich ein so großer kam, daß die Grube bis zum äußersten Rand von seinem Körper ausgefüllt wurde, so hatte es der Dämon angeordnet. Als das Ungeheuer in der Sonne behaglich seinen Hals ausstreckte, schoß ihm der Mann einen Pfeil mit der Hirschknochenspitze ins Genick. Es war sofort tot und blieb, ohne sich zu rühren, in der Grube liegen. So tötete er nacheinander alle *Adjá šikôākôa*, auch die kleineren. Dann stieg er von dem Gerüst herunter und wollte das große Ungeheuer aus der Grube ziehen und umdrehen, es war jedoch viel zu schwer und er mußte die anderen Männer herbeiholen. Sie schnitten den Bauch des Ungeheuers auf und fanden darin noch einen großen Ballen von Haaren und Knochen der Frauen, die es gefressen hatte.“

Die *Adjá šikôākôa* wohnen in Höhlen, deren Eingang unter dem Wasserspiegel liegt, und die schräg nach oben führen, so daß die Wohnung selbst trocken bleibt. In einer tiefen, stillen Bucht oberhalb des Igarapé do Bahú wollen die Indianer ein solches Ungeheuer bemerkt haben, sein Pfiff habe dem des Capivara geglichen.

Tôβí, die große Schlange. „Anfangs hatten die Šipáia keine Nahrungspflanzen. Sie lebten von geschabtem Holz, von Waldfrüchten und von der Jagd und dem Fischfang. Eines Tages fanden die jagenden Männer im Wald die Schlange *Tôβí* liegen. Sie hatte einen weißen Strich der Länge nach oben auf dem Kopf und blaue und rote Striche auf den Wangen. Jeder der

Jäger legte eine Hand auf das Tier und sprach: „Dieses Stück gehört mir!“ Nur einer bezeichnete das Stück, das er haben wollte, indem er die Spitze seines Pfeiles darauf setzte; als er sie aber zurückziehen wollte, blieb sie an der Haut der Schlange hängen, und ebenso alle die Männer, welche die Hände auf ihren Körper gelegt hatten. *Tōʔi* kroch mit ihnen dahin und schleppte sie alle in den Fluß hinein, wo die Piranhas sie auffraßen, so daß nur die Eingeweide an die Oberfläche kamen. Am linken Curuaufser, oberhalb des Barbado, sieht man noch jetzt am Abhang eines Berges die Spur der Schlange, die zu einer tiefen Bucht im Fluß hinunterführt. Der Einzige, der entkommen war, lief in das Dorf zurück und berichtete das Unglück. Da folgten die Leute der Spur der Schlange und fanden sie wieder im Walde liegend. Sie fällten die Bäume rund um sie herum auf einer großen Strecke, so daß sie auf das Ungeheuer fielen. Als dann alles gut dürr war, zündeten sie ringsum Feuer an. *Tōʔi* schrie, als sie das Feuer spürte, und rings herum in allen Bergen antworteten ihre Kinder: in jedem Berg war eine Schlange. Als dann *Tōʔi* verbrannt war, wuchsen auf der Stelle allerlei Pflanzen, welche den *Šipáia* unbekannt waren. Da kam der Vogel *Kumāpári kurišū*, nahm Menschengestalt an und erklärte einem *Šipáia*, der ratlos umherstand: „Diese hier nennt man Mandioka und jene dort Mais, und das hier sind Bataten“ usw. Darauf lehrte er die *Šipáia* auch noch, wie sie die Nutzpflanzen zu verwenden hätten.“

Tumáxa. Als Herr des Jagdwildes gilt den *Šipáia* der Dämon *Tumáxa*. Ihm unterstehen alle jagdbaren Säugetiere, außer den Tayaçu-Wildschweinen und den Jaguaren. Er gilt im allgemeinen als wohlwollend.

„Ein häßlicher Mann hatte eine hübsche Frau geheiratet. Er war *panéma* und erbeutete nie etwas. Deshalb beschlossen die anderen, ihm die Frau zu nehmen und ihn zu töten. Sie luden ihn ein, mit in den Wald zu kommen, und dort hieben sie ihm die Unterarme und Unterschenkel ab und ließen ihn liegen. Da kam *Tumáxa* zu ihm und fragte ihn, was ihm geschehen sei. Der Mann erzählte ihm sein Schicksal. Das habe nichts auf sich, tröstete ihn *Tumáxa*, er solle nur mit ihm nach Hause kommen. „Wie könnte ich das“, erwiderte der Mann, „ich kann ja nicht gehen!“ Da setzte ihm *Tumáxa* die Arme wieder an und verstrich die Stellen, daß sie heilten. Dann hieß er ihn, sich mit den Händen an einen Ast hängen, und setzte ihm ebenso die Beine wieder an. Nun gingen sie zusammen zu *Tumáxa*'s Haus. Der Dämon hatte zwei Töchter, und der Mann heiratete die ältere. Sie gingen zusammen baden und *Tumáxa* wusch den Mann, knetete seine Gesichtszüge und seinen Körper zurecht und strich ihm das Blut nach den Handgelenken herunter, damit er nicht mehr *panéma* sei. Nach langer Zeit, die sie zusammen verlebten, schickte er ihn, er solle nun seine Leute wieder aufsuchen. Er ging und kam an den Hafen des Dorfes, wo ein Mann auf dem Fluß fischte. Er rief ihn um eine Überfahrt an, und als er übergesetzt worden war, fragte er den Fischer nach dem „Panéma“. Der Mann, der ihn nicht wiedererkannte, antwortete, der sei getötet worden. Der Schwiegersohn *Tumáxa*'s gab sich ihm nun zu erkennen, bat aber gleichzeitig, er möchte ihn nicht verraten. Dann gingen sie zusammen in das Dorf, wo man ihn für einen Fremden hielt. Er fragte auch hier nach dem „Panéma“, und der, welcher ihn einst verstümmelt hatte und nun seine

Frau besaß, erzählte ihm, wie man mit dem ‚Panéma‘ verfahren sei, weil er nichts getaugt hatte. Da kehrte der Mann zu *Tumáxa* und zu seiner neuen Frau zurück.“

„Während er dort lebte, begab sich eine andere Geschichte: Es war in einem Dorfe ein sehr häßlicher Mann von dunkler Hautfarbe und mit kurzem Haar, der von allen Frauen mißachtet wurde; sie schimpften ihn aus, wenn er ihnen Anträge machte. Als er einmal im Wald jagte, begegnet ihm *Tumáxa* und forderte ihn auf, mit in seine Wohnung zu kommen. Er hieß ihn am Weg warten und versprach ihm eine Frau zu senden. Er schickte seine Tochter hin und diese ging und setzte sich dem Mann auf den Schoß, er bekam aber keine Erektionen. Da führte ihn das Mädchen in das Haus ihres Vaters und erzählte diesem, wie es ihr mit dem Mann gegangen sei. *Tumáxa* nahm ihn darauf zum Baden mit, knetete ihn zurecht und rieb ihn mit Sand ab, da wurde er hellfarbig und hübsch. Nach einiger Zeit sandte er ihn in sein Dorf zurück, und alle Frauen fanden ihn nun hübsch. Er gab sich seiner Mutter zu erkennen, die anfangs gar nicht glauben wollte, daß es ihr Sohn wäre. Jede Nacht kam *Tumáxa's* Tochter zu ihm, und sie redeten und schliefen zusammen, ehe aber der Tag graute, verschwand sie wieder. Seine Mutter fragte ihn, wer es sei, der da allnächtlich mit ihm spreche; er antwortete, es sei seine Frau, die aber niemand außer ihm selbst sehen dürfe. Die Dorfbewohner wollten sie aber auch gern kennen lernen, und schließlich entschloß sie sich, auch tagsüber zu bleiben. Sie hatten ein Kind, das erhielt nur des Nachts Menschengestalt, am Tag war es ein junger Periquito. Einmal gingen beide Eltern zusammen aus und baten die Mutter, sie möchte dem Vogel, wenn er Hunger habe, etwas Bananenbrei geben. Als aber der Periquito nach Nahrung schrie, schlug die Mutter des Mannes ein paarmal mit der Hand nach ihm und schalt ihn aus. Sobald die Eltern zurückkamen, erzählte ihnen der Periquito die Mißhandlung. Da wurde *Tumáxa's* Tochter böse, sie nahm ihren Sohn und kehrte zu ihrem Vater zurück. Ihr Mann wollte ihr folgen, aber der früher breite Weg hatte sich hinter ihr mit Dornestrüpp geschlossen, und er mußte umkehren.“

Apu Šipaiá. Im Gegensatz zu diesem gutmütigen *Tumáxa*, der immer bereit ist, unglücklichen Menschenkindern zu helfen, sind die Mitglieder der Sippe der *Apu šipaiá* ganz gefährliche Gesellen. Der Name bedeutet „Jaguar der Oberwelt“. Ein anderer Name, der dem Chef der Sippe zukommt, ist *Kariuri*. Weiter unten werde ich schildern, wie die *Apu šipaiá* zum Geisteranz erscheinen.

„Ein Indianer wurde auf den Pagé seines Dorfes eiferstüchtig, weil er glaubte, daß dieser Umgang mit seiner Frau habe. Er verabredete sich mit einigen anderen, den Pagé während des Geisteranzes zu töten, und erklärte diesen Tanz für einen Schwindel des Medizinmannes, mit dem die Totenseelen gar nichts zu schaffen hätten. Die Verschworenen brachten heimlich in der Dunkelheit Waffen zum Tanz mit und versteckten sie hinter einem Baum. Als das Fest im Gang war, traten sie zu der Stelle hin, wo die Waffen standen, als ob sie urinieren wollten, und als der *lánda* (Totenseele) in der Gestalt des Medizinmannes über den Platz getanzt kam, schossen sie ihm zwei Pfeile in

den Rücken. Sofort sprang der *Iánāi* mit einem Satz durch die Tür zurück in das dunkle Innere der Festhütte und warf den verwundeten Leib wieder auf den Medizinmann. Als aber *Apu siƣaiá*, der unter den anwesenden Geistern war, das Blut sah, fiel er über den Körper her und zerriß ihn und fraß ihn auf. Die, welche auf den *Iánāi* geschossen hatten, liefen ihm in die Hütte nach, aber drinnen zerriß sie *Apu siƣaiá* gleichfalls einen nach dem anderen. Niemand sah das Ungeheuer, man bemerkte nur, wie plötzlich das Blut von den Köpfen der Angegriffenen strömte. Von dieser Stunde an war niemand mehr im Dorfe seines Lebens sicher. Wer nach Einbruch der Dunkelheit nur ein wenig aus der Hütte hinausging, wurde sofort von *Apu siƣaiá* zerrissen. Die *Sipáia* versuchten auf alle mögliche Weise das Untier zu töten; aber wenn sie sich in den Hinterhalt legten, wurde unversehens der eine oder der andere von dem unsichtbaren Feind überfallen und getötet. Da gaben die Indianer das Dorf auf und verzogen nach einem entfernteren Platz. In dem alten Dorf blieb nur eine Frau mit ihrem Knaben zurück. Alle ihre Verwandten hatte *Apu siƣaiá* bereits getötet, und sie sagte, es sei ihr nun gleichgültig, ob sie dasselbe Schicksal träfe. Als die beiden allein waren, hörten sie, wie jemand singend herankam. Als er näherkam, begann er auf einem Blatt zu blasen. Es war *Apu siƣaiá*, der am hellen Tag zu den beiden kam; er hatte die Gestalt des ermordeten Medizinmannes und fragte die Frau, warum sie so allein in dem Dorf sei. Die Frau berichtete, wie *Apu siƣaiá* die Bewohner des Dorfes überfallen habe, und wie der Rest geflohen sei. Da ging *Apu siƣaiá* jagen. Er legte sich bei dem neuen *Sipáia*-dorf in den Hinterhalt und tötete einen Indianer. Er blies ihn an, und der Tote bekam die Gestalt eines Taitetú. *Apu siƣaiá* brachte dieses der Frau und hieß sie, die Beute zubereiten, damit sie zu essen hätten. Jeden Morgen ging er so jagen und tötete *Sipáia*, und die Frau aß mit ihrem Knaben von dem Fleisch, ohne zu wissen, daß es das ihrer Stammesgenossen sei. Eines Tages wollte die Frau zum Fluß baden gehen. Sie hatte Angst, daß *Apu siƣaiá* sie bei dieser Gelegenheit töten werde, aber der falsche Medizinmann beruhigte sie, sie könne ungefährdet gehen. Während die Frau abwesend war, rief *Apu siƣaiá* den Knaben: „Komm her und sieh nach, was ich in diesem Zahn stecken habe, daß er mir so weh tut!“ Da untersuchte der Knabe den Mund des Ungeheuers und entdeckte, daß sein Gebiß ganz verstopft mit Menschenhaaren war. Als *Apu siƣaiá* sein Entsetzen bemerkte, sprach er: „Siehst du die Haare hier in diesem Zahn? Sie sind von deinem Vater! Und die Haare von diesem hier sind von deinem Oheim, und dies hier sind Haare von deinem Bruder!“ — Als dann die Frau zurückkam, erzählte ihr der Knabe, daß der Medizinmann gar kein Mensch, sondern der Dämon *Apu siƣaiá* selbst sei, der alle ihre Verwandten gefressen hatte. Da beschlossen die beiden, das Ungeheuer zu töten. Die Frau machte *Kaširi* und vermischte ihn mit roher Mandioka. Dann lehrte sie ihrem zahmen Papagei, was er *Apu siƣaiá* zu antworten habe, und versteckte sich mit dem Knaben unter einem großen Topf in der Hütte. *Apu siƣaiá* hatte beschlossen, die Frau und den Knaben an diesem Tag zu töten. Er kam von der Jagd zurück und warf stöhnend seine Beute — wieder einen toten Indianer in Wildschweinsgestalt — auf den Vorplatz. Dann fragte er den Papagei, wo

die Frau sei. Dieser antwortete, sie sei in die Pflanzung gegangen, um Bataten zu holen, aber sie habe *Kaširi* für ihn gemacht, den er versuchen solle. Da füllte *Apu siƣaiá* eine mächtige Cuia und trank sie aus; der *Kaširi* schmeckte ihm. Dann ging er in die Pflanzung, die Frau zu suchen. Er fand aber keine Spur von ihr und kehrte zurück, um den Papagei auszufragen. Der aber antwortete, er habe die Frau nur deshalb nicht gefunden, weil die Pflanzung sehr groß sei, er solle nur warten, bis sie zurückkomme und unterdessen *Kaširi* trinken. Da trank *Apu siƣaiá* eine zweite Cuia voll *Kaširi* und ging dann abermals die Frau suchen, aber er fand sie ebensowenig. Er wurde betrunken und taumelte wie ein Jaguar brüllend hin und her. Als er zurückkam, fuhr er den Papagei an, warum er ihn belogen habe; die Frau sei gar nicht in der Pflanzung, und er solle gestehen, wo sie versteckt sei. Der Vogel bestand aber darauf, sie sei Bataten holen gegangen, er habe sie nicht gefunden, weil er schon betrunken sei, und er solle nun noch mehr trinken, damit er wieder zu Verstand komme. Da trank *Apu siƣaiá* abermals eine Cuia voll *Kaširi* aus und ging suchen, aber immer vergebens. Als er zurückkam, hatte er die Gestalt eines schwarzen Jaguars. Er wälzte sich wütend auf dem Vorplatz des Hauses, denn er hatte nun schon erkannt, daß man ihn mit roher Mandioka vergiftet hatte. Er befahl dem Papagei, vom Hausgiebel herunterzukommen, damit er ihn für seinen Verrat bestrafen könne, aber der Vogel lachte ihn aus. So blieb schließlich *Apu siƣaiá* auf dem Vorplatz liegen und verendete. Der Papagei kletterte nun von seinem Sitz herab und biß ihn in die Lippen, in die Ohren und in die Hoden, aber er regte sich nicht mehr. Da rief er die Frau, und diese kam mit ihrem Knaben unter dem Topf hervor. Sie nahm den Mörserstößel und zerschmetterte damit den Kopf des *Apu siƣaiá*.“

Kuruƣira. Zwei mythologische Gestalten haben die Šipáia offenbar unmittelbar von irgendeinem echten Tupivolk entlehnt, wo sie sich großer Beliebtheit erfreuen. Die erste ist die des Kurupira, was die Šipáia wie *Kuruƣira* aussprechen. Bei den Temb  Indianern ist mir fast wörtlich dieselbe Geschichte erzählt worden.

„Ein Mann hatte mehrere Guaribas erlegt und begab sich mit seiner Beute auf den Heimweg. Als es Nacht wurde, und er sah, daß er sein Dorf nicht mehr erreichte, machte er sich eine kleine H tte und verschloß sie gut ringsum mit A ahybl ttern wegen der Moskiten. Er legte sich auf den Boden und schlief ein. In der Nacht vernahm er plötzlich den langgezogenen Pfiff des *Kuruƣira*. Das Ungeheuer kam näher, und als es die H tte erblickte, fragte es mehrmals, wer da sei. Der Mann gab schließlich Antwort. ‚Was machst du denn zu dieser Stunde noch im Wald?‘, forschte *Kuruƣira*. ‚Ich habe gejagt und mein Dorf nicht mehr vor Einbruch der Nacht erreichen können‘, antwortete der Jäger. ‚Wenn es so ist‘, sprach *Kuruƣira*, ‚so komm nur heraus, ich will dich schon nach Hause führen!‘ Der Mann aber traute dem Anerbieten nicht und meinte, ‚er wolle lieber die Nacht hindurch hier schlafen‘. ‚Meinetwegen!‘ sprach *Kuruƣira* und ging. Ein Stück weiter aber blieb er wieder stehen und rief zu dem Jäger zurück: ‚Höre einmal! Ich habe solchen Hunger, k nnstest du mir nicht ein Stück von deinem Arm geben?‘

— ‚Warum denn nicht?‘ antwortete der Jäger. Er schnitt den Unterarm eines Guariba ab und warf ihn dem Ungeheuer hinaus. Dieses ergriff den Bissen und fraß ihn so gierig auf, daß der Mann in seinem Versteck die Knochen splintern hörte. Nach einer Weile sprach *Kuruçira* wieder: ‚Könntest du mir nicht ein Stück von deinem Bein geben?‘ — ‚Gewiß‘, antwortete der Jäger. Er schnitt den Unterschenkel eines Guariba ab und warf ihn dem *Kuruçira* zum Fraß vor. Nach einer Weile bat dieser jedoch wieder um ein Stück vom Arm des Mannes, darauf wieder um ein Bein, und so fort, schließlich auch um die Eingeweide, um Leber und Herz, und immer betrog ihn der Jäger, indem er die entsprechenden Stücke von einem Guariba hinauswarf. Als *Kuruçira* auch das Herz des Mannes gefressen zu haben glaubte, wartete er eine Weile und rief ihn dann an. Der Mann antwortete. ‚Was?‘ schrie da das Ungeheuer, ‚habe ich nicht deine Arme, deine Beine, deine Eingeweide und dein Herz gefressen, und du bist noch immer nicht tot? Willst du mir nicht auch deine Zunge herauswerfen?‘ — ‚Jawohl‘, antwortete der Jäger, schnitt einem Guariba die Zunge heraus und warf sie *Kuruçira* vor, der sie auffraß. So hielt er das Ungeheuer hin, bis der Morgen herannahte. Nachdem es auch die Zunge gefressen hatte, wartete es wieder eine Weile und rief dann den Mann an. Dieser gab Antwort. ‚Was ist denn das?‘ schrie *Kuruçira* wütend, ‚auch nachdem ich deine Zunge gefressen habe, antwortest du noch?‘ Da machte der Jäger einen Versuch zu entkommen. Er sprang plötzlich aus der Hütte heraus, und als *Kuruçira* mit dem Messer nach ihm stieß, wich er geschickt aus und stellte ihm ein Bein, so daß er hinstürzte. Wenn er aber einmal auf dem Boden lag, so konnte er sich nicht mehr erheben, denn seine Knie sind steif. Der Mann tötete ihn nun, ließ ihn liegen und kehrte in sein Dorf zurück, wo er allen erzählte, daß er einen *Kuruçira* getötet habe. Darauf gingen viele Leute mit ihm zu der Stelle, wo er den Toten gelassen hatte, um sich das Ungeheuer anzusehen; sie fanden aber an seiner Stelle nur einen toten Hirsch. Da verspotteten sie den Jäger und warfen ihm vor, daß er sie belogen habe, so sehr er auch die Wahrheit seines Erlebnisses beteuerte. Sie glaubten ihm nicht, sondern trugen den Hirsch ins Dorf, um ihn zu essen. Als er zubereitet war, luden sie auch den Jäger dazu ein, der aber weigerte sich mit Entschiedenheit. So aßen die anderen den Hirsch allein auf; aber alle, die davon gegessen hatten, und wenn es auch nur ein ganz kleines Stück gewesen war, bekamen alsbald so heftigen Durchfall, daß sie wohl glauben mußten, keinen Hirsch, sondern tatsächlich einen *Kuruçira* gegessen zu haben.“

Ein solcher *Kuruçira* haust seit langer Zeit auf der Pedra Preta, einem Felsen im Iriry, dicht unter Santa Julia. *Maware* berichtete mir, daß, als er einmal auf der Insel anlegte und auf den Felsen stieg, er den Pfiff des Ungeheuers aus einer Entfernung von etwa 30 Schritten vernommen habe. Er sei darauf schleunigst zu seinem Boot zurückgekehrt und abgefahren, habe aber noch einen weiteren Pfiff gehört, und zwar genau von der Stelle, wo er gestanden hatte, als er den ersten vernahm.

Mapynguarí. *Maware* erzählte mir auch noch von einem anderen Ungeheuer, das nachts im Wald schreit, und dessen Šipáia-Namen er nicht

wußte. Wenn man ihm antwortet, so kommt es heran. Es nimmt sein Opfer unter den Arm und schleppt es fort, indem es Stück für Stück von ihm abreißt und auffrißt. Um es zu töten, muß man es in den Nabel schießen oder in das Maul, wenn es dieses zum Schreien öffnet, denn im übrigen ist sein Körper schußfest. *Māwaré* meinte, dieses Ungeheuer müsse dasselbe sein, welches die Christen (sic) Mapynguari nennen. Mit diesem Namen wird ein Waldgeist der Tupilegende bezeichnet, an dessen Vorhandensein ein Teil der Sertão-Bevölkerung noch fest glaubt.

(Schluß folgt.)



Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

Da ich die Verweise auf frühere Seiten nicht selbst ausfüllen konnte, sind die folgenden Fehler vorgekommen. Es ist zu lesen:

S. 367, Anm. 1: S. 352 statt S. 345; S. 378, Anm. 2: S. 375 statt S. 356; S. 381, Anm. 1: S. 386 statt S. 375; S. 385, Zeile 5: S. 381 statt S. 375; S. 391, Anm. 2: S. 379 statt S. 390, Anm. 2: S. 393, Zeile 2: S. 385 statt S. 387; S. 397, Abschnitt 3, Zeile 7: S. 381 statt S. 379.

Kapitel V: Religiöse Verrichtungen.

Zur Natur der Religion gehören zwei Dinge, einmal der Glaube an das Bestehen von übernatürlichen Wesen oder Kräften, die fördernd oder schädigend das menschliche Leben durchkreuzen und zweitens die Beeinflussung derselben von seiten des Menschen. Die Kunde vom Menschen lehrt, daß auch auf den niedrigsten Stufen beides vorhanden ist. Im Anfang des Menschentums schon beginnt die Idee zu herrschen: die Vorstellung von übernatürlichen Kräften, denen der Mensch ebenso übernatürliche entgegensetzt, ohne eine Unterscheidung von Natürlichem und Übernatürlichem vorzunehmen. Ebenso wenig gibt es im Gedanken des Menschen anfangs einen Unterschied zwischen Lebendem und Leblosem. Sobald einem Dinge eine Wirkung zugeschrieben wird, kann es auch als lebendig betrachtet und behandelt werden. Das Wesentliche, Frühere, ist die Beeinflussung, der Kampf ums Dasein; das Nebensächliche, Spätere, die gedankliche Unterscheidung. Solchen Zuständen gegenüber versagt unsere Sprache völlig.

Alles Außermenschliche, was der Kágaba beeinflussen will, ist deshalb hier mit dem Ausdruck Dämon bezeichnet, die Beeinflussung selbst als religiöse oder auch als zauberische Übung gekennzeichnet, letzteres ein Zugeständnis an den Tiefstand gewisser Handlungen, ohne daß dadurch eine Unterscheidung festgelegt werden soll oder kann. Was alle diese religiösen Verrichtungen auf eine höhere Stufe hebt, ist ihre Zurückführung auf die Ahnen bis hinauf zu den vier Stamm Priestern. Im Grunde drückt sich darin aber nur das Vertrauen auf die eigene, übernatürliche Kraft aus. Die Seelen der Ahnen leben zwar fort, die Ahnen regieren jedoch nicht die Welt und verrichten keine Taten mehr, wie bei ihren Lebzeiten. Es ist für die Kágaba ähnlich, als wenn wir voll Stolz auf die Taten unserer Vorfahren Vertrauen in die eigene Kraft gewinnen, aber es ist zugleich viel mehr. Nicht nur, daß nach den Erfahrungen bei anderen Naturvölkern Taten der Vorfahren einen direkten Einfluß ausüben auf ähnliche Lagen der Nachkommen, wenn man sie erzählt oder sich sonst vergegenwärtigt: die Ahnen der Kágaba haben auch Methoden hinterlassen, die Dämonen zu beeinflussen, und diese gelten noch heute. Die Ahnen sind also keine Götter, man wirkt nicht auf sie ein.

Westl. Länge von Greenwich

74°

73° 30'

11° 30'

KARAIBISCHES MEER

Die Sierra Nevada
de Santa Marta
auf Grund der Karte von Sievers
Maasstab 1:500000

10 20 30 km



Schneekette

KARAIBISCHES MEER

10° 30'

73° 30'

Wollte man sich die Ahnen mit ihrer heiligenden Kraft gegenüber den Zeremonien fortdenken, so würde man, obwohl der Kult als die Hauptsache erscheint, doch einen wesentlichen Teil der Religion vermissen, der überall vorhanden zu sein pflegt und die bloße zauberische Beeinflussung der Dämonen erst zu einer Religion in unserem Sinne stempelt. Was sollen wir mit einer Religion anfangen, in der die beeinflussten Wesen von Haus aus eigentlich als feindlich erscheinen, wie die Dämonen der Kágaba? Die Ergänzung dazu ist das Vertrauen und die Dankbarkeit, die aber hier zunächst nicht die Richtung auf die wirkenden Mächte, denen sie zukommt, sondern auf die Ahnen nimmt. Eine solche scharfe Zweiteilung zwischen Heilbringern, d. h. den Ahnen einerseits und den Dämonen andererseits, findet man daher fast nirgends, vielmehr drückt sich auch bei den letzteren zuweilen das Vertrauen auf sie schon in der Weise aus, daß sie selbst zum Teil Vater, Mutter oder älterer Bruder genannt werden und, daß ihnen auch selbst der Ursprung der Zeremonien zugeschrieben wird¹. Erst wenn dadurch das Verhältnis der Verehrung und des Vertrauens zu den Dämonen hergestellt ist, darf man diese Götter nennen. Doch ist der Zeitpunkt natürlich nie mit Sicherheit festzustellen; denn auch wo die äußeren Kennzeichen der Benennung und der Zurückführung der Zeremonien auf sie fehlen, pflegt doch ein Gefühl der Abhängigkeit und der Verehrung vorhanden zu sein, und das fehlt auch den Kágaba gegenüber ihren „Dämonen“, zumal gegenüber dem Sonnenwesen, sicherlich nicht.

Bleiben wir aber zunächst dabei, von bloßen Ahnen und Dämonen zu sprechen, so ist dagegen die Allmutter eine Gestalt, der man sehr wohl den Namen einer Gottheit beilegen kann. Denn sie wird nicht nur beeinflusst wie die Dämonen, sondern sie hat diese ebenso geschaffen und ist ihre Mutter, wie sie die Mutter der Urahen ist. In dieser Vereinigung des Wesens beider getrennter Gruppen liegt ihre göttliche Stellung. Das erstere gibt ihr die dauernde Herrschaft in der Welt, die die Dämonen für ihre Bezirke besitzen. Das zweite macht sie zur Beschützerin aller priesterlichen Tätigkeit. Wenn man sich an die Dämonen wendet, wird die Göttin freilich nicht zugleich herangezogen. Sie ist dabei nicht etwa die letzte Quelle der Macht, sondern wird, wenn man sie anruft, als ein selbständiger Dämon, besonders als eine Beschützerin der Feldfrüchte, wie etwa die Mütter der Seen, in Anspruch genommen. Aber gerade in dieser verschwommenen Gestalt als ein Wesen, aus dessen Schoß alles hervorgegangen ist, und als Mutter der Urpriester, d. h. aller das menschliche Leben schützender Zeremonien, erscheint sie als eine ursprüngliche Urherbergottheit, wie sie bei vielen Völkern sogar auf niedriger Stufe nachgewiesen ist, nicht als eine folgerichtige Entwicklung einer Spitze, sondern als eine mit den unteren Stufen der Dämonen und den entsprechenden Kulthandlungen gleichzeitige Auffassung². Dadurch ist es zu verstehen, daß man mir auf die Frage nach der Bedeutung von zauberischen Handlungen antwortete: „Damit es *Kalguasiža* sehe.“

¹ Vgl. z. B. die mexikanischen Cora-Indianer (K. TH. PREUSS, Die Nayarit-Expedition I, Leipzig 1912), die altmexikanischen Gottheiten und die südamerikanischen Uitoto (PREUSS, Religion und Mythologie der Uitoto, Göttingen 1921).

² Vgl. NATHAN SÖDERBLOM, Der Ursprung des Gottesgedankens, 1916.

Ihre Natureigenschaft als Feuer, als *Gaytēōvañ*, zieht sie dagegen zu den ihr untergeordneten Naturdämonen herab. Das Feuer umfaßt, wie wir sahen, die Haupteigenschaften der Kágabadämonen und ist auch in dem Wesen der Göttin nicht ganz ein bloßes Wort. Immerhin heißt sie als Urheberin Mutter *Šibalanēumāñ* (Erz. 1), d. h. Mutter des Gesanges, d. h. der priesterlichen Tätigkeit, so daß die Feuereigenschaft vielleicht erst später hinzutreten ist.

So geringfügig die Kulthandlungen gegenüber der Allmutter sind, so mannigfaltige Formen nehmen sie zur Beeinflussung der Dämonen an. Keineswegs aber sind es bloße mechanische Handlungen, die man nur zu erlernen braucht, sondern einmal erfordern sie große Anstrengungen und dauernde Hingabe, um ihnen gerecht zu werden, und anderseits, wie wir sahen, große geistige Vorbereitungen, die man kurz in dem Wort kultische Reinheit zusammenfassen kann. Es ist klar, daß auf diesem Wege auch die in den Dienst der Menschen gegebenen Dämonen immerhin herrschende Größen bleiben, namentlich die Sonne selbst. Die Anstrengungen, sie zu beeinflussen, erfordern daher ein ständiges Sichhineinsetzen, ein Sichversenken in ihr Wesen, das durchaus von religiösem Gefühle getragen ist, wenn auch die Gefühle der Dankbarkeit und der Bitte nicht in Worten zum Ausdruck kommen.

Die feste Verankerung ihres Glaubens in der Überlieferung ihrer Zeremonien durch die Urväter und anderseits in ihren eigenen Anstrengungen und in ihrer kultischen Reinheit erhebt dieses Völkchen auf eine besondere sittliche Stufe. Es könnte lächerlich erscheinen, daß sie sich dadurch der Umwelt so überlegen vorkommen, weil sie selbst von den Kolumbianern zu leiden haben und sich nicht zu helfen wissen. Aber das Lachen vergeht einem, wenn man sich vergegenwärtigt, daß diese hohe Meinung von sich selbst eigentlich vorbildlich für alle Völker sein könnte. Denn sie fühlen sich als die ausgewählten Menschen, deren Urväter zugleich die Stammväter der ganzen Menschheit sind, weshalb sie sich ja auch ältere Brüder gegenüber allen anderen, den jüngeren Brüdern, nennen. Und ihre Vorzugsstellung drückt sich dementsprechend nicht nur in ihrem Hochgefühl aus, für sich selbst sorgen zu können, sondern auch in einem gewissen Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber der übrigen Menschheit. Rührend war es, wie der Priester Miguel *Nolavita* mir auseinandersetzte, daß sein Vater ihn immer ermahnt habe, vor allem auch für die jüngeren Brüder zu sorgen, damit sie nicht zu Schaden kämen. Wenn das der Fall sei, so hätten sie, die Kágaba, die größere Schuld. Wie der Urahn *Sejžankua* über die jüngeren Brüder verfügt, daß sie für die Anfertigung der eisernen Geräte Sorge tragen sollen (2, 58), wie die Einsetzung von Beamten im Interesse der Kágaba in Bogotá, Santa Marta und Riohacha, also im Lande der jüngeren Brüder, sein Werk ist (2, 62), so fühlen sie auch die Macht und die Verpflichtung, die Leiden der jüngeren Brüder zu lindern. „Sie (die Priester) sollen dafür Sorge tragen, daß die Welt nicht einstürze, und daß die jüngeren Brüder, die Fremden, nicht zugrunde gehen . . . daß die jüngeren Brüder nicht leiden, daß ihre Ansiedlungen nicht vergehen und daß die Dampfer und Schiffe auf dem Meere nicht verloren gehen“ (7, 9). „In dieser Weise sangen Priester *Nabzēža* und Priester *Niuavaḡsu* gegen die bösen Fische, die im Meere hausen, damit die schlechten Fische die Dampfer,

Barken und Kanus auf dem Meer nicht umstürzen und die Kolumbianer nicht zugrunde gehen“ (34, 1). In dieser Weise mußte jüngerer Bruder Matuna gegen die Alligatoren in den Flüssen der Küstensavanne singen, damit sie nicht am Ufer der Flüsse die kolumbianischen Neger auffressen“ (123).

Die Beichte.

Zu den Mitteln zur Erlangung kultischer Reinheit und Kraft gehört außer den Vorschriften für die geschlechtliche Betätigung, gewissen Speiseverboten und dem Zurückziehen in den Tempel die Beichte, die in einem Sündenbekenntnis besteht. Sie erfolgt nur, wenn einer krank ist oder sonst Unglück hat. Nicht weil die Sünde an sich den Kágaba drückt und er von ihr befreit sein will, um als reiner Mensch leben zu können, beichtet er, sondern weil es ihm sonst schlecht gehen würde. Die hauptsächlichste Sünde, die er kennt, ist unerlaubter Beischlaf, vor allem widernatürliche Geschlechtsbefriedigung mit den nächsten Verwandten oder mit Tieren (*sagá sagá*), wie sie als Ursache der großen Flut angegeben ist, und Ehebruch. Ein anderer Ausdruck für sündigen ist *zinkuali*. Daß gerade geschlechtliche Ausschweifungen als Sünde und die Ursache von Krankheit und Unheil angesehen werden, liegt zweifellos in einer Grundanschauung der Kágaba, die auch bei anderen Stämmen zu finden ist, nämlich, daß der Beischlaf und Verkehr mit der Frau die Kraft des Mannes schwächt und das Gelingen einer jeden Unternehmung gefährdet. Daher die magische Kraft der Novizen, solange sie noch mit keiner Frau Verkehr gehabt haben. Daher auch das dauernde Getrenntwohnen von Mann und Frau nach der Heirat. Der Grund dieses Glaubens liegt in den Zuständen der Frau bei der monatlichen Blutung und der Schwangerschaft, die sie als etwas Besonderes, Unreines, Unglückbringendes erscheinen lassen. Auch mag der tatsächliche Schwächezustand des Mannes nach wiederholtem Beischlaf zu dem Glauben an das Mißlingen von Zeremonien und Unternehmungen mitgewirkt haben. Auf dieser Grundlage kann ganz natürlich die Überzeugung entstehen, daß jede Abweichung von der üblichen geschlechtlichen Befriedigung ganz besonders üble Folgen, vor allem Krankheit nach sich ziehe. Außerdem beichtete man auch Diebstahl, was als spätere Entwicklung betrachtet werden muß. So hatte der Sohn eines Kágaba, dem Narciso, der Vater des Priesters Miguel, gelegentlich einer Reise Goldsachen seines Tempels zur Aufbewahrung gegeben hatte, ausgesagt, er habe sie seinem inzwischen verstorbenen Vater mit ins Grab gelegt, beichtete aber später, daß er sie vergraben habe, und daß sie aus dem Loche von einem anderen Indianer gestohlen seien.

Daß es aber notwendig war, die Sünde zu bekennen, um von den Folgen verschont zu bleiben, ist ebenfalls als ein religiöser Gedanke, nicht etwa als soziale Maßregel der Priester anzusehen, um das Volk in Zucht zu halten und ihren Einfluß zu vermehren. Die Beichte entspricht vielleicht der weit verbreiteten Idee, die auch bei den Kágaba zu finden ist, eine Krankheit durch Übertragung loszuwerden. Auf dem Wege von der Küste nach Pueblo Viejo findet sich diesseits La Cueva ein Ort, auf den die Vorübergehenden, auch die Kolumbianer, Blätter werfen. Es sei das Grab *Tumú's*. Wenn jemand z. B. eine Wunde habe und werfe etwa ein Blatt, das er auf die Wunde gelegt

habe, dorthin, so esse der Tote die Krankheit. Ebenso — muß man schließen — ist der erste Schritt, die üblen Folgen einer Sünde loszuwerden, der, sie offen herauszusagen, damit sie einen verläßt. Die Beichte steht auch nicht bei den Kágaba allein da. Ähnliches gibt es z. B. bei dem Eskimo und den alten Mexikanern¹. Nach der Beichte nimmt der Priester bei den Kágaba unter anderem Zeremonien mit gewissen Steinen zur Heilung oder zum Schutze gegen Krankheit und anderes Unheil vor. Aber auch die Strafe, soweit sie außerdem oder allein erfolgt, ist ursprünglich als ein Schutz aufzufassen (vgl. Kap. VI), wenn sie auch nach und nach mehr die sozialen Wirkungen der Abschreckung und Erziehung im Auge hat.

Man muß staunen, welchen Umfang die Beichte bei den Kágaba erreicht hat. Das Gewöhnliche war, daß jeder erwachsene Kranke beichten mußte, bevor er geheilt wurde, und ebenso derjenige, der voller Furcht vor Krankheit und Unglück dieses durch Strafe oder eine schützende Zeremonie des Priesters vermeiden wollte. Weiter mußte vor Festen jeder einzelne im ganzen Dorfe beichten, worauf der Krankheitsschutz als eine der Handlungen des Festes erfolgte. Hierauf bezieht sich die folgende Angabe in einem Gesange (56, 6): „Darauf kamen die Kolumbianer . . . und es verloren sich die vier- und neuntägigen Tänze und Beichten (*alunežguaka*).“ Dadurch soll ausgedrückt werden, daß die Beichte zum Fest gehörte, die Zahlen beziehen sich aber auf jedes Einzelne. Daß auch die Beichte vor den Festen viele Tage lang dauerte, wurde mir bestätigt. Andere Gelegenheiten, zu beichten, boten ungewöhnliche Ereignisse, wie Sonnen- (*gešubuku*-) und Mondfinsternisse (*sulabuku*²) oder Erdbeben (*kaššata*). Dann glaubte man, daß ein Puma die Sonne oder den Mond fressen und die Welt zugrunde gehen könnte. Der Ausdruck für beichten (*aluna iżguaši*) bedeutet „das Innere sagen“ und wird auch in dem allgemeineren Sinn „seine Gedanken sagen“ gebraucht, ebenso wird *aluna iżguašihi* einen dazu veranlassen, seine Gedanken auszusprechen (2, 22) angewendet.

Gesang und Tanz.

Wenn wir von der religiösen Sorge für die jüngeren Brüder und von der Beichte absehen, müssen wir unsere Anschauungen von religiösen Einrichtungen verlassen, um diejenigen der Kágaba zu verstehen; denn es findet sich bei ihnen weder Gebet noch Opfer. An ihre Stelle treten Gesang, Tanz und Zaubersteinchen, die sämtlich den Charakter einer zwingenden Einwirkung auf die Dämonen haben. *Šivalama*, der Gesang, das Geheimwissen, umfaßt das gesamte Rüstzeug des Priesters. Der Gesang hat eine zauberische Kraft. Nur durch einen Gesang (*šivalama*), den sie lernte (*šitsia*), besiegt Großmutter *Muñkulú* den jüngeren Bruder *Žuimakane* (87, 1 ff.). Dieses Wort *šivalama* besteht aus *ši*, der Faden, und *avahi*, bleiben, vorhanden sein.

¹ BOAS, Bull. of the Amer. Museum of Nat. Hist. XV, New York 1907, S. 120f. — PREUSS, Globus, Bd. 83, 1903, S. 254, 271f. Über Einführung der Beichte durch christlichen Einfluß siehe dagegen z. B. MORRIS WOLF, Iroquois Religion, New York 1919, S. 58.

² Die Worte drücken nicht die Übersetzung an sich aus, sondern bestehet wohl aus *gē*, was in Marokasa Feuer bedeutet (vgl. *geḡ ahuiši* [Brennholz anblasen = Feuer anlegen]), *su* (Mond) und *baḡku* (weiblich), was hier vielleicht den Sinn von schwach hat.

Ši, Faden, wird in vielen Ausdrücken gebraucht, um ein zauberisches Fesseln zu bezeichnen. Bei der Taufe heißt es: „als ein Zaubermittel (*tejžáua*) ordne ich an (*ižukuižán*), setze ich (*itej*), binde ich (*akalyia nigukú*) neun Fäden (*ejtagua ši*) dem Neugeborenen (*akálula*)“ (142, vgl. 141), d. h. ich fessele den Neugeborenen mit neun Fäden an die Erde, damit er nicht stirbt. Als *Niualue* in Gefahr war, weil der Baum, auf den er sich gerettet hatte, umzufallen drohte, „legte er neun Fäden und befestigte ihn dadurch am Himmel (*nauianka ejtagua ši itej akalia*)“ (9, 19), *Sintana* „machte“ den Morgenstern, der männlichen Geschlechtes war, „zu einem Mädchen“ (*munžingúá*) „und band ihn durch Fäden fest (*šivañgungú*)“ d. h. er verwandelte ihn in zauberischer Weise in ein Mädchen (3, 26). Der Donner *kuišvanguí*, heißt eigentlich *kui ši vanguí*¹, „der Stein, der vermittels eines Fadens fesselt“, indem er nämlich blitzt (vgl. S. 394). Der Blitz *šitsá* heißt „der einen Faden legt“ oder besser „der als Faden daliegt“, von *ši* Faden und *sihi* liegen, legen. Lernen von seiten der Tempelnovizen heißt *šitsihi* aus *ši* und *nihi*, d. h. wörtlich „mit einem Faden befestigen“ (2, 30, 7, 10, 11, 30) und ebenso „lernte“ (*šitsia*) Großmutter *Muñkulú* den Gesang (*šivalama*), d. h. band ihn mit einem Faden* (87, 1).

Das Wort „bitten“ kommt gegenüber den Dämonen nicht vor. Nur einmal wird es der Allmutter (*Kalguášizša*) gegenüber gebraucht im Gesang 33: „Um Regen für die Feldfrüchte soll man am Wohnsitz der Mutter bitten“ (*šiša nejkalyēka*). „Um Regen für die Feldfrüchte wird man am Wohnsitz der Mutter bitten (*šiša nejkalyēka* 33). Ebenso hochstehend sind die vereinzelt gleichfalls gegenüber der Allmutter gebrauchten Ausdrücke: „Die Mutter der Feldfrüchte wird uns Gnade erweisen“ oder Mitleid mit uns haben (*guáñ hañgui* 32, 1). „Dann (nachdem die Zaubersteinchen auf die Felder gebracht sind) dachte man an die Mutter der Feldfrüchte“ (*agahañgui* 78, 3). Es bestätigt sich also auch hier, daß die Allmutter eine Ausnahmestellung einnimmt. Den Dämonen oder üblen Zuständen gegenüber gibt es kein anderes Mittel, als: Rat erteilen, überreden, einwirken, verbessern (*dulaḱšihi*, *guiava arvejhi* oder *guaši* nebst Composita), rufen (*akalēši*), z. B. den Regen oder die Trockenzeit, und besonders anreden (*akazguaši*), was sich sowohl auf die Allmutter wie auf die Dämonen bezieht. Dieses „anreden“ umfaßt aber zugleich alle Zeremonien mit den Zaubersteinen. „Nur mit dem Stein *mámakuṭši* solle man mit ihm reden (*akazguagataugākuej*), sagte die Große-Sonne“ (28, 4). Überhaupt geschieht der Verkehr mit den Dämonen fast niemals durch Reden — das bisher Gesagte umfaßt nur schildernde Ausdrücke —, sondern durch Singen (*mejhi* und Composita, auch *akalēši*).

Mit den Gesängen hat es aber auch seine eigene Bewandtnis. Wenn in den Gesängen immer davon gesprochen wird, man muß diesem oder jenem Dämon singen oder man muß singen, damit dieses oder jenes geschieht oder nicht eintritt, so ist meist zugleich tanzen gemeint, und „tanzen“ (*kala atšihí*, *kulzihi*) wird auch häufig hinzugesetzt oder auch allein gebraucht. Denn zu

¹ Vom Stamm *ma*, der in *mangui* einwickeln, *mašihí* zurücklassen, *avahi* bleiben, vorkommt.

* *šizihí* (*ši nihi*), *ši akalihí* heißt lehren = mit einen Faden binden.

jedem Gesang gehört auch ein besonderer Tanz; ausgenommen sind einige wenige, deren Tänze wahrscheinlich vergessen sind, oder die nicht an den Festen, sondern zu besonderen Zwecken gesungen werden, und solche neueren Ursprungs wie der Gesang der Franzosen¹ (122). Auch außerhalb der Tänze, etwa in den kurzen Pausen zwischen ihnen, oder während Zeremonien mit dem Steinpulver im Gange waren, habe ich an den Festen nie singen hören, obwohl das bei dem üblichen unscheinbaren Summen mit geschlossenem Munde möglicherweise vorgekommen ist. Nur wenn sie in anderer Zeit betrunken sind — an den Festen wird überhaupt nicht getrunken —, summen sie Melodien ihrer Festgesänge, lassen aber dabei keine Worte hören. Beim Diktieren der Gesänge wurde gewöhnlich zunächst der betreffende Tanz aufgeführt, dann eine Melodie ohne Worte gesummt, und schließlich begann das Diktat, das häufig begann: In dieser Weise muß man dem oder jenem Wesen singen usw. Das will offenbar sagen: was jetzt diktiert wird, ist der gesondert von der Melodie überlieferte Inhalt des eben gesungenen Gesanges. In Fällen arger Betrunkenheit bemerkte ich auch einige Indianer, die mit einer gewissen Inbrunst in melodischem Tonfall aufeinander einsprachen, und ich konnte feststellen, daß sie sich den Inhalt eines Gesanges auf sagten, den ich gerade in den Phonographen hatte singen lassen.

Der Tanz ist also die eigentliche religiöse Ausdrucksform für das, was der Kágaba erlangen will. Mag er Regen oder Sonnenschein haben wollen, Schutz gegen Krankheiten, Winde und Unwetter oder gegen Tiere, die die Saaten fressen, gegen Fäulnis der Gewächse, Feuersbrunst, Erdbeben und Bergstürze: alles drückt er durch den Tanz aus, obwohl in gewissen Fällen der Gesang auch allein eine Wirkung ausüben mag. Der Tanz ist deshalb keineswegs ein Erzeugnis der Freude, sondern bedeutet ernste Arbeit: die Zeit der Arbeit (*hiva vuol*) wird daher auch die Festzeit oder die Tanzübung der Novizen genannt. *Kala* (Tanz) heißt zugleich das Bein, so daß wohl der Ausdruck von dem wichtigsten Ausführungsgliede genommen ist. Dagegen ist der andere Ausdruck *kuíza* (Tanz) nicht von *kuízi* (Rohrflöte) abgeleitet, da die Flöte nur an den Tänzen der Kirchenfeste und bei lustigen Tänzen überhaupt, aber nie für die religiösen Tänze gebraucht wird. *Kulzihi* (tanzen) ist vielmehr gleich *kúi nihi* (durch schnelle Bewegung [zauberisch] binden oder fesseln), wozu man vergleiche *kúi kúi* („in Sprüngen“); *úúúúú* (schnell, eilend); *kuls hurleši* (laßt uns spielen); *kuizēhi* = *kuls neíhi* (laßt uns gehen); *kuívižēši* = *kúúú neíši* (lernen von seiten der Novizen, eigentlich schnelle Bewegungen machen), wovon ihr Name *nuñhua-kuívi* (Tempelnovizen) genommen ist. Es wiederholt sich also in dem Tanz die zauberische Fesselung wie in dem Gesang.

Leider ist die Ausdrucksfähigkeit des Tanzes ebensowenig wie die des Gesanges geeignet, dem Hörer oder Beschauer leicht zu verraten, welches der Ursprung von beidem ist. Aber z. B. beim Froschgesang (35. 36) wurde ich darauf aufmerksam gemacht, daß genau so die Frösche quaken sollen: es sei so wie ein Gewimmer. Und der Gesang beim Abschied der *Hiséj*-Maske (31) entsprach, wie ich mich überzeugen konnte, ganz dem einförmigen Tonfall

¹ Bei jedem Gesangstext ist es angegeben, wenn kein Tanz dazu gehört.

der Trompeten (*nurlá*), die dabei geblasen werden. Bei den Tänzen ist die Grundbewegung des Einzeltänzers immer dieselbe. Stets tanzt er mit mehr oder weniger tief eingeknickten Knien, wodurch die Anstrengung sehr erhöht wird, und den linken Arm wie zur Bewahrung des Gleichgewichtes erhoben, während die Rechte die Rassel hält und die Tritte gleichsam unterstreicht. Die Bewegung ist nicht heftig und geschieht meist auf der Stelle oder auf kleinem Raum, mit dem Gesicht bald nach der einen bald nach der anderen Richtung gewendet. Beim Tanz mehrerer an den Festen ist aber das Gesicht aller, obwohl jeder für sich tanzt, zur selben Zeit nach derselben Seite gerichtet, wobei der Zweck, nach den Himmelsrichtungen zu tanzen, manchmal hervortritt. Beim Kriebstanz (53) erschien mir der linke Arm wie in Nachahmung einer Kriebsschere erhoben, doch war fast das Gleiche beim Krankheitsstanz (40) zu beobachten. Der Tanz gegen das Verwelken der Bohnen (96) zeichnete sich dadurch aus, daß bis 17mal auf einem und dann auf dem anderen Fuß gehüpft wurde. So wird in der Tat jeder Tanz vom anderen ein wenig verschieden sein — entsprechend den Angaben der Indianer —, obwohl dem Zuschauer alle Tänze sehr ähnlich vorkommen. Manche Tänze haben auch besondere Namen. Zum Beispiel heißt der Tanz gegen die Winde (93) *ban-kuêka*, was wahrscheinlich wieder von *mangui* (einhüllen, fesseln) abzuleiten ist, ein besonders bezeichnender Ausdruck für den Zweck dieses Tanzes. Und der Tanz für alle Erdschichten (*kagi išpakuayka*) der Welt (92) heißt *noanasangui* von *nuani* (sich senken) und *sangui* (auslöschen, unfähig machen), was also bedeuten würde: das Ruhende unbeweglich machen.

Aus allem geht demnach hervor, daß der Tanz eine Beschreibung des in dem Gesang angegebenen Zieles erstreben soll, so wenig das auch in den Augen eines Unbefangenen gelungen ist. Deshalb wird auch eine Darstellung der in Betracht kommenden Tiere der Gesänge beabsichtigt sein, entsprechend der Tatsache, daß die Dämonen am besten beeinflußt werden, wenn eine Maske von ihnen, ein Gesicht, das man ihnen abgenommen hat, tanzt. Deutlich wird das im Tanz gegen den Vogel *šisiauli*, der die Kartoffeln und anderes frißt: „Wie die *šisiauli*-Vögel in Scharen wandern, so müssen auch die Frauen zusammenhockend tanzen“ (74, 2). Am Schluß dieses Frauentanzes sollen nämlich die Tänzerinnen mit stark eingeknickten Knien tanzen, als ob sie saßen. Ebenso heißt es in einem Männergesange (83): „In der Weise wie der *šisiauli* die Kartoffeln frißt, ebenso machte man (seinen Tanz). So schreitet er in den Feldern, und so tönen auch die Hölzer“, nämlich die hölzernen Klappern, die in diesem Falle die Tänzer statt der Rassel tragen. Dasselbe gilt vom Tanz des Vogels *nuksasa*: „Wie er auf den Bergen wandert, in derselben Weise tanzte man seinen Tanz; wie er einhergeht, so tanzte man ihm“ (82, 1). In einem nach dem Kolibri genannten Frauengesange (72), in dem aber dieser Vogel gar nicht erwähnt wird, vielmehr nur von dem Schutze der Feldfrüchte durch die Zaubersteinchen die Rede ist, sollen die Frauen beim Tanze die Bewegungen des Kolibri nachahmen, als ob sie fliegen und den Honig der Blüten genießen wollten. In dem Tanze zur Verscheuchung der schwarzen Wespe (109) „tanzte diese mit und dabei wuchsen ihr Flügel.“ Es gab auch dazu eine Wespenmaske.

Während sich also die Kágaba bei ihren heidnischen Festen damit begnügen, den Inhalt der Tänze unscheinbar anzudeuten, obwohl die dramatische Darstellung ihr Ziel ist, scheinen sich die Tänze an den Kirchenfesten figurlicher zu gestalten. Teils sind es alte Tänze, die dazu gebraucht werden, teils Neuschöpfungen. Erwähnt werden z. B. — denn gesehen habe ich sie nicht — (vgl. S. 326) ein Tanz des Reihers, der Schlange, des Stiers mit dem Löwen, der Ruderer und des Tuches. Beim Rudertanz soll das Rudern nachgeahmt werden. In dem Stier- und Löwentanze stellt einer den Stier, ein anderer den Löwen dar, und es entspinnt sich ein Kampf der beiden.

Steinzauber und Verwandtes.

Das dritte religiöse Ausdrucksmittel neben Gesang und Tanz ist das Steinopfer oder der Steinzauber, durch den man ebenfalls Hilfe und Schutz in mannigfachen Richtungen, namentlich aber gegen Krankheiten und den Tod erlangen kann. Wie man dazu gekommen ist, läßt sich am besten aus dem Ausdruck *hiséj huvá* (Totenumhüllung) für das in Maisblatt gehüllte Steinpulver erkennen. Was vom Toten kommt, schützt gegen den Tod und den Toten, genau so wie die Dämonenmaske auf den Dämon einwirkt. Und die Steine haben viele Beziehungen zu den Toten. Einmal sind die alten Vorfahren Steinmenschen gewesen oder haben sich nach dem Tode in Steine verwandelt, sodann stammen die dazu gebrauchten Steinchen und Steinperlen meist aus alten Gräbern der Küste, aus denen sie die Kágaba selbst gewinnen, wenn sie sie nicht etwa von den Kolumbianern kaufen. Mein ganzer Vorrat an diesen Zaubersteinen stammt von Kolumbianern; die Kágaba hatten aber für alle bestimmte Namen, und ihnen selbst waren ihre eigenen nicht feil. Endlich waren auch die Steine pumaartige Wesen und brachten als solche Krankheiten (vgl. S. 392 ff.). Aber die Zaubersteinchen konnten noch viel mehr vollbringen als nur Krankheiten heilen und davor schützen. Dazu befähigten sie ihre verschiedenen Farben, die so sehr mit den Erscheinungen bestimmter Naturdämonen, z. B. der Sonne, dem Feuer, übereinstimmten, von denen auch wieder unter anderem Krankheiten ausgingen und verhindert wurden.

Da alle Kraft der Priester in der Indienstnahme des Sonnendämons besteht, und auch die Begehungen mit den Steinchen zum Teil eine Nachahmung der Bewegung der Sonne z. B. nach den vier Himmelsrichtungen in sich schließen, so heißt auch die Tätigkeit des Heilens, Verhütens und Förderns mit Steinen *mamaléši* (wörtlich „zur Sonne werden“). Die benutzten Steine (*hagi*) selbst unterscheidet man, je nachdem sie undurchbohrt oder durchlocht, d. h. Perlen sind, als *asévakaj* (Knaben, d. h. männlich)¹ und *paukué* (mit Loch, d. h. weiblich)², und demgemäß werden, wenn es sich um Anwendung ganzer Steine für das Wohl beider Geschlechter handelt, für das männliche Geschlecht die erstere, für das weibliche die letztere Art gebraucht. Sind die Perlen länglich, so nennt man sie *hul-a*, *-e*³, und es erklärt sich auch aus der weiblichen

¹ Sp. *doncella* wegen ihrer Unberührtheit.

² Vgl. auch *kutzi abunzi* (weibliche Rohrflöte mit einem Loch) und *sigi* (männliche mit fünf Löchern).

³ Sp. *tuma*.

Natur dieser *hula*, daß sie in der Erzählung von *Kašindukua* (10, 21) Frauen sind. Auch die undurchbohrten Steine *asévakaĭ* zeigen meist Bearbeitung und stammen ebenfalls aus alten Gräbern der Küste. Gewöhnlich werden die Steinchen zu grobem Pulver zerstampft gebraucht. Dazu genügt ein kleines Teilchen des Steins, das in Maisblatt gehüllt und später mit den Fingern in die Luft gestreut wird, entweder in der Nähe der zu schützenden Personen oder Haustiere oder in die zu Weihende Pflanzung, auf das Grab des Toten, der ferngehalten werden soll usw. Die Maisblätter werden dagegen fortgeworfen oder auf großen Steinen vereinigt. Man findet diese Blätter häufig in der Nähe von Siedlungen oder auch am Wege auf den Steinen. Sowohl bei den ganzen Steinchen wie bei den Päckchen mit zerstoßenem Stein besteht ein Hauptteil der Zeremonie darin, daß man sie dreimal nach rechts und dreimal nach links um den Kopf der Kranken oder zu sichernden Person oder des Haustiers führt, oder daß man dreimal nach rechts und links um das betreffende Haus, das Dorf oder die Pflanzung geht. Für jede besondere Steinart wird ein besonderes Päckchen gemacht, auch wenn für eine Person mehrere Steine verwendet werden, so daß für alle Personen eines Dorfes unzählige Päckchen zusammenkommen. Diese werden dann zu einem Bündel zusammengebunden, um damit die Zeremonie auszuführen. Jede Frau gibt dem Priester soviel Maisblätter, als Personen in ihrem Haushalt zu schützen sind, und dieser macht die Päckchen. Das Pulver heißt *hiséĭ* (Toter), oder *hárvalu* (Steinchen), und das Päckchen *hiséĭ huvá* (Totenumhüllung), oder *ábukaj* von *muši* (einen schlagen, die Trommel schlagen) und *ibuši* (schleudern, werfen), was z. B. in *seĭbuká* (das Schwirrholtz)¹, *šibuká* (der einen Faden Spinnende), vorkommt. *Abukaj* bedeutet also „das Päckchen, was das Pulver wirft, austreut“. Das Päckchen bereiten heißt *guaši*, *ikuaši*, doch wird es auch mit dem zu fördernden Dinge verbunden, z. B. *kualama guaši* (die Feldfrüchte weihen, eigentlich das Steinpulver für die Feldfrüchte bereiten). Allgemeiner als *ábukaj*, *hiséĭ huvá*, ist *teĭžáua*, das auch andere Arten von Zaubermittel bezeichnen kann. Öfters wird solches Steinpulver jeder Art in einem Beutelchen (*noamata*), im Tempel aufgehängt zum Schutz gegen alle mögliche Unbill und zur Förderung des allgemeinen Wohls. Im Cansamaria des Häuptlings Arregocé von San Miguel hängen vier solche, je eins an jeder Seite der beiden Türen. Der Inhalt heißt dann *salingale*, d. h. alle zusammen, und derselbe Name wird auch gebraucht, wenn ausnahmsweise mehrere Steinarten zu einem Päckchen vereint werden. In einem Gesang (94) wird der Ausdruck *zukaŋaku* für das Steintäschchen der Frauen erwähnt, was wahrscheinlich von *suka* (Spitze, klein) und *baŋku* (weiblich) stammt: gleich „die weiblichen kleinen (Steine)“. Es heißt dort: „So sang Mutter *Túrline* ihrem Steintäschchen und den Steintäschchen aller vier Frauengeschlechter.“ Damit ist gemeint, daß jemand, der die Mutter *Túrline*, den Quellsee des Río Surivaka, darstellt, singt, damit ihr Steintäschchen, sowie das der vier Frauengeschlechter, aus dem die Frauen der Siedlungen bestehen, wirksam für die Feldfrüchte und anderes sein möge.

* * *

¹ Wird nur von Knaben benützt.

Es möge nun eine Aufzählung der Zaubersteine und ihres Gebrauches in alphabetischer Reihe folgen:

1. *aseñhi, aseñhi*; rötlich; siehe 2. bis 7. der folgenden Aufzählung.
2. *aseñhi, haḡtaši, noakuiṡi, šivalukuiṡi*; zerkleinert gebraucht; gegen Krankheit aller Dorfbewohner; beim Fest.
3. *aseñhi, haḡtaši, šukuiṡi*; zerkleinert, alle drei in einem Päckchen (*salingale*); gegen Krankheit der Tänzer; beim Fest.
4. *aseñhi, haḡtaši, šakuiṡi*; zerkleinert; beim Antritt der Lehrzeit des Tempelnovizen.
5. *aseñhi, kulžakuiṡi, noakuiṡi, šivalukuiṡi*; zerkleinert; wenn der Jüngling mit dem Mädchen, mit dem er sich später verheiraten will, zum erstenmal den Beischlaf ausführt.
6. *aseñhi, kulžakuiṡi*; zerkleinert; zur Vermehrung des Viehs.
7. *aseñhi, haḡtaši, mukuhaktaši*; zerkleinert; zum Gedeihen der Kokapflanzung.
8. *avikuiṡi* von *avi* (Blut); rot; siehe 9.
9. *avikuiṡi, gaḡlkuiṡi, kulžakuiṡi*; zerkleinert; bei der ersten monatlichen Blutung des Mädchens.
10. *gaḡlkuiṡi* von *gaḡli* Hütte bei der Taufe, wo der Priester die Steinpulverpäckchen anfertigt, Akt der Taufe; vgl. *gaḡlhuvé* Hütte für den Beischlaf des neu verheirateten Paares; rot; siehe 9., 11.
11. *gaḡlkuiṡi, guikuiṡi, kalguakuiṡi, kulžakuiṡi, nikuiṡi*; zerkleinert; bei der Taufe für den Neugeborenen; *gaḡlkuiṡi* und *kulžakuiṡi* für die Gräber der Großeltern, *kalguakuiṡi* und *nikuiṡi* für das Grab des Urgroßvaters, die letzten beiden Steinarten nebst *guikuiṡi* für das Grab der Urgroßmutter, nachdem die Päckchen für die anderen genannten Vorfahren damit berührt worden sind. Das Pulver wird auf die betreffenden Gräber gestreut.
12. *guikuiṡi* von *güi* (machen) in *gaḡli güi* (taufen). Farbe unbekannt; siehe 11.
13. *haḡtaši* = *hagi taši*, grüner Stein; grünlich; siehe 2., 3., 4., 7.
14. *kágabakuiṡi* von *kágaba* (Mensch), wohl weil dieser Stein meistens in der Halskette (der Frauen) getragen wird; rötlich-weiß; siehe 15.
15. *kágabakuiṡi, mamaḡkue, sēūkue*; zerkleinert; zur Heilung von Krankheit, besonders Fieber.
16. *kálguakuiṡi*; schwärzlich, länglich; etwa zehn Steine werden getrennt ziemlich in der Mitte des Tempels in den Boden gesteckt zum Schutz besonders gegen Feuer; siehe 11., 17.
17. *kálguakuiṡi, kulžakuiṡi*; zerkleinert; zum Gedeihen der Fruchtbäume.
18. *karšūukue*; glänzend graugrün; zerkleinert; zur Heilung von Fieberfrost und -hitze.
19. *kuidbaylu*; rötlich-weiß; eine Röhrenperle wird für die Ehefrau in das Grab ihres Vaters oder ihrer Mutter gesteckt, damit sie nicht krank wird.

¹ Gewöhnlich werden mehrere Steine zugleich gebraucht. Deshalb ist jede Steinart zunächst für sich aufgeführt. Die Steine sind mit Ausnahme von *guikuiṡi* sämtlich in meinem Besitze.

² Bei einer geringeren Erkrankung werden nur die letzten beiden Steine gebraucht.

20. *kułzizi*; rötlich-grau; für den kleinen Enkel in das Grab seines Großvaters oder seiner Großmutter gesteckt, damit er nicht krank wird.

21. *kułžakuĩši* von *kultša* (Same); rötlich-gelb; siehe 5., 6., 9., 11., 17.

22. *mámakuĩši* von *mama* (Sonne); rot; *a*) zerkleinert; um Trockenzeit zu erlangen; *b*) zerkleinert; auf die Zuckerpflanzung, bzw. in den Tempel gestreut zum Schutz gegen Sonnenbrand bzw. Feuer.

23. *mamaɣkue* von *mama* (Sonne); rötlich-grün; siehe 15.

24. *mukuhaɣtaši* von *abaɣku* (weiblich?) und *hagi taši* (grüner Stein); bräunlich-grau; siehe 7.

25. *mulkuakuĩši* von *mulkua* (weiß); weiß, zerkleinert; mit dem Päckchen werden die üblichen Wendungen am Ort, wo das Vieh war, gemacht, um verirrt Vieh oder verlaufene Schweine wieder zu finden.

26. *nikuĩši* von *ni* (Wasser); weiß, glasartig, zerkleinert; um den Regen herbeizurufen; siehe 11.

27. *nikuma* von *ni* (Wasser?); weiß; um Töpfe glatt und widerstandsfähig zu machen. Die Töpfe werden innen und außen mit den Steinchen gerieben.

28. *noakuĩši*: dunkelrot, zerkleinert; zum Gedeihen der Kokapflanzung; siehe 2., 5.

29. *nuižuakala*; rötlich-grau; wird ins Grab des Großvaters oder der Großmutter zum Schutz der Enkelin gesteckt.

30. *núkuĩši* von *nui* (Sonne); rosa, zerkleinert; zum Schutz der Zuckerrohrpflanzung gegen Sonnenbrand und Wurmfraß.

31. *sejkuĩši* von *sej* (Nacht); schwarz, Kohle, zerkleinert; auf das Grab des Toten gestreut, damit er nicht wiederkomme und sich entferne, und damit kein anderer aus seiner Familie krank werde.

32. *sēukue*; schwärzlich-grau; siehe 15.

33. *sukuĩži* von *su* (hell, weiß?); hellgrau, etwas grünlich; es werden stets zwei längliche Stifte, ein schmäleres, männliches (*sévakaj*) und ein breiteres, weibliches (*abaɣku*) zusammengebunden und auf einen entfernten Stein gelegt; gegen Krankheit, wohl bei Eheleuten¹.

34. *súmulu* vom Stamm *su* (hell) und *vulu* (klein); weiß; etwa zehn werden in der Hütte des Mannes und der Frau in den Erdboden gesteckt, zum Schutz der Hütte, wohl besonders gegen Feuer.

35. *suñni* vom Stamm *su* (hell); weiß; gebraucht wie *súmulu*; siehe 34.

36. *šivalukuĩši*; rosa; siehe 2., 5.

37. *šukuĩši*; hellrot, zerkleinert; um den Tempel gegen Brand und sonstige Schäden zu schützen; siehe 3., 4.

38. *zálakuĩši* von *zala* (auswärts, von anderswoher kommend); grau, ganz in die Erde gesteckt, wo die Schweine fressen, auch zerkleinert; damit die kleinen Schweine nicht sterben, sondern gedeihen.

Außerdem werden in Noavaka für die Feldfrüchte grüne Steinperlen auf den Feldern vergraben und ebenso zerstampft und in Maisblätter gefüllt vor

¹ Der weibliche Stift ist hier jedoch nicht durchbohrt, wie sonst bei Frauen.

dem Tempel in die Luft gestreut. Überhaupt ist das Weihen der Feldfrüchte, d. h. ihre Behandlung mit Zaubensteinen sehr häufig in den Gesängen erwähnt, nur daß die Angabe über die Arten der Steine fehlen.

Den kleinen Steinen schließt sich das Steinbeil (*sejkuí*) an, mit dem früher getanzt sein soll, und zwar, um mit einem roten Steinbeil (*sejkuí tsuši*) Trockenheit, und mit einem grünen (*sejkuí taši*) Regen zu verursachen (20, 2). Leider sind bei den meisten Steinen die einheimischen Bezeichnungen nicht zu übersetzen. Indessen geht aus den wenigen, die verständlich sind, und zum Teil auch aus der Farbe die Grundlage ihrer Wirkung hervor. Sie ist nicht anders, als wir sie bereits bei den Dämonen beobachtet haben. Die mit dem Wort für Sonne (*mama, nui*) benannten Steine *mamakuitši, nüikuitši, mamaŋkue* sind für Trockenheit, gegen Sonnenbrand, Feuer oder Krankheit (Fieberhitze), die mit hell, weiß (*su, mulkua*) zusammengesetzten Steinnamen *sukuži, sümülu, suñni, mulkuakuitši* beziehen sich ebenfalls auf den Schutz gegen Krankheit, gegen Feuer oder auf die Auffindung (das Erscheinen) von Vieh. Das rote Steinbeil (*sejkuí tsuši*) ruft die Trockenheit hervor. Ebenso geht das hellrote *šukuitši* auf den Schutz des Tempels gegen Feuer und für die Gesundheit der Tänzer, der rötliche *asejhi* nicht weniger als viermal auf Krankheitsschutz und auf dasselbe der dunkelrote *noakuitši*. Der rötlich gelbe Stein *kulžakuitši* von *kultša* (Same) hat eine stark geschlechtliche Bedeutung, wirkt beim ersten Beischlaf, bei der ersten Blutung des Mädchens, für die Vermehrung des Viehs und als Fruchtbarkeitsmittel für den Neugeborenen bei der Taufe (*gayli*), ebenso wie der rote Stein *gaylkuitši*, der auch bei den ersten Menses nützlich ist. Und dieses Wort *gayli* findet sich offenbar im geschlechtlichen Sinne schon im Namen der Hochzeitshütte *gaylhuvé*. Ferner ist der rote *noakuitši* für den ersten Beischlaf geeignet, ebenso wie der rötliche *asejhi*, der auch zur Vermehrung des Viehs hilft. Der rote *avikuitši* von *avi* (Blut) gehört wiederum zu den bei der ersten Blutung des Mädchens wirksamen Steinen. So sehen wir mit der Farbe rot, die in dieser Beziehung ihre Wirksamkeit von der weiblichen Monatsausscheidung hernimmt, den Geschlechtsakt gekennzeichnet, außerdem aber den Krankheitsschutz gerade so wie bei dem Rot der Sonne. Entsteht doch auch der Krankheitsdämon *Kašindukua* aus der ersten Blutung der Allmutter. Die Bedeutung von Blut und rot für den geschlechtlichen Akt erklärt nun auch die Vorschrift, daß die Tempelnovizen nur Tiere essen durften, die kein Blut haben (vgl. S. 370).

Eine besondere Bewandnis hat es mit dem schwärzlichen *kálguakuitši*, der gegen Feuersgefahr, aber auch bei der Taufe und mit *kulžakuitši*, dem „Samenstein“ zusammen für das Gedeihen der Fruchtbäume tätig ist. Seine Wirksamkeit bei der Taufe hat wie bei den Steinen *gaylkuitši* und *kulžakuitši* offenbar auch einen geschlechtlichen Einschlag, ebenso wie seine Wirksamkeit bei den Fruchtbäumen, denn *kálguakala* und *kalguakuitšikala* bezeichnen das männliche Glied. Und es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß auch der Name der Allmutter *Kalguašiža* damit in Verbindung steht, denn die Allmutter, ist als Naturdämon in erster Linie Göttin der Fruchtbarkeit. Sie ist unter dem Namen *Gaytėováň* Göttin des Feuers, und das Feuer findet sich ja auch in der Wirksamkeit des Steins *kálguakuitši*, einbegriffen.

Der glänzend graugrüne *karšúukue* dient zur Heilung von Fieberfrost und -hitze, der „grüne Stein“ (*haktaši*) ist dreimal gegen Krankheit aufgeführt, was also auch auf Fieberfrost Bezug hat, entsprechend dem Fieberfrost, der aus den grünen (blauen) Muscheln kommt (vgl. S. 391), er wirkt aber auch für die Kokapflanzung, ebenso wie der rote Stein *nóakuĩši* und der rötliche *asejhi*. Auch der grau-grünliche *sukuiži* hilft gegen Krankheit. Das „grüne (blaue) Steinbeil“ (*sejkuĩ taši*) ruft den Regen, der Stein *nikuiĩši* von *ni* (Wasser), der auch den Regen ruft, ist weiß, weil es weißen, roten und grünen (blauen) Regen gibt (vgl. S. 396). Auch dieser findet bei der Taufe Verwendung. Verständlich ist schließlich der schwarze Stein *sejkuĩši* von *sej* (Nacht), um die Toten zu vertreiben, wenn man bedenkt, daß sie früher mit Beginn der Dämmerung auf die Erde kamen und Menschen fraßen (15, 6).

Die Röhrenperlen (*hula*) werden auch gebraucht, um die Zukunft vorauszusagen. Sie heißen dann *šibala*, was die zauberische Bindung vermittels eines Fadens bedeutet ebenso wie *šibalama* (Gesang). Doch leugneten die Leute von Palomino, daß Derartiges bei ihnen geschieht. Der Priester bestimme zwar vieles, z. B. ob und wann eine Reise anzutreten sei, wo eine Hütte gebaut werden soll, und ob die Frau das Kind, damit es nicht sterbe in ihrer Hütte oder außerhalb und an welchem bestimmten Punkte gebären solle; aber das alles tue er „mit dem Kopfe“, nicht mit Hilfe der Perlen. Diese Röhrenperlen scheinen aber früher und in anderen Teilen noch jetzt nur für die Voraussage gebraucht worden zu sein, ob jemand sterben oder gesund werden wird. Dazu wird eine Kalebassenschale *žatukuataukāi* (vgl. *istui* [voraussehen] und *tayká* [Kalebassenschale]) aufgestellt und mit Wasser gefüllt. Das Wasser holt man ebenfalls in einer besonderen Kalebassenflasche, die entsprechend *žatukuamonkü* heißt. Es wird dann eine weiße, durchscheinende Steinperle *hukultsuni* ins Wasser gelegt. Bleibt Wasser an der Perle hängen, so stirbt der Kranke. José Salavata dagegen erzählte, daß Tod oder Genesung davon abhängen, ob Luftblasen aus der kleineren oder größeren Öffnung der Röhrenperlen aufsteigen.

Genau so wie das Steinpulver im Maisblatt, so wird auch Pulver von der Chengimuschel (*nukuluwa*), aus der der Kalkstaub für den Kokagenuß gewonnen wird, dazu benutzt, daß das am Ende jedes Festes vor sich gehende Essen von Salz den davon Genießenden nicht schade. Während des ganzen Festes haben sich die Priester und Tänzer des Genusses enthalten. Wie erwähnt, mußten die Novizen früher die ganze Lehrzeit ohne Salz leben, und in früherer Zeit scheint das Salz überhaupt nicht eine Speise, sondern eine Art Zaubermittel für gewisse Fälle gewesen zu sein. Vor dem Genuß wurden mit dem *nunuluwa*-Päckchen die üblichen drei Wendungen um den Kopf der Tänzer nach rechts und links gemacht (64, 2. 66, 1). Im Gesange (66, 2) wird auch der Gebrauch derselben Zauberpäckchen mit der Chengimuschel bei der Taufe erwähnt. Der Kalk (*nugi*) aus der Kalkbüchse dient auch dazu, den Regen zu vertreiben, indem man den Staub in die Luft wirft. Augenscheinlich hat er diese Kraft, weil er durch Feuer gebrannt ist, und auch durch seine weiße Farbe. Für die aus einer Flügelschnecke hergestellte Trompete (*nukséj*), die im Kasikial und in Noavaka von zwei Leuten geblasen wird, wenn man Ende

November Steinpäckchen für die Trockenzeit in Anwendung bringt, fertigt man ebenfalls ein Päckchen aus dem Staub derselben Schnecke an, damit der Ton klarer sei, und die Blasenden ihre Aufgabe besser erfüllen können. Darauf bezieht sich der Schluß des Gesanges *Aluañuikos* an die Flügelschnecke, nachdem er sie von der Küste hergebracht hat. „Darauf weihte (*kuá*) Vater *Aluañuiko* alle (Flügelschnecken)“ (102; 3).

Dasselbe Wort *guasi*, *ikuasi*, *izguasi*, was eigentlich das Verteilen des Stein- oder Muschelpulvers in die Maisblätter bedeutet, wird auch in der Form *izguasi* angewendet, um das Verteilen gewisser Festspeisen, z. B. Gürteltier (*nuui* 52), Krebs (*husu gauktaši* 54) und der Speisen bei der Taufe (57) auszudrücken, wo man es direkt mit essen übersetzen kann. Damit ist wohl ausgedrückt, daß diese Speisen ebenfalls eine besondere heilbringende und kräftigende Wirkung auf die Teilnehmer ausüben sollen.

Abgesehen von den Festspeisen gibt es eine Anzahl von heilbringenden Pflanzen, die nicht gegessen werden. Einige sind in der Taufformel (138) aufgeführt. Umfassender ist der Gebrauch einer bestimmten Art der weißen Paramoblume *frailejon*¹, *nabela* genannt vom Stamm *nabu* (Kälte, Frost). Diese hat wohl vermöge ihrer weißen Farbe die Eigenschaft, vor Feuer zu schützen, und es ist nach den Grundanschauungen der Kágaba nur natürlich, daß man sie zu dem Zweck anzündet. Der Gesang (101, 2) sagt darüber: „Priester *Sejžankua* sah voraus, daß man (den *Frailejon*) im Tempel verbrennen und daß er nötig sein werde bei der Abhaltung der Taufe, der Weihe (*guasi*) der Feldfrüchte und dem Bau von Tempeln und Hütten.“ Er tritt also neben die Zeremonien mit Opfersteinchen. Entzündet wird er um das Haupt des Neugeborenen geführt, damit er nicht verbrenne, was bei dem Aufenthalt neben dem Herdfeuer auf dem Boden gar nicht selten vorkommt. Es werden ebenso damit Wendungen um die an seine Gliedmaßen gehaltenen Speisen (vgl. Kap. VI) gemacht, damit die Nahrungsmittel seinen Magen nicht verbrennen. In *Noavaka* führt man ihn um die aus allen Haushaltungen vereinigten ersten Früchte, die jeder zum Priester bringt, in derselben Weise und zu demselben Zweck. Endlich dient er beim Bau von Hütten und Tempeln entzündet als Feuerschutz.

Feste.

Es fragt sich nun: In welcher Weise gliedern sich diese religiösenrichtungen, Gesänge, Tänze und Zauberzeremonien in allgemeine Feste ein, und welches sind die Festzeiten? Das zu entscheiden, ist außerordentlich schwierig, weil ich nur ein Fest gesehen habe, was auch noch als ein besonders günstiger Zufall betrachtet werden muß, und wir im übrigen auf vereinzelte Angaben angewiesen sind, viele Handlungen auch nicht auf ein Fest beschränkt sind und gerade Zeitangaben leicht Irrtümern unterworfen sein können. Auch stammen manche Gesänge aus fremden Dörfern, über deren Feste der Gewährsmann nicht genau unterrichtet sein konnte; andere wieder werden jetzt nicht mehr gefeiert, und früher war sicher eine viel größere Anzahl von Festen vorhanden. Scheiden wir zunächst die Familienfeste aus, die im nächsten Kapitel behandelt werden sollen, so geht schon aus dem Inhalt vieler

¹ *Speletia grandiflora*.

Gesänge und den dazu gegebenen Angaben, sowie aus den Zwecken vieler Zaubersteinchen hervor, daß sie nur für Fälle im Leben des Einzelnen galten und für vereinzelte an keine bestimmte Zeit gebundene Anlässe, wie z. B. die Heilung von Krankheiten. Alle solche religiösen Handlungen müssen wir uns als höchst unscheinbar und ohne Festschmuck ausgeführt denken. Für die Krankenheilung gibt es überhaupt keinen Gesang und Tanz; es genügen die Zaubersteine. Alle Krankheitsgesänge sind vielmehr Schutzmaßregeln für die Gemeinschaft und werden an den Festen getanzt.

Wenn es viele Wildkaizen oder Fledermäuse gibt, die dem Vieh nachstellen, werden die Gesänge gegen sie (129. 132) gesungen; wenn man nach der Küste geht, ist die Zeit für den Gesang gegen die Alligatoren (123). Zur Jagd (58), zum Krieg (135) hatte man Gesänge, die von einem Jagderlebnis, einem Kriegszug aus früherer Zeit berichten. Beim Amtsantritt eines neuen Priesters oder Häuptlings, bei der Einsetzung eines Regierungskommissars sang man von den dämonischen Patronen guter und schlechter Regierung (120. 121) oder von den Schicksalen eines Amtsstabes (122). Für die Taufe (57) und für die Übergabe der Kalkdose an den Knaben (128) hatte man Gesänge. Auch der Gesang für die Vermehrung des Viehs (131), wozu gleichzeitig die Zaubersteine *aseñi* und *kułžakułtši* gebraucht wurden, und der gegen den großen Geier, der sich dem weidenden Vieh an gefährlichen Stellen auf den Rücken setzt und es zum Absturz bringt, war an keine bestimmte Zeit gebunden und beschränkte sich auf die wenigen, die Vieh besaßen. Andere Gesänge wieder sollen nur zur Unterhaltung dienen, wie die Gesänge *Kultsa-vitabaŷya's* für die Feldfrüchte, das Wasser und gegen Bergeinstürze (124. 125) und der Gesang der jüngeren Brüder Franzosen in Bogotá an ihre älteren Brüder, die Kágaba (127).

Auch die Gesänge, für die eine bestimmte Zeit angesetzt ist, gehören nicht alle zu großen Festen, aber um die Einführung dieser Zeiten zu verstehen, müssen wir die Verteilung von Trockenzeit und Regenzeit sowie die Zeit der Aussaat und Ernte der Feldfrüchte kennen, denn das sind die maßgebenden Grundlagen für die Gesänge. Um die Zeit innerhalb des Jahres (*kagi, kágian*) zu bestimmen, bedient sich der Kágaba des Sonnenlaufs, den er genau beobachtet, und gewisser Sternbilder, deren Namen er aber immer das Wort *nui* (Sonne) hinzufügt, obwohl nicht etwa die Sonne gerade in dem Sternbilde steht. Es scheint vielmehr, als ob der Gang der Sterne von der Herrschaft der Sonne abhängig gedacht wird. Außerdem richtet er sich nach den Stellen der Berge, an denen die Sonne im Laufe des Jahres aufgeht. Zum nördlichsten Sonnenstand steigt die Sonne empor (*nttšiši*) und erreicht ihn, wenn im Juni die Plejaden (*uká*) sichtbar sind. Daher heißt die Zeit des Juni *nui uká* oder *nui ukaka*, „die Sonne in den Plejaden.“ „Von den Plejaden kehrt die Sonne zurück“: *uká kuályini nui*; „die Sonne steigt abwärts nach ihrem Hause“: *nui zábihi ahutáva(ka)*, das sie im Dezember erreicht. Doch wird mit *nui ahuka* (die Sonne in ihrem Hause) die Zeit von Ende November bis Jänner bezeichnet. Von dort kehrt die Sonne wieder zurück (*kualyi*). Im September erscheint der Orion, dessen Gürtel *nábšiža*, dessen Schwert *navtaši* heißt. Deshalb wird der September *nui nábšiža(ka)* genannt. Auch der März,

nach dessen Verlauf der Orion bald unsichtbar wird, heißt, wenn auch selten, ebenso. *Nui husu* (die Sonne im Krebs) ist die Bezeichnung für eine andere bestimmte Zeit. Eine genauere Zeiteinteilung des Jahres gibt es nicht, doch rechnet man nach Monden: *sej, su* (3, 24. 9, 58).

Der Mond ist in seinen Phasen nicht für die Zeit der Feste bestimmend und hat überhaupt weder im Mythos Bedeutung noch Einfluß auf die Gestaltung von Zeremonien. Das ist um so bemerkenswerter, als in beidem namentlich die Zahl Neun, dann aber auch die Sieben vorkommt, auch sonst häufig zur Einteilung angewendet wird, Zahlen, deren Gebrauch wahrscheinlich auf den Mondumlauf und seine Phasen zurückzuführen ist. Auch wenn man den Gebrauch der Neun von den neun Schwangerschaftsmonaten¹ ableiten will, liegen doch immer die Mondumläufe zugrunde. Daneben kommt ebenso häufig die Vier, selten aber die Acht vor, deren Gebrauch auf die vier Himmelsrichtungen zurückzuführen ist: „Sonnen-*Surli* ist der Helfer in den Himmelsrichtungen und spricht nach den vier Seiten“ (7, 1; vgl. 86, 8). Schließlich ist auch die Drei, Zwei und Fünf manchmal vertreten. Die Zahlen 9, 7 und 4 sind so zahlreich angewendet, daß man eine buchstäbliche Auffassung von ihnen gar nicht haben darf. Zum Beispiel erscheint sogar die Festdauer von neun und vier Tagen eine leere Formel angesichts dessen, daß das Märzfest in Palomino in Wirklichkeit sechs Tage dauerte. Und ebenso sind Bedenken gegen die Dauer der Erziehung der Novizen von neun, sieben und vier Jahren gerechtfertigt, da Sintana z. B. den Häuptling *Žantana* vier-, sieben- und neunmal besucht (2, 23). Auch die Vierzahl der Stammpriester und ursprünglichen Geschlechter ist uns bereits gezwungen erschienen (vgl. S. 381). Die Zahlen gelten eben mehr in der Rede als in der Ausführung als wirksam, und in der Mehrzahl der Fälle bedeuten sie nichts weiter als eine große Zahl, als viel. So vernichtet *Gaynaulue* vier mal neunzig seiner Leute (120, 1), sieben mal siebzig ist die Zahl der Gegner *Namsiku's* (19, 14, 17) und sieben mal sieben gingen auf der Gürteljagd zugrunde (19, 12*).

Die Regen- und Trockenzeiten verteilen sich folgendermaßen. Die Haupttrockenzeit (*nüia*) dauert von Anfang Dezember bis Ende März. April und Mai ist eine weniger heftige Regenszeit (*nikala* = Regen). Dann folgt Juni, Juli eine Ruhepause, die nach den Plejaden *ukalüia* (Plejadentrockenzeit) heißt. August bis November ist die Hauptregenszeit (*nimue* = *ni vua* [hauptsächliches Wasser]). Freilich kann man sich in ganz Kolumbien nie darauf verlassen, daß die Zeiten zutreffen. Zum Beispiel hatten wir im Februar-März 1915, drei Wochen hintereinander andauernd Regen. Indessen bleibt der Verlauf der

¹ Die Schwangerschaft *Hindukana's* wird mit sieben Monaten angegeben (3, 24).

² Vgl. das Vorkommen der verschiedenen Zahlen in den Texten: Zwei: 7, 8. 16, 4. 17, 7. 27, 1. Drei: 3, 15, 9, 19, 35, 42f. 16, 2. 19, 18. Vier: 2, 3, 23, 37, 41, 50. 3, 28. 4, 3, 6, 9, 12. 7, 1. 9, 9, 15, 34, 39, 59. 10, 8, 12, 24, 40. 11, 6, 14. 15, 1f., 6. 16, 2, 5. 17, 5, 8. 18, 13. 19, 16. 24, 2f., 4, 6. 29, 1. 56, 6. 59, 8f. 64, 2. 86, 8. 106, 2. 120, 1. 136, 1. Fünf: 4, 16. 10, 8. Sechs: 10, 29. Sieben: 2, 10, 23. 3, 24. 5, 5f. 10, 8, 13f., 31, 40. 11, 13, 27. 14, 3, 5. 15, 7. 17, 3, 5f., 8. 19, 3, 6, 14f., 17. 58, 2. 59, 6. Acht: 9, 61. 107, 3f. Neun: 2, 9, 16f., 23, 43. 5, 32, 35. 7, 8, 10. 9, 19, 36, 53, 58, 60. 24, 5, 7f. 29, 1. 56, 6. 59, 2. 100, 1. 106, 1, 3. 107, 2f. 130, 1. 132, 2. 141. 142. Zwölf: 18, 15. Stebzig: 19, 3, 14, 17. Neunzig: 120, 1.

Ackerbautätigkeit stets ungefähr derselbe. In der Trockenzeit wird gerodet und die Reste, nachdem sie ausgetrocknet sind, werden verbrannt. Im März, April beginnt die Aussaat und das Aussetzen der Stecklinge. Zuckerrohr (*hiula*), Malinga (*mundi*), Name¹ (*yama*), Arracache (*alukaši*), Juka (*inži*), Kartoffeln (*tulu-ma*), Bohnen (*hita*, *kálgula*, *naváuva*, *šuíkala*), Mais (*eǰbi*), um nur die in den Gesängen erwähnten Früchte anzuführen, werden dann dem Boden anvertraut. Die Ernte ist in der nächsten großen Trockenzeit. Nur Bohnen und Mais kommen in etwa fünf Monaten, also ungefähr im September, aber es wird auch in späterer Zeit von Mais und Bohnen gesungen, so daß die Aussaat wohl auch im Juni erfolgt. Außerdem macht künstliche Bewässerung von den Regenzeiten unabhängig. Die Juka dauert fünf Jahre, derart, daß es nach der ersten Fruchtreife ständig Juka gibt. Zuckerrohr soll ebenso etwa 30 Jahre sprießen, auch daran ist nie Mangel. Bananen (*manta*), die jederzeit gepflanzt werden können, tragen in etwa 16 Monaten und dauern drei bis vier Jahre. Die Kokapflanzen (*hahiu*) werden nur in der Regenzeit gesät und nach einem Jahre, ebenfalls in der Regenzeit, verpflanzt. Drei Monate später können dann die Blätter gepflückt werden.

Nach dieser Übersicht treten die großen Festzeiten, die durch die ihnen zugewiesenen Gesänge gekennzeichnet sind, in helleres Licht. In Palomino gibt es nur zwei, im März und September, in Noavaka dagegen sind sie im September und November-Dezember, doch wird in Palomino der Gesang von *Muluku* ebenfalls auf die letztere Zeit verlegt. Wahrscheinlich ist also früher dann auch Festzeit gewesen, denn in den Anfang der Trockenzeit, wo das Ergebnis des Jahres gezogen wird, dürfte dieser Gesang von dem goldenen Zeitalter unter dem Patron aller priesterlichen Tätigkeit passen. Für das Kasikiál, dessen Feste mit Takina und Makotama gemeinsam sein sollen, wird außer September und Ende November noch Ende Jänner und Juni als Festzeiten angegeben. Im Jänner sei dort das Fest des *Taǰku*, der im Westen nicht gefeiert wird, und auf den Juni oder März wird ein viertägiger Tanz für die Canchifrucht im Kasikiál verlegt (136). Über ein gemeinschaftliches Fest von Takina und Makotama „im Juni oder September“ berichtet Gesang 134. Wir können aber nur ein Bild von den Festen in Palomino und Noavaka gewinnen. Aus deren geschlossenen Festzeiten fallen nur die beiden Gesänge von Noavaka über *Namsáui*, den Dämon der Kälte, des Regens und des Schnees (115) und über den Schnee (116) heraus, die im Juni gesungen sein sollen, also gerade zu der Zeit, wo eine Pause in der danach stärker einsetzenden Regenzeit eintritt. Ob der im Gesang 27, 1 erwähnte zweitägige Tanz für die Canchifrucht in früheren Jahren am Märzfest oder später gesondert ausgeführt wurde, ist unbestimmt.

Die drei Festzeiten in Palomino und Noavaka: März, September und November-Dezember unterscheiden sich scharf, haben aber keine besonderen Namen. Alle heißen *nuvakala*, weil mit dem Federschmuck der Vögel (*nuva*) getanzt wird, oder *kuǰza* (Tanz), während die Kirchenfeste *pit-a-eǰ* von sp. pitar (pfeifen) oder *suziuañ* von *suzú* (der Fremde) genannt werden. Das

¹ Dioscorea alata.

Märzfest will von der Sonne Schutz gegen Krankheit für die kommende Regenzeit haben und nebenbei noch eine kurze Verlängerung der Trockenzeit, um die Feldarbeiten zu beenden. Es sorgt also ausschließlich für die Gesundheit, während das bei den anderen beiden Festen nur nebenher geschieht (40, 62, 77). Im Septemberfest drückt sich das Bestreben aus, den Regen herbeizurufen oder seine Fülle zu mildern, die Winde zu mäßigen, alle Arten von Tieren von den Feldfrüchten fernzuhalten und in jeder Weise für das Gedeihen der Feldfrüchte zu sorgen. Das Dezemberfest beschäftigt sich mit der Herstellung der Trockenheit, mit der Ernte selbst und mit allerhand Arbeiten der Trockenzeit, wie Hausbau und Anfertigen von Töpfen. Gemeinsam sind allen Festen außer der schon erwähnten Sorge für die Gesundheit: am Anfang Gesänge für die Vögel, deren Federn man beim Fest trägt (49 bis 51), eingestreut Gesänge für die Tiere, die die Festspeisen ausmachen (52 bis 55, 63), am Schluß solche für den Salzgenuß (29, 30, 64, 65) und danach Frauentänze, die sich fast ausschließlich gegen Tiere richten, die den Hühnern nachstellen¹ oder die Feldfrüchte schädigen (68 bis 74). Einige von diesen, z. B. der Tanz der Eidechse (75) und des Pasaroyo (76) werden auch an den Kirchenfesten, dann aber ohne Federschmuck aufgeführt. Die Frauen sollen an diesen Festen der Heiligen im Kreise tanzen, ohne sich anzufassen, während in der Mitte sich eine bewegt, die eine kleine Trommel umgehängt hat und sie mit zwei Schlägern bearbeitet. Die Flöte wird dabei nicht geblasen. Auch der Salztanz ist eigentlich ein Tanz der Frauen, d. h. ursprünglich der wie die Novizen im Tempel als deren zukünftige Frauen erzogenen Mädchen. Solche allgemeinen Gesänge und Tänze sind aber nicht durchaus notwendig. Nur der Salztanz scheint nie zu fehlen.

Es liegt ein großer Ernst über allen diesen religiösen Verrichtungen. Fast nirgends klingt die Freude am Fest durch; es wird auch nicht gefeiert, weil schönes Wetter und Lebensmittel in reichem Maße vorhanden sind, nein, es geschieht vielmehr lediglich, wenn der Zweck, die Sicherung der Zukunft es erheischt, mag Trocken- oder Regenzeit herrschen. Wie ein solches Fest vor sich geht, wie sehr es eine Anstrengung und Entsagung für die Tänzer bedeutet, während es den anderen Bewohnern nichts an Freuden bringt, werden wir an der Schilderung des Märzfestes in Palomino erfahren. Zunächst aber sehen wir uns noch die unterscheidenden Gesänge des September- und Dezemberfestes ein wenig näher an.

Im September besteht der überwiegende Teil der Gesänge direkt oder indirekt in der Fürsorge für genügenden Regen. Dazu gehört die Bitte um Regen an die Allmutter (33) und sämtliche Gesänge an die Frösche, die Töchter der Seen, die den Regen rufen (35 bis 38, 118). Unausgesprochen dem Regen gewidmet ist auch der Gesang an Mutter *Türliue*, den Quellsee des Río Surivaka, die Mutter der Feldfrüchte und Flüsse (94), an die *Suvalyi*-Maske, den Herrn der Flüsse, Donner und Früchte (79). Bei vier anderen Gesängen für die Feldfrüchte (78, 81, 82, 96) wird besonders der Schutz gegen das Verwelken und Verbrennen der Blätter betont. Es ist also die

¹ Auch der Fuchsgesang (42) wird am Schluß gesungen.

Milderung der Sonnenstrahlen durch Bewölkung oder sonstwie, vielleicht auch der Schutz gegen Blitze (vgl. S. 395) der Zweck. Der Gesang 39 will eine Flut vermeiden. Man tanzt, „damit das Meer nicht herankomme und der Regen uns nicht überwältige“. Gegen immerwährenden Nebel und Schnee tritt die *Niuakukui*-Maske, die Großseenmaske auf (88). Ja die Sonnenmaske soll sogar Trockenzeit herstellen, damit man die Felder bestellen könne (89). Wahrscheinlich liegt aber bei diesem Gesänge aus dem Kasikiál ein Irrtum in der Zeit vor. Passend erscheint jedoch der Tanz für alle Erdschichten (*kagi išpakuayka*) der Welt (92), wobei man wohl an Bergstürze infolge der Regenmasse gedacht haben mag. Ebenso sind die Tänze gegen die schlechten Winde (85. 93) am Platz, die zweifellos in den Unwettern der Regenzeit wüten. Die *Mejžanhi*-Maske hat besonders für die Keime (*zula*) der Gewächse durch Opfersteinchen zu sorgen (80), was dem Zustand der aufsprießenden Saaten entspricht. Es werden hier wie an anderen Stellen unterschiedslos mit späteren Erzeugnissen der Trockenzeit Mais und Bohnen genannt, die deshalb wohl erst später als im September reif sein müssen. Die Gesänge gegen die beiden Fuchsarten, die Hühner, Bananen und Zuckerrohr stehlen (41. 42), ebenso gegen Heuschrecken- (44) und Ameisenplage (46) sind mehr allgemeiner Natur. Eher sind für dieses Fest die Gesänge gegen Mäuse geeignet, die verursachen, daß die Saaten nicht aufgehen, und die Feldfrüchte beschädigen (43. 95), gegen die Würmer (45. 82. 83), den Chonchonvogel, der unter anderem den gesäten Mais herauscharrt und den reifen Mais bei der Ernte frißt (47), und die Vögel *šistayli* und *tavejku* (83. 84). Der Gesang der *Nabsuša*-Maske gehört auch hierher, da sie nicht nur für die Vermehrung der Vögel mit Schmuckfedern sorgt, sondern auch alle Vögel am Fressen der Feldfrüchte hindert (86). Dagegen scheint die Anfertigung von Masken (90) und der Sieg Großmutter *Muñkulu's* über *Žuimakane* vermittels ihres Gesanges (87) keine Beziehung zu diesem besonderen Fest zu haben, es sei denn, daß an ihm Gesänge und Masken besonders in Wirksamkeit treten oder mit anderen Worten, daß dieses Fest das bedeutendste ist.

Im Dezemberfest, wo die Trockenzeit beginnt, verscheucht die *Hukavalu*-Maske die Wolken (97), und der Pumakopf fertigt Zauberpäckchen für die Trockenheit und die Feldfrüchte an (98). Man besingt die Einführung der Schnecken trompete, die bei der Austreuung von Steinpulver für die Trockenheit geblasen wird (102), singt aber auch zur Mutter *Duamálue*, dem Quellsee des Rio Noavaka, daß die Flüsse nicht austrocknen (99). Immerhin muß man in dieser Zeit noch, besonders in den hochgelegenen Orten, mit feuchter Witterung rechnen, woraus sich wohl der Gesang gegen Mutter *Kuamálue*, den Quellsee von *Guamaka*, erklärt, die die Feldfrüchte leicht verfaulen läßt (114). Der Gesang vom Vertrage mit den Donnern, nach dem sie nicht Menschen und Vieh mit ihrem Blitz töten wollen, ist wohl eine dankbare Erinnerung daran, daß während der Regenzeit kein derartiger Unfall vorgekommen ist. Ein Erntegesang scheint der vom Vogel *šukui* zu sein. Ihm mußte man singen, wenn er vom Himmel herabkommt, und zu gleicher Zeit den von auswärts, d. h. vom Himmel gekommenen Feldfrüchten (*zalałyzala kualama* 103), die nach einer Erzählung tatsächlich vom Himmel herabgeholt

worden sind (vgl. S. 385 f.). Der Gesang von der Einführung des Frailejon, dessen Verwendung zur Weihe der ersten Früchte schon bekannt ist (vgl. Kap. V: Steinzauber), erscheint ebenfalls sehr am Platze. Auch die Tätigkeit der Kolibri-maske bezieht sich auf die Zeit der Ernte (*kualama guši*). Da sollte sie die Vögel vom Fressen der Feldfrüchte abhalten (110). In dieser Zeit findet zugleich die Tabakernte statt, weshalb von dem Wachsen des Tabaks und dem Auskochen des Tabaksaftes gesungen wird (107). Andere Gesänge sollten den Vogel *mulua* abhalten, von den nun reifen Früchten gewisser Bäume zu fressen (104), und andere Tiere vom Fressen der Bananen (112). Freilich gibt es letztere auch zu anderen Jahreszeiten. Die Trockenzeit erlaubt es, jetzt an die Ausführung bestimmter Arbeiten zu gehen. Das ist der Sinn des Gesanges von *Dibunšiza*, dem Dämon des Hausbaues (106). Da die Wände aus nasser Erde sind, so kommen die Hütten am besten in der Trockenzeit zustande, und das ist ein weiterer Grund, in dieser Zeit des Frailejon zu gedenken, mit dem die Hütten und Tempel gegen Feuer gesichert werden. Das Gleiche gilt vom Gesang für die Anfertigung von Töpfen (105). Erklärlich bei diesem Fest für die kommende Ernte, das Ergebnis der priesterlichen Verrichtungen des Jahres, ist die allerdings nicht in unmittelbarer Verbindung mit der Ernte stehende Bezugnahme auf die Allmutter in mehreren Gesängen: Priester *Kuñšatana* übt seine priesterlichen Obliegenheiten in der Weihe der Feldfrüchte, im Herbeiführen von Regen und Trockenheit und im Tempelbau aus und gedenkt dabei der Allmutter *Sēuagayiatakañ* (108). Das entspricht dem auch im Dezember gesungenen Gesang vom Dämon *Muluku*, dem Patron aller priesterlichen Tätigkeit, der im Berge bei der Allmutter *Gautēōvañ* wohnt. Ebenso allgemein ist der Gesang des Priesters *Diuagatana* von dem Abbild aus Gold, das die Allmutter (*hava salingatši*) von sich abnahm, und das *Diuagatana* zur Vermeidung von Streitigkeiten in einem Berge verbarg (111). Ein Gesang an den Wels und Krebs, daß sie nicht von Bergeinstürzen vernichtet werden möchten, gedenkt der Allmutter *Kalguasiza*, die diese Tiere in Verwahrung hat (113). Darin drückt sich wiederum die priesterliche Tätigkeit im allgemeinen aus, denn Wels und Krebs sind hauptsächlich Speisen der Novizen und Priester. Endlich mag der Gesang vom Vertreiben der schwarzen Wespe (109) dem Auftreten der Insekten in dieser Zeit entsprechen. Aber der Wespentanz, für den es auch eine Maske geben soll, hat eine umfassendere Bedeutung gewonnen, indem er bei verschiedenen Arbeiten zur Erheiterung aufgeführt wird. Es ist also hier doch eine Belustigung zu erkennen, und vielleicht bilden nicht alle angeführten Gesänge ein geschlossenes Fest, sondern die Wespenmaske wirkt z. B. während man Töpfe anfertigt, ein Haus baut und dergleichen mehr.

Das Märzfest in Palomino.

Am 23. März sollte das Fest in Palomino beginnen, nachdem es meiner Krankheit wegen ohne Schwierigkeit um 14 Tage hinausgeschoben war. Seit Wochen schon hatten die Novizen, die Rassel in der Hand, Nacht für Nacht in dem Tempel Tänze geübt zum einförmigen Schall der hohen Standtrommel, der bis in meine Hütte drang. Unmittelbar vorher hatte man das ganze Dorf,

besonders den Platz vor dem Tempel und auch den Weg von der Badestelle am Rio Noavaka im Südosten des Dorfes, auf dem die Tänzer heraufkommen sollten, sauber gekehrt und Feuer im Tempel durch Quirlen zweier Hölzer angezündet, was sonst nie auf diese Weise geschieht. Nur dieses Feuer durfte auch in den Hütten zum Kochen der Speisen verwendet werden. Nach Eintritt völliger Dunkelheit, etwa um 7 Uhr, ertönten von fern und immer näher kommend die traurigen Klänge der Kalebassentrompeten (*nurla*), von denen immer zwei zusammen, eine über einen tieferen, die andere über einen höheren Ton verfügend, eine Einheit bilden. Bald löste sich aus dem dunklen Saum des Dorfes eine Reihe von Gestalten, voran die hohe *Hiséj*-Maske, rot mit weißen Streifen, auf beiden Wangen eine Schlange dargestellt, deren Leiber über der Stirn zusammenfließen, im vorspringenden Pumarachen lange Hauer, auf dem Kopfe eine von Truthahnfedern völlig verdeckte Mütze (Abb. 31). Dahinter unmaskiert der zweite „Helfer“ (*háñguakukui*), der spätere Träger der Sonnen-*Surli*-Maske, und weiter im Gänsemarsch Trompeten blasend vier kleine Wesen, die Novizen. Die beiden Großen an der Spitze trugen in den Händen je zwei besenartige Wedel (*nuñhuejža*) aus den Blattstreifen der Dócorapalme zum Fegen des Tempels (*nuñhuá*) als Kennzeichen ihrer Aufgabe, „daß kein Puma und keine Schlange einen fresse“ (vgl. S. 403 f.). Dieser kleine Zug bewegte sich langsamen, wiegenden Schrittes durch die wenigen Zuschauer — die Weiber hatten sich in ihre Hütten zurückgezogen — nach dem nahen Tempel. Auf dem Platze davor wendeten sie sich bald im Kreise, bald in Schlangenwindungen gehend nach allen vier Richtungen, indem sie sich dabei in einer Richtung aufstellten, und setzten den gleichen Umgang im Tempel fort. Nach einer halben Stunde wurde die Maske abgenommen. Dort stand schon auf einem Dreifuß (*šukasabuéj*¹) der riesige, aus einem Halbkreis von Ararafedern bestehende Kopfaufsatz, den die *Hiséj*-Maske beim Tanz trägt (*skata tejma*) (Abb. 32, 33).

Es ist gedacht, daß die *Hiséj*-Maske aus dem Berge *Alului*, dem Wohnsitz der Allmutter im Südosten von Palomino, kommt (31, 7). Die Trompetenbläser sind sein Gefolge, das ihn von dort begleitet, während die Sonnen-*Surli*-Maske schon im Tempel ist. Letzterer ist eben ein zur Sonne gehöriger Naturdämon, ersterer dagegen ist ein Tätigkeitsdämon und verkörpert die festliche priesterliche Tätigkeit, deren Patronin die Allmutter ist. Es ist deshalb der Einzugs- gesang (25), obwohl von den Masken im Plural gesprochen wird, doch mehr auf die *Hiséj*-Maske allein berechnet, weil er genau dem Abschiedsgesang (31) entspricht, der sich auf diese Maske allein bezieht. Nach der üblichen Begrüßung, die ähnlich auch im gewöhnlichen Leben vorkommt — *hantšiga šibaló?* geht's gut? — wird nämlich in diesem, wie im Schlußgesang auf die Vorbereitungen zum Fest, besonders auf die Beschaffung der Lebensmittel eingegangen. Deshalb ist das folgende, zuweilen stattfindende Zwiegespräch, das von seiten der Masken durch Zeichen, von seiten der Priester und anderer im Tempel befindlicher Personen durch Worte geführt wird, eine spätere Ausschmückung des überlieferten Gesanges. Nachdem nämlich sich beide Masken

¹ Aus *kasa* (Fuß) und *avua* (hauptsächlich).

zum Tanze angekleidet und die Rasseln ergriffen haben, „begrüßen sie durch Herumblicken und Erheben der Rassel den Priester und die anderen, stecken den Stab der Rassel in den Behälter mit flüssigem Tabak und nähern ihn dem Munde (was sonst bei Begrüßungen mit dem Finger geschieht). Sie weisen auf das Feuer hin, damit Holz aufgelegt werde. Einer umarmt wohl auch die Maske zum Scherz (das ist kolumbianische Begrüßung). Die Masken fordern die Anwesenden auf, Platz zu nehmen und setzen sich selbst. Der Priester sagt, daß das Essen in den einzelnen Häusern bei den Frauen sei. Ein anderer erzählt, daß er wegen Krankheit keine Speisen habe besorgen können. Dann besehen sie sich die kranke Stelle und blasen darauf. Die Sonnen-*Surli*-Maske weist auf ihr Körbchen (*kāku*) hin [das nebst einer Keule (*hatuka*) zu ihrer besonderen Ausrüstung gehört] (Abb. 23), dann legt man ihr vier Päckchen mit Steinpulver, aus verschiedenen Zaubensteinen gemischt (*salingale*), hinein. Das bläst sie in die Luft in der Richtung auf ihren eigenen Tempelberg *Tuñgeka*¹. Dieser Vorgang wird als Essen aufgefaßt. Zum Dank schüttelt er die Rassel und bewegt den Kopf. Die *Hiséj*-Maske erhält das Steinpulver aber nicht“.

Während der Nacht tanzte die *Hiséj*-Maske mit dem großen Kopfschmuck, und zwar wechselte sie alle zwei Stunden mit der anderen Maske im Tanz ab, während die anderen vier Tänzer sich alle vier Stunden ablösten. So ging es von 8 Uhr abends bis 4 Uhr morgens, worauf alle Teilnehmer zwei Stunden schliefen. Später gesellte sich zu den Vieren noch ein fünfter Tänzer hinzu. An der Spitze der Tanzenden bewegte sich häufig lange Zeit der Priester Jacinto Garavito von Palomino, der das ganze Fest veranstaltete. Doch trug er keine besondere Kleidung, nur die Rassel, wie die vier jungen Novizen. Er führte eine scharfe Aufsicht über die Genauigkeit des Tanzes, tanzte auch selbst mit tiefer eingeknickten Knien und taktmäßiger als die Novizen, deren Leistungen in der Tat zu wünschen übrig ließen. Ein paar mal war ich Zeuge, wie er einen von ihnen mit dem harten Stab der Kalkkalebasse zur Strafe schlug. Priester Miguel *Nolavita* war auch zuweilen tätig. Ihm gehörten die beiden Masken, die er zum Fest geliehen hatte.

Mit Sonnenaufgang des ersten Festtages, etwa um 6 Uhr, kam die Sonnen-*Surli*-Maske an die Reihe, und zwar den ganzen Tag. Denn es galt, die Tänze nach den vier Richtungen durchzuführen, um zu verhindern, daß die Krankheiten von dort zu den *Kágaba* gelangten (26). Dabei standen die Tänzer einige Minuten nach jeder Richtung gewendet, beginnend mit Westen, dann nach Osten, Süden und Norden übergehend, sowohl innerhalb wie außerhalb des Tempels. Dieser Dämon unterschied sich sehr wesentlich von der anderen Maske. Seine Maske war ganz schwarz, ein mit Wachs verklebter Spalt der Nase wurde als Ergebnis eines Streites zwischen ihm und Großmutter *Muñkulú* erklärt, mit der er zusammen seinerzeit *Sejžankua* verfolgte (2, 9). Den Kopf schmückte eine Mütze mit den rötlichen Federn des Flamingo (*šinungela*). Wie die *Hiséj*-Maske trug er statt Männerhosen und Hemd das Weiberkleid (*žakaa tejma*), das früher überhaupt Tracht der Männer und Frauen

¹ Dort befindet sich der Tempel *Mukañgalakue* des Priesters Miguel, dem die zu dem Fest geliehene Maske gehört.



Abb. 32. Dreifuß (*šukasabuéj*) als Unterlage für den großen Kopfaufsatz (*skata tejma*) der *Hiséj*-Maske, der hier der Federn und Bänder entkleidet ist.



Abb. 36. Tempel von Nabuvakai mit den drei Steinsitzen.



Abb. 33. *Hisei-Maske* mit dem großen Kopfaufsatz
(*skata teima*).



Abb. 34. Rückseite der *Hisei-Maske* mit dem Kopfschmuck
aus Truthahnfedern.



Abb. 35. Salztanz.

war, nur daß beim Tanze beide Schultern freiblieben, während bei der Frau stets eine Schulter bedeckt ist. Um die Hüften trug er einen bunten, gewebten Gürtel mit tönenden Schneckengehäusen an der Rückseite, ebenso wie die *Hiséj*-Maske, aber als etwas Besonderes hatte er vorn einen kleinen geflochtenen Penis und in der linken Hand das Körbchen und die mit einer eingeritzten Schlange verzierte Keule. Ihm fehlte der Palmblattschurz (*huká*), den die *Hiséj*-Maske über dem Weiberhemd trägt, außerdem hatte er auch nicht deren auf dem Rücken lang herabhängendes weißes Tuch und den Spitzenkragen darüber (Abb. 34), und er war unstreitig nicht so mit Steinperlen und goldenen Armspangen behängt wie der *Hiséj*-Maskendämon, so daß dieser, der im Verhältnis zur *Surlí*-Maske als jüngerer Bruder und als ihm untergeordnet bezeichnet wurde, doch im Äußern und im ganzen Verlauf der Tänze manche Vorzüge vor ihm voraus hatte. Obwohl am gleichen Tage mit den vier Steinen *asejhi*, *haktaši*, *noakuitši* und *šivalukuitši* Maisblattpäckchen für die Gesundheit des ganzen Dorfes angefertigt und das Pulver in die Luft gestreut wurde, hatten die Tänze damit nichts zu tun, entsprechend dem Inhalt des zugehörigen Gesanges (26). Aber in dem ähnlichen Falle der Großsonnenmaske (*Nuikukui uakaj* 62) werden die zusammengebundenen Päckchen von den Tänzern nach allen vier Richtungen getragen, indem sie sie dabei vor den Mund halten, in dem Gedanken, daß sie damit bis zu den Enden des Horizontes gehen. Auch der Gesang der *Zugi*-Maske drückt denselben Gedanken aus (77).

Der nächste Tag war der Sonne gewidmet, von der man mit Hilfe der Sonnen-*Surlí*-Maske und des roten Steins *mámakuitši* noch eine Verlängerung der Trockenzeit zur Instandsetzung der Felder haben wollte, was ganz dem Gesange (28) an *Nuikukui* (Großsonne) entspricht. Der Tag wurde sogar *Nuikukui* genannt. Trotzdem wurde er fast ganz durch Tänze der *Hiséj*-Maske nebst ihren fünf Begleitern ausgefüllt, die mit dem Hauptzweck anscheinend nichts zu tun hatten. Die Sonnen-*Surlí*-Maske kam nur morgens und mittags heraus: man stellte sich morgens mit dem Gesicht nach Osten auf, und die Priester streuten das Steinpulver, von dem für jeden Haushalt zwei Päckchen angefertigt waren, in die Luft. Dasselbe wiederholte sich des Mittags, wobei alle im Kreise aufgestellt waren. An diesem Tage fand auch das Ausstreuen des Steinpulvers *asejhi*, *haktaši* und *šukuitši* für die Gesundheit der Tänzer statt, wobei alle drei Steine zusammen in je ein Päckchen für jeden Tänzer gefüllt waren, das *salingale* heißt.

Nun waren die eigentlichen Zeremonien, um derentwillen das Fest gefeiert wurde, zu Ende, abgesehen von den am Schluß stattfindenden Salztänzen, und vier Tage wären völlig ausreichend gewesen, zumal vier und neun die vorschriftsmäßige Zahl der Tage für die Festdauer ist (56, 6). Trotzdem tanzte man noch drei Tage Tag und Nacht weiter, wobei besonders die *Hiséj*-Maske den Löwenanteil hatte, aber nie tanzten beide Masken zu gleicher Zeit, weil sonst die Kräfte der Träger nicht ausgereicht hätten. Man muß dabei berücksichtigen, daß das Tanzen der *Hiséj*-Maske an sich als des Dämons der mächtvollen priesterlichen Tätigkeit überhaupt die Erfüllung alles Gedeihens gewährleistete. Am vierten Tage, um fünf Uhr abends, gingen alle Tänzer zum erstenmal baden, wohl als eine Art Abschluß der erforderlichen vier Tage

der Feier, und das wiederholte sich am nächsten Tage. Alle diese Festtage aßen sie nur zweimal am Tage Bohnen ohne Salz, denn die anderen in den Gesängen (25. 31) genannten schönen Dinge, namentlich Wildpret, waren schwer zu erlangen, und das in 31, 4 erwähnte Jukamehl wurde erst am Morgen nach dem Feste zusammen mit Rindfleisch und Salz genossen. Jeden Morgen um sieben und nachmittags um fünf Uhr konnte man die Tänzer vor dem Tempel essen sehen, denn im Innern war weder zu kochen noch zu essen erlaubt mit Ausnahme von Koka, das sogar im Tempel geröstet werden mußte, von Kalk und Tabaksaft. Sie durften sich nie allein vom Tempel entfernen und waren unter beständiger Aufsicht, damit sie nichts Unerlaubtes genossen. Die anderen Dorfbewohner, mit Ausnahme der Priester, nahmen es augenscheinlich mit dem Fasten nicht so genau. Für die alten Feste wird aber die Zeit um Mitternacht oder auch vor Sonnenaufgang als Essenszeit für die Tänzer und Priester angegeben.

„Vier Tage, neun Tage aß man kein Salz, und dann mußte man den Tanz des Salzes beginnen“ heißt es in dem Gesange vom sogenannten Steinsalz (*sejzakú* 29, 1 u. Anm.). Der entsprechende Gesang von Noavaka sagt noch deutlicher: „Wenn man heute vier Tage lang getanzt hat und der Nachmittag zu Ende geht, wird man Salz essen“ (64, 2). Trotzdem war der Verlauf ein ganz anderer. Bereits am fünften Tage mittags habe man, so berichtete man mir, von der Chengimuschel für jede Person ein Päckchen gemacht für das Salzessen nach dem Feste (vgl. Kap. V: Steinzauber) und habe dabei den Blick nach Westen gekehrt, weil dort die Salinen in der Umgegend von Santa Marta liegen sollen, von wo man das Salz bezog¹. Auch die Chengimuschel stammt ja von dort (66). Darauf mag es sich bezogen haben, daß ich am Mittag des fünften Tages die *Surli*-Maske mit den Tänzern und Priester Miguel mit dem Gesicht nach Westen gerichtet stehen sah. Sie murmelten dann etwas alle zusammen, schüttelten stehend die Rasseln und setzten das im Tempel noch einige Augenblicke fort, ohne zu tanzen. Am sechsten Tage mittags tanzte Priester Jacinto und ein „Helfer“ ohne Maske, jeder zwei Palmbesen (*nuñhuejži*) in den Händen, und vier mit Kalebassentrompeten (*nurlá*). Die Wedel wurden dabei hin und her geschwenkt, zuweilen auch über den Kopf erhoben. Augenscheinlich ist damit bereits der Abschied vorbereitet und das Fegen, das zugleich das Fortschaffen der Krankheit bezeichnet, zum Ausdruck gebracht. Diesem Tanz entspricht aber kein Gesang. Um drei Uhr nachmittags fand der Salztanz entsprechend dem Gesange 29 statt. Obwohl er eigentlich ein Tanz der Frauen ist, wurde er von Männern ausgeführt, was auch schon der Text des Gesanges vorsieht (Abb. 35). Sieben Männer, davon zwei mit je zwei Besen (*nuñhuejža*) und vier mit weißen Gürtelbinden der Frauen um den Kopf, die angeblich das weiße Salz versinnbildlichen sollten, standen in einer Reihe, traten bald auf den einen, bald auf den anderen Fuß, scharrten mit den Füßen, um das Aufhäufen des Salzes auszudrücken, und drehten sich um. Auch die Palmbesen sollen das Zusammenfegen des Salzes anzeigen.

¹ Gegenwärtig wird Salz von den Kolumbianern von Pueblo Viejo gekauft. Es ist aber sehr wenig Bedarf vorhanden.

Bei dem ganzen Tanz gab es keine Musikbegleitung; keine Rassel und keine Trommel ließ sich hören. Ein Tanz für das sogenannte grüne Salz, das aus dem Lande der Goajiro stammt und früher von dort geholt wurde (30, 3, vgl. 65, 2), fand nicht statt. Bei der Ausstreuung des Pulvers der Chengimuschel für das Essen dieses Salzes soll man das Gesicht nach Osten kehren.

Der Rückkehr der *Hiséj*-Maske zum Flusse und zum Tempel ihrer Mutter ging um 5 Uhr nachmittags ein Tanz voraus. Voran tanzte die *Hiséj*-Maske, dahinter der Träger der *Surlí*-Maske, aber ohne Maske, beide in den Händen zwei Palmbesen tragend, dann die fünf Trompetenbläser, also alles im wesentlichen wie beim Einzug. Mit Eintritt der Dunkelheit, nach etwa halbstündigem Tanze, setzte sich der Zug auf demselben Wege in Bewegung, auf dem er vor sechs Tagen eingezogen war. An der Spitze ging Priester Jacinto mit einer Umhängetasche, in der sich Kleider für den Träger der *Hiséj*-Maske befanden, und den Schluß machte einer mit einer Rassel, der hinterher und an den Seiten des Zuges tanzte. Der ganze Zug hielt zuweilen, um zu tanzen und machte einen kleinen Umgang. Dazu tönte vom Tempel her fortdauernd die große Felltrommel (Abb. 18). Der zugehörige Gesang (31) erzählt von vielen Ermahnungen der *Hiséj*-Maske an die Priester und Dorfbewohner auf dem Wege zum Flusse, daß sie sorgfältig alles für das Fest im nächsten Jahre vorbereiten möchten. Angeblich erklinge diese Rede der *Hiséj*-Maske aus den Klängen der Trompeten, und in der Tat entspricht die Melodie des Gesanges den beiden Tönen der Trompeten. Aber zugleich werden die Priester selbst als Dolmetscher der Worte der Maske hingestellt. — Unten am Flusse baden alle Teilnehmer, und um 8 Uhr verlassen auch die Frauen ihre Hütten, nachdem sie sich sechs Tage lang fast ununterbrochen in ihnen aufgehalten haben, und gehen an dieselbe Stelle des Flusses, um dort an der gewöhnlichen Badestelle ihr Bad zu nehmen.

Kapitel VI: Soziale Verhältnisse.

Die Ahnen der Priestergeschlechter sind zugleich die Ahnen des ganzen Volkes, so daß ein jeder seinen Ursprung auf eins der vier ersten Geschlechter (*ejsuama táykekuej*) zurückführt, die namentlich häufig als Ursprung der Novizen genannt werden. Gewöhnlich wird der Ausdruck *taŷkaj* oder *zitaŷkaj* gebraucht, wovon *nakaŷ*, *lakaŷ*, *zizakaŷ* nur Veränderungen nach den Regeln des Lautwechsels sind. Auch *sana* dafür ist ein synonymes Wort. Zugleich bezeichnen die Worte überhaupt Stamm, Geschlecht, auch inbezug auf Fremde, die jüngeren Brüder. Die Schwierigkeit ist hier dieselbe wie bei den vier Urvätern, denn es dürfen nicht mehr als vier Geschlechter sein, und es gibt doch eigentlich fünf Urväter. Einer von diesen muß also ausfallen. Die Geschlechter sind demnach: 1. *Hankuataŷkaj* von *Sejžankua*; 2. *Kultšataŷkaj* von *Kultšavitabaŷya*; 3. *Nugitaŷkaj* von *Aluañuiko*; 4. *Okukuitaŷkaj* von *Sëokukul*. Der wichtige *Sintana* ist also nicht vertreten. Alle Bezeichnungen sind augenscheinlich von den Namen der Urväter genommen, nur *Nugitaŷkaj* kommt von *nugi* (Kalk), offenbar weil *Aluañuiko* die Chengimuschel (*nukuluba*) und die Muscheltrompete (*nuksej*) zu den Kágaba gebracht hat (66, 102). Eine soziale Bedeutung hat diese Einteilung nicht. Eine Zurückzählung der Vor-

fahren bis auf die Urahnenn findet außer bei den Priestergeschlechtern nicht statt, und die Angaben, zu welchem Geschlecht der einzelne gehört, erscheinen willkürlich.

Der ganze Schematismus dieser Einteilung wird dadurch klar, daß es entsprechend vier Frauengeschlechter gibt, die von den Schwestern der Urväter oder auch anderer in den Texten erwähnter Personen hergeleitet werden. Hier gehen aber sogar die vier Namen und erst recht die Namen der zugehörigen Brüder, selbst in Palomino, sehr auseinander. Einmal (10, 22) werden als die vier Frauengeschlechter und als Brüder der Gründerinnen angegeben: 1. *Hulakaj* von *Sintana*; 2. *Nuginakaj* von *Aluañuiko*; 3. *Sejnakaj* von *Sejžankua*; 4. *Šuknuginakaj*, das Geschlecht der Franzosenfrauen, d. h. der Ausländerinnen, „das es in der Sierra nicht gibt“. Die Silbe *šu* (rot) kommt wohl daher, daß die Franzosen entstanden, indem die Allmutter das Monatsblut der Kágabafrauen anblies. Ein andermal wurde gesagt: 1. *Hulakaj* von *Dugināui*, dem Maskenmacher (23, 90); 2. *Kultšalakaj* von *Niuálue* (9); 3. *Sejnakaj* von *Sejžata*, der sonst nirgends erwähnt wird; 4. *Mitandū* von *Sejžankua*. Von diesen Frauengeschlechtern sind also zwei, *Kultšalakaj* und *Nuginakaj*, dieselben wie die der Männergeschlechter, und *Sejnakaj* dürfte *Hankuataukaj*, der Nachkommenschaft *Sejžankuás*, entsprechen. *Šuknuginakaj* ist eine Anlehnung an *Nuginakaj*, das Geschlecht *Aluañuiko's*, der durch seine ausländische Beschäftigung mit Muscheln, Schnecken und Vieh (130. 131) zum Bruder der Stammutter der ausländischen Frauen geeignet erschien.

Außer den Namen der vier ursprünglichen Geschlechter gibt es eine nicht große Anzahl Familiennamen, von denen manche viele Individuen umfassen. Sicher sind diese Namen erst seit den spanischen Patern eingebürgert, indem sie bei der Taufe einen christlichen Vornamen gaben. Dieser unterschied sich aber nicht von anderen, während die einheimischen Namen, die die Kágabapriester bei ihrer Taufe dem Neugeborenen beileigten, nicht nur in derselben Generation von allen anderen abwichen, sondern auch niemals mit früheren Namen übereinstimmen, es sei denn durch einen besonderen Zufall. Sie haben wohl deshalb und in Nachahmung der spanischen Namen Vatersnamen eingeführt, die sich auf die Kinder vererbten wie das Gut des Vaters auf die Söhne. Man hört deshalb manchmal sagen, daß z. B. *Sēokukui* aus dem Geschlecht *Dingula* ist, weil die Priester von Takina, deren Urahn *Sēokukui* ist, den Familiennamen *Dingula* führen. Da es Sitte ist, daß der Mann im Dorfbezirk seiner Frau bleibt, so heiratet er fast ausschließlich ein Mädchen aus demselben Dorf oder den zugehörigen Siedlungen. Auf diese Weise bleibt der Familienname gewöhnlich im Dorfe, obwohl durch Auswanderung und Anlage neuer Dörfer manche Verschiebungen vorgekommen sind. Einige solche Namen, wie Garavito, Daza, Coronado, sind spanische Familiennamen, die von den Taufpaten genommen sind, andere, wie Alasana, Alukasár, Mokote, Vacuna, erscheinen spanisch¹, wenn es auch nicht kolumbische Familiennamen sind, da aus Beinamen oder Spitznamen Familiennamen werden können. Zum Beispiel

¹ Siehe z. B. Mocote als Ortsnamen in den Llanos in Kolumbien, „Anthropos“ XIV—XV, S. 21, Anm. 2.

haben drei Priester aus der Familie *Auiki* die persönlichen Namen *Escrivano*, *Tinintí* = *teniente*, *Mapeo* = *mas feo*, was alles ursprünglich Beinamen sind. Heute kommt es zuweilen vor, daß ein Indianer sich als Beinamen den Familiennamen eines Kolumbianers zulegt oder ihn von diesem erhält, weil er sein Taufpate war oder sonst in besonderen Beziehungen zu ihm gestanden hat. So heißt ein Priester von San Francisco Salvador Mokote Mosquera, und der Häuptling von San Miguel nannte sich José Maria Salavata Arregocé. Etwas Ähnliches ist es vielleicht mit dem Namen Vacuna, den die letzten Priester von Takina tragen. Der jetzige heißt Juan Vacuna, ist aber aus dem Geschlecht der *Dingula*, so daß Vacuna ein aus einem Beinamen hervorgegangener Familienname sein wird¹. Indianische Familiennamen sind z. B. aus Noavaka: *Alemako*, *Auiki* oder *Auigi*; aus Palomino: *Hándigua*, *Lavata*, *Noivita*, *Nolavita*; aus San Francisco: *Anakauí*, *Kuntšaŋgui*, *Saŋna*, *Simungama*, *Tsimukera*, *Tšivi*; aus San Miguel: *Salavata*; aus Santa Rosa: *Mamatakāñ*, *Sundankama*; aus Takina und Makotama: *Dingula*, *Kuntšakala*. Gewöhnlich trägt der Kágaba nur den Namen des Vaters, zuweilen, wenn die Eltern nicht kirchlich getraut waren, außerdem den der Mutter z. B. *Nicolas Hándigua Salavata*.

In den Priesterlisten gibt das Vorkommen der Familiennamen oder spanischer Vornamen einen kleinen Anhalt für die Zeitbestimmung des spanischen Einflusses. Es sind höchstens sechs Namen, wie in der Liste von Noavaka, was auf 150 Jahre zurückgehen kann. Aber damit ist nicht gesagt, daß nicht auch schon die Vorhergehenden christlich getauft worden sind, so daß nur der heidnische Name die Oberhand behielt. Heute ist es umgekehrt: jeder Kágaba wird zwar von ihren Priestern getauft und erhält dabei einen indianischen Namen, meistens wird dieser aber nicht mehr angewandt, sobald in einigen Jahren gelegentlich die christliche Taufe erfolgt. Der indianische Name wird dann zuweilen vollständig vergessen, so daß ihn die eigenen Eltern, geschweige die betreffende Person nicht mehr wissen, während er in anderen Fällen als Rufname bleibt. So wird der heutige Priester von Makotama *Salangāka* genannt, sein vollständiger Name ist aber Pedro Juan *Dingula Salangāka*, letzteres der vom indianischen Priester gegebene Name, ebenso heißt einer meiner Sänger Juan *Dingula Simpita*, gerufen *Simpita* (92. 93) und einer aus Palomino *Danemako* Vacuna. Zum Teil fehlt auch der christliche Name, weil der Betreffende nicht getauft ist, z. B. *Mangēkāñ*, die vierzehnjährige Tochter Silvestres, des Häuptlings von Palomino. Das Gewöhnliche ist aber, daß man sich eben nur auf den indianischen Namen besinnt. Silvestre *Lavata* heißt z. B. *Sumata*, seine Frau *Duanatsama*, seine Söhne *Kuntšavēritana* und *Gaykutše*, seine Töchter *Šumnēka*, *Šumnayan*, *Mukuáuikāñ* und *Šajuñi*. Jacinto Garavito heißt *Usaginmakú*, seine Söhne *Nuižanmakú* und *Nimalyimakú*. Arregocé heißt *Salemako*, seine Frau *Dyusimako* usw. Schier uner-schöpflich sind diese Namen. Unter den Hunderten, die die Priesterlisten und

¹ Merkwürdigerweise hat Juan Vacuna als Privatmann, nicht als Priester einen zweiten Namen *Joaquín Mamatakāñ*, der in Santa Rosa als Familienname vorkommt und als Name der Mutter erklärt ist. Wahrscheinlich ist er daher der Sohn einer Nebenfrau dieses Geschlechtsnamens und des Priesters Vacuna und ist zweimal getauft.

Texte bieten, und die ich sonst aufgeschrieben habe, finden sich zwar Ähnlichkeiten, aber fast keine Gleichheiten. Zum Beispiel findet sich *Sejžata* und *Sejžatana*, *Nūiža* und *Nuižanmakú*, *Duána* und *Duanatsama*, letztere beiden Frauennamen. *Duána* ist auch Name eines Priesters. Ferner soll der Priestername *Nabžēža*¹ an zwei Stellen verschiedene Personen bezeichnen, und ebenso *Bunaliūe*¹. Auch *Alukukui* kommt bei zwei Priestern vor¹. Man könnte leicht eine Menge Übersetzungen der Namen geben, doch würden in den meisten Fällen, um die Richtigkeit zu erweisen, äußere Hinweise notwendig sein, wie wir sie bei der Übersetzung der Dämonennamen zur Verfügung hatten. Diese fehlen aber hier, und meine Dolmetscher lehnten jede Übersetzung ab, denn das seien Namen. Einige entsprechen aber vollständig sonst bekannten Worten, z. B. *Alukukui*, (große Macanapalme), *Haŋguakukui* (Gehilfe der Novizen), *Hēzatana* dürfte = *Hisatana* der Name des Vaters der Toten sein, *Maku* (Häuptling), *Mamajmaku* (Priesterhäuptling), *Niuavaksu* (schwarzer See), *Sejkuīta* (Name von bestimmten Blitzen von *sejkuī* [Steinbeil] und *ta* [schlagen]), *Sekuišvutši* (weißes Steinbeil), *Sugi* (Kalkdose). Diese sind Männernamen. *Duána*, das für einen Mann und eine Frau gebraucht ist, dürfte von *duáni*, den Faden beim Spinnen benetzen, d. h. spinnen, herkommen, was auf beide Geschlechter paßt.

Die Namengebung erfolgt bei der sogenannten Taufe, einer Summe von religiösen Handlungen zum Wohle des Kindes, die aber keinen Gesamtnamen besitzen. Man greift vielmehr zur Bezeichnung des Ganzen den Hauptvorgang heraus: *gayli gūi*. *Gayli* ist eine winzige runde Hütte in der Form der Wohnhütten, die zu nichts anderem dient, als daß der Priester für diesen einen Täufling neun Tage lang neun Steinpulver anfertigt, um sie nachher auf den Gräbern der Groß- und Urgroßeltern auszustreuen (vgl. Kap. V: Steinzauber). *Gūi* heißt tun, antun, und einen zu etwas machen, z. B. *nabi gūi*, zum Puma machen; *munžin gūi* zu einer Frau machen, (ein Tier) als Frau, d. h. zum Beischlaf benutzen (2, 38, 3, 12). *Gayli gūi* kann daher nicht heißen: ein *gayli*, eine Taufhütte, bauen, sondern: den Neugeborenen zu einem *gayli* machen. Genau dieselbe kleine Hütte baut man für die Hochzeitsnacht des neuvermählten Paares. Sie heißt dann *gaylhuvé* oder *agakuka huvé* von *gayli*; *ahub* (Haut, Rinde, Hülle) und *guši* (nehmen, beschlafen), also im ganzen: Hütte oder Gemach für den geschlechtlichen Akt oder besser für die ihn Ausführenden, da *guka* gewöhnlich „der Nehmende“ heißt. Es ist auch bereits darauf hingewiesen, daß drei von den fünf im *gayli* verwendeten Steinen, nämlich *gaylkuīši*, *kalguakuīši* und *kuļžakuīši* sich nachweislich auf den Beischlaf und die Vermehrung beziehen.

Gayli ist eine ähnliche Bildung wie *sayli* (das männliche Glied), das von *zahi* (essen) abgeleitet ist. Denn die Anschauung der Kágaba geht dahin, daß bei dem Beischlaf das männliche Glied die Ausscheidung des weiblichen frißt. „Nun fraß (*arza*) das Glied (*kalguakala*) *Matuna's* den Geschlechtsteil (*hākulue*²) von *Songela's* Frau“ lautet die Beschreibung eines Beischlafs (11,

¹ Vgl. sub voce.

² Wörtlich: Frauenberg = Venushügel.

10). Deutlicher aber drückt den Vorgang die allgemeine Bezeichnung *gazahi*, *gaitsahi* (den Beischlaf ausüben) aus, da die wörtliche Übersetzung sagt: Kot fressen von *gai*, *ga* (Kot) und *zahi* (essen). Vgl. auch *gai-miši*, *ga-miši* (Kot lassen) und *huizi miši* (Urin lassen). Daher heißt auch der weibliche Geschlechtsteil *gajmiškuí* (der Kot läßt) oder *sotá* (= *saýtá* [das Fressen, die Speise]). *Gahi* und *zahi* (essen) sind aber synonyme Worte, so daß *gaŷli* = *saŷli* männliches Glied ist und *gaŷli gúi* zu einem männlichen Gliede oder zeugungsfähig bzw. fruchtbar machen. Man sagt daher von einem getauften Kágaba in persönlicher Konstruktion *gaŷli agakuane* (er ist getauft) oder im umgekehrten Falle *gaŷli agakuagele* (er ist noch nicht getauft). Es erklärt sich nun auch, daß einer der fünf Steine, die für den Neugeborenen gebraucht werden, *guikuítši* (Stein zum [zeugungsfähig] machen) heißt, und daß mit dem Päckchen dieses Steinpulvers jedes der anderen Päckchen berührt werden muß. Wenn man alle Steinpulver auf die Gräber der Groß- und Urgroßeltern streut, so will man damit ebenso Krankheit verhindern, wie in anderen Fällen anderes Steinpulver auf den Gräbern der Großeltern Krankheiten abhalten soll.

Die Hauptsorge bei der sogenannten Taufe besteht also darin, den Neugeborenen zeugungsfähig bzw. fruchtbar zu machen, ein Vorgang, dem andere Zeremonien im späteren Leben ebenfalls dienen, und diese Absicht ist geeignet, Handlungen anderer Völker bei der Geburt, z. B. die Beschneidung ins rechte Licht zu setzen. Die Reihe der religiösen Vorgänge bei der Geburt eines Kágaba stellt sich nun im ganzen folgendermaßen dar: Der Priester bestimmt, ob die Frau in der Hütte oder im Walde gebären soll und an welcher Stelle, damit das Kind nicht sterbe. Eine andere Frau steht ihr zur Seite, ebenso ist der Gatte gegenwärtig bzw. draußen bei der Hütte. Am selben Tage kehrt sie zur Hütte zurück, wenn die Geburt auswärts vor sich ging. Wenn ein Priester gleich zur Stelle ist, läßt er sofort die kleine Hütte (*gaŷli*) herrichten und beschäftigt sich darin neun Tage lang, jeden Tag kurze Zeit, mit der Herstellung der Steinpulverpäckchen. Während dieser Zeit dürfen die Eheleute nur Wildpret, Bohnen und gekochte, an der Sonne getrocknete unreife Bananen (*mantalita*) ohne Salz essen, dürfen nicht arbeiten und nichts mit dem Buschmesser schneiden, sonst beißt das Kind eine Giftschlange. Der Mann muß neun Tage lang auf dem Schemel sitzen und darf sich nicht in die Hängematte legen, sonst stirbt das Kind. In der Nacht schläft er deshalb statt in der Hängematte auf dem Erdboden. Die Frau benutzt ohnehin nie die Hängematte. Am Ende dieser Zeit werden in der Hütte der Priesterfrau die folgenden Speisen (*uáši*, *uáša* [= geboren] von *uašeŷši* [geboren werden]) in einem kleinen Topf (*muŷsu*) gekocht und in einer kleinen Umhängetasche im Tempel aufgehängt: Krebs (*husu*), Maus (*siŷsi*), Schnecke (*nukuba*), Truthahn (*ulí*), Wels (*žičú*), Jukamehl (*papá*), und eine besondere Art Zuckerrohr (*kágabahiúle* oder *hiulakava*, sp. caña criolla), die eigens zu diesem Zweck angepflanzt wird. Offenbar entsprechen diese Speisen den verschiedenen Steinpulverarten, die in einem Beutelchen (*noamata*) zu Schutzzwecken vereinigt werden, und werden ebenfalls als Zaubermittel betrachtet, weshalb auch im Taufgesange (57) von *nikualá ižguaši* = die Festspeise verteilen oder essen, gesprochen wird, gleichwie *hárvulu guaši* = die Steinchen (in die Päckchen)

verteilen heißt. Die Tasche mit den Speisen heißt aber nicht *noamata*, sondern *nuiži kame* (Fledermaustasche) und trägt sieben rotgelbe Streifen von der Farbe *naŋrlá*, die hier wiederum auf die geschlechtliche Seite der Taufe zielen¹, weil dieselbe Tasche von dem zum erstenmal menstruierenden Mädchen angefertigt wird, und zwar in der Zweizahl. Der Name soll daher kommen, daß den Kleinen vorerzählt wird, eine Fledermaus habe die Schwester gebissen. Der Name der Tasche für die Speisen erklärt sich daraus, daß nach einer Angabe ihnen auch eine Spur von jedem der fünf genannten Steine zugefügt wird, die auf die Zeugungsfähigkeit einwirken.

Nach neun Tagen wird das Kind an den Fluß gebracht und von der Frau des Priesters mit der Hand am ganzen Körper gewaschen, indem sie mit einer Kalebassenschale das Wasser dazu aus dem Flusse schöpft. Schon vorher ist das Kind in der Hütte gewaschen worden, aber das Flußbad bedeutet, daß das Kind nun in allen Flüssen baden darf. Auch die Eltern baden bei dieser Gelegenheit wieder zum erstenmal. Der Priester nimmt die Speisen aus dem Säckchen und hält sie dem Kind alle zusammen an die rechte Fußsohle, den Magen, die rechte Handfläche und an den Mund. Dabei wird die Formel (138) gesprochen, in der die Worte Speisen (*za lula*), Frailejon (*mitábaŋya*) und vier Wurzeln bzw. Gewächse *dikuaya*, *náŋkuaya*, *súnukuaya* (Sago), *žingiri-tsama* aneinandergereiht werden. Von diesen ist nur Sago essbar. Worin ihre Wirkung liegt, weiß man nicht, auch werden sie nicht den Speisen zugefügt. Nur kleine Stückchen Frailejon sollen nach einer Angabe dabei sein. Und es ist schon erwähnt, daß es in Noavaka Sitte ist, Stückchen brennenden Frailejons um das Haupt des Kindes und die Speisen zu führen, damit einmal das Kind nicht direkt verbrenne und anderseits die Speisen nicht verbrennen und so den Magen versengen. Jetzt soll auch der Priester das Tauflied (57) singen: „Bei der Taufe (singt man) so dem *nuksasa*, um bei der Taufe die Speise zu essen (oder zu verteilen).“ Das ist wegen seiner roten Beine und seines roten Schnabels ein Feuertier (vgl. S. 398f.) und schließt sich so der Bedeutung des Frailejon an. Als Erläuterung zu der Formel (138) wurde angegeben: „Sorge gut für ihn, damit er nicht sterbe,“ worin die innere Bedeutung der Zeremonie allerdings nicht erklärt wird. Es handelt sich augenscheinlich sowohl um das Bekömmliche der Speisen, wie um den Erwerb, da sie auch an Fuß und Hand gehalten werden. Das Kind wird auf den Boden gelegt und der Priester sagt den Eltern, wie es heißen soll (140). Das Hinlegen scheint ein bedeutungsvoller Vorgang zu sein, da *uáuan išihi* (den Säugling hinlegen) einmal als Übersetzung für „taufen“ angegeben wurde, während das Gewöhnliche dafür *gaŋli gúi* war. Wahrscheinlich ist damit das Verbleiben auf der Erde ausgedrückt, wie das Waschen oder Baden die Verbindung mit dem Wasser, das Anhalten der Speisen an die Körperteile die Anpassung an die Nahrung und die Steinpulver die Fortpflanzungsfähigkeit gewährleisten sollen. In der Taufformel (141. 142) für San Miguel wird alles das in die Worte zusammengefaßt: „Ich ... sichere (befestige) den Neugeborenen durch ein Zaubermittel mit neun Fäden ...“ Der Schluß der Taufe besteht darin,

¹ Vergleiche über die Bedeutung der Farben Kap. V: Steinzäuber.

daß die Steinpulverpackchen in üblicher Weise um den Kopf des Säuglings geführt und dann vom Priester nach den Gräbern gebracht werden¹.

Bis zum Alter von zwei oder drei Jahren heißen alle Kinder *uáma*² wie auch junge Tiere und Pflanzen. Die Zeit deckt sich mit dem Säugen. Bis dahin tragen sie die Mütter in einer Netztasche (*busa*), deren Tragband über die Stirn verläuft, auf allen Gängen auf dem Rücken und sind sehr zärtlich zu ihnen. Sie küssen ihre Kinder, während das Küssen zwischen liebenden Paaren gelehrt wird. Von dieser ersten Stufe der Kindheit ab werden die Geschlechter unterschieden als *sukua* (Sohn) und *munzi* (Tochter), oder, da *sukua* (= *tsukua*) nur „klein“ bedeutet, als *sigi sukua* und *munzi sukua*. Wie es von Naturvölkern bekannt ist, verläuft die Jugendzeit, wenn die Lebensbedingungen für den Stamm günstig sind, kurz, aber um so angenehmer, da sie ihre Kräfte nicht mehr, als in ihrer eigenen Absicht liegt, anspannen, und die Tätigkeit der Erwachsenen, die sie spielend nachahmen, ihren Fähigkeiten angemessen ist. Ich sah Knirpse von vier Jahren große Baumstämme als Brennholz auf ihren Schultern heranschleppen, stolz, daß sie so etwas fertig brachten. Sie hatten sie im Verein mit größeren Kameraden über den Fluß gebracht und waren dabei wie junge Hunde in dem reißenden Wasser hinübergeschwommen. Eigentliche Spiele habe ich nicht beobachtet, ebensowenig wie die Erwachsenen sie haben. Das einzige Besondere, was sie als eine Art Spiel ausüben, sind Überlebsel, die früher einmal zu den Tätigkeiten der Erwachsenen gehörten, wie das Schießen mit Bogen und Pfeilen. Da aber die Frauen viel andauernder als die Männer beschäftigt sind, so sind auch die kleinen Mädchen beschäftigter als die Knaben. Wenn sie übrigens Schaden anrichten, bekommen sie auch gelegentlich Hiebe. So hatten zwei Knaben ein Küken beschädigt, mit dem sie spielten, worauf der Vater den einen mit einem Riemen kräftig verprügelte. Auch war mit dem Unterricht im Lesen und Schreiben, den der schreibkundige Trinidad *Noivita* bisweilen erteilte, eine sogenannte *palmeta* zum Schlagen auf die Hände eingewandert. Kein Wunder, daß mir ein Junge dieses Gerät für meine Sammlung verkaufen wollte.

Beiden Geschlechtern läßt man von Kindheit an das Haar wachsen, ohne es je zu beschneiden. Lang herabhängendes Haar ist also beiden gemeinsam. Schon im Alter von neun bis zwölf Jahren erhalten die Knaben vom Vater die Kalkdose (*sugi*), mit der sich die Männer zu jeder Zeit, namentlich aber in den Stunden der Muße, abgeben, indem sie den Stab um den oberen Rand der Dose rund herum abstreichen (vgl. S. 339). Als eine Gattin (*sēua*) gab die Allmutter *Gaptēōvañ* die Dose, damit man daraus Kalk esse vom Knaben- bis zum Greisenalter (128). Außer dem Singen des betreffenden Gesanges findet dabei keine Feier statt. Aber Erzählungen berichten über die Herbeischaffung der Muscheln dafür von der Küste und über die Krankheiten, die daraus entstanden (5, 5 ff., 6, 2 ff.). Indessen ist der Kalkgenuß kein Mittel gegen Krankheiten, wie man erwarten sollte, sonst hätten die sehr abergläubischen Kágaba Silvestre und Trinidad den Genuß nicht aufgegeben. Er ist aber als Zusatz zum

¹ Die Reihenfolge der Taufhandlungen ist nicht sicher, da die Darstellung nach vielen einzelnen Angaben hergestellt ist.

² Ein Quechuawort.

Kokagenuß insofern wichtig, als die Koka nebst der Dose (*tami*) mit flüssigem Tabak (*noāi*) zur Begrüßung gebraucht wird. Der Ankommende gibt nicht die Hand, sondern reicht dem anderen seine Tabaksdose mit den Worten: *hai tami* (hier ist die Dose) oder bloß *haiḡa* (hier), worauf dieser den Finger auf die Öffnung legt und ihn bis zu zehnmal zum Munde führt, gewöhnlich ohne daß der Finger benetzt ist. Ebenso macht es der Begrüßte mit seiner Dose, und beide stecken sich gegenseitig eine handvoll Kokablätter in die Hand oder in die Umhängetasche. Höchstens fragt man noch vorher: *hāntšiga itei?* (geht's gut?), worauf der Begrüßte ebenso: *manki hāntšiga?* (dir [geht's] auch gut?) antwortet. Beim Abschied sagt man nur: *nej* oder *nejnigukū* (ich gehe). Der Austausch von Koka und Tabaksaft hat eine bindende Kraft für die freundschaftliche Gesinnung, denn *Kašindukua* erkennt daraus, daß ihm der Novize diese beiden Dinge reicht, dessen gute Absichten und die Warnungen seiner Schwester vor diesem Novizen als Lügen (10, 15f.). Auch der Bereitung des Tabaksaftes sind zwei Gesänge gewidmet, von denen einer besagt, daß man sterben müsse, wenn man nicht singe (107. 119). Es ist also ein sehr gefährlicher Genuß. Auch von dem Herbringen der Koka durch den Hirsch *Bunkuēi*, die Tochter *Gauṭeōvañ's*, gibt es eine Erzählung (vgl. S. 379), mit der die Sitte übereinstimmt, daß nur die Frauen die Kokablätter pflücken dürfen, während die Männer die Aussaat und das Verpflanzen der jungen Sträucher übernehmen. Im Grunde ist das aber nur die gewöhnliche Arbeitsteilung, nach der die Frauen die wachsenden Pflanzungen und das tägliche Einholen der Früchte betreuen, während die Männer das Roden und Pflanzen besorgen. Die Frauen essen weder Koka, noch Kalk, noch Tabaksaft. Entsprechend haben sie keinen Gruß. Auch wenn ich welche begrüßte, antworteten sie niemals.

Das Mädchen wird etwa mit zwölf Jahren geschlechtsreif und kann dann heiraten, was gewöhnlich bis zum Alter von 15 Jahren geschieht. Bei der ersten Blutung, die wie die regelmäßigen Blutungen überhaupt *avikukui atsuṣi* (das rote große Blut) heißen, wird sie sieben Tage in der Hütte eingesperrt, aus der sie nur des Nachts herausgehen darf, und muß auf den Genuß des Fleisches von Haustieren und des Salzes verzichten. Es werden dann Zauberpäckchen aus den drei Steinen *avikuṭṭsi*, *gaylkuṭṭsi* und *kuḷžakuṭṭsi* angefertigt, die alle drei die Fruchtbarkeit gewährleisten sollen (vgl. Kap. V: Steinzauber). Für die weiteren monatlichen Blutungen werden keine Beschränkungen und religiösen Handlungen angewandt. Für den Knaben werden, sobald die Zeit des Geschlechtsverkehrs herangekommen ist, Päckchen aus den Steinen *aseḡhi*, *kuḷžakuṭṭsi*, *noakuṭṭsi* und *šivalukuṭṭsi* angefertigt, und eine Witwe wird vom Priester bestimmt, ihm die Methode des Beischlafes beizubringen. Diese heißt *uēḡyu šižika* (lehrende Alte), von *ši* (Faden) und *nih* (binden), also wieder eine zauberische Handlung, wie sie auch in dem Lernen der Tempelnovizen ausgedrückt ist. Zu diesem Zweck erbaut man für jeden einzelnen Fall dieselbe kleine Hütte wie die Tauf- und Hochzeitshütte. Sie wird aber nur *hūtsukua* (kleine Hütte) genannt. Dasselbe geschah früher nach der ersten Blutung mit dem Mädchen durch einen „Alten“ (*dueḡva šižika*, lehrender Alter).

Um zu heiraten, muß der junge Mann, der dann 20 bis 25 Jahre zu sein pflegt, nach vorhergehender Verständigung mit dem Vater oder dem Bruder (vgl. 24) des Mädchens etwa ein Jahr lang dem zukünftigen Schwiegervater oder Schwager helfen. Während dieser Zeit schläft er im allgemeinen nicht mit dem Mädchen (vgl. S. 342), sie bereitet ihm aber das Essen, als ob sie seine Hausfrau wäre. Manchmal führt dieser Dienst aber nicht zur Heirat, weil der Bräutigam die Lust verliert. Er heißt in diesem Zustand der Dienstbarkeit *iskabalekatauká*, der Arbeitende. Aber auch die Braut heißt ähnlich *munzi abalekatauká*, das arbeitende Mädchen. Zur Hochzeit wird die schon erwähnte kleine Hütte *gaulhuvé*, *agakuka huvé* (Hütte des Beischlafs) außerhalb des Dorfes angelegt, die in San Miguel auch den Namen *hiséi*, *huvéi* (Totenhütte) führt, wohl damit die verstorbenen Verwandten die Befruchtung nicht hindern, sondern begünstigen. Diese waren ja auch schon bei den Fruchtbarkeitszeremonien für den Täufling in ähnlicher Weise herangezogen. Die Hütte wird zwei Nächte von dem Paar benutzt, und an den beiden den Nächten vorausgehenden Tagen dürfen sie nur Wildpret, Bohnen, Jukamehl, Arracacha und Kohl ohne Salz essen. Am Morgen nach der zweiten Nacht kehren sie zum Dorfe zurück, wo der Priester die rechte Hand des Mannes in die Rechte der Frau legt. In dieser Haltung, ohne die Hände zu lösen, verharren sie etwa eine halbe Stunde, während der Priester einige Ermahnungen, besonders an die Frau richtet, daß sie nicht lügen und keinen anderen Mann suchen soll, und daß sie nicht mit einander streiten möchten (143. 144). Dann ist die Ehe geschlossen und es folgt ein Mahl, an dem sie alles essen dürfen. Nur Heiraten zwischen Geschwistern und zwischen Onkel und Nichte oder Tante und Neffe sind verboten. Die christliche Trauung, der man sich unterzieht, wenn nach Jahren einmal ein Pater nach der Sierra kommt, hat für die tatsächlichen Verhältnisse nichts zu bedeuten. Man sagt z. B. von einer noch nicht kirchlich getrauten Frau: „sie ist noch nicht verheiratet“, wenn sie auch schon eine Anzahl Kinder hat.

In der Ehe geht es nicht ohne Zank und Streit ab, namentlich wegen Eheirungen. Da sie aber aufeinander angewiesen und unzertrennlich sind, selbst auf Reisen, auch eine Lösung der Ehe, ein Verlassen der Frau von seiten des Mannes oder Fortlaufen der Frau sehr selten vorkommt, so scheinen häusliche Streitigkeiten nicht tiefgehend zu sein. Jeder hat seine Pflichten zu erfüllen, die freilich bei der Frau größer sind als beim Manne. Dieser rodet das Feld, brennt es ab und bestellt die Aussaat, fängt Tiere in Fallen und Fische mit Netz und Angel, besorgt das Trockenlegen von Bächen, baut die Hütte, wobei ihm seine Verwandten und Nachbarn helfen, beschafft Brennholz, fertigt Hängematten aus Agavefaser, die er übrigens allein benutzt, macht Töpfe und webt Kleider. Doch verstehen die Anfertigung der Töpfe und die Weberei durchaus nicht alle. Früher war das besonders die Arbeit der Priester. Die Frau hilft beim Roden und bei der Aussaat, besorgt das Jäten und Einholen der Früchte für die Mahlzeiten, die sie bereitet, schneidet Gras zum Dachdecken, baut die Hauswand mit Lehm zwischen den Pfosten und Stäben auf und ist stets — selbst im Gehen — mit dem Flechten von Tragtaschen aus Agave- und Baumwollfaser beschäftigt. Auf Reisen treibt die Frau ebensogut ihren Ochsen

wie der Mann, pflegt daneben aber erheblich mehr zu tragen als der Gatte. Das Spinnen von Fäden und Herausnehmen und Drehen der Agavefasern, auch das Einfärben von Fäden ist Sache beider Geschlechter.

Der Mann heiratet in demselben Dorfe, weil er sonst in das Dorf seiner Frau übersiedeln muß. Doch gelten dabei Siedlungen, die von einem anderen Dorfe gegründet sind, als zu diesem gehörig, wenn sie auch weit voneinander entfernt sind, wie Santa Rosa oder San Andres vom Stammdorf Palomino. Er kann nun seinem Schwiegervater weiter helfen oder Land, das sein Vater ihm abtritt, bebauen. Es gibt nicht sehr viel anbaufähiges Land in der Nähe, und dieses ist meistens in festen Händen, da durch die Notwendigkeit des Felderwechsels bald alles verfügbare Fruchland in Anspruch genommen ist. So erfordert Arracacha jedes Jahr neuen Boden, Kartoffeln in drei Jahren, Malanga und Juka in fünf, Bananen in drei bis vier Jahren. Da auch die Verschiedenheit des Klimas für die Felder verschiedene Höhenlagen erfordert, so liegen die Felder weit von einander entfernt. Kartoffeln und Zwiebeln brauchen Höhenklima und waren daher in Palomino schwer zu erlangen, in San Miguel, wo die Zwiebeln im Dorfe bei den Häusern wuchsen, dagegen häufig. Bei jedem entfernteren Felde findet sich ein einfaches, oft bis zum Boden reichendes Dach mit offenem Giebel (*tankuá*). Der Hauptwohnsitz hat jedoch stets zwei Hütten, eine für den Mann und eine für die Frau, ebenso besitzen die wohlhabenderen ihre entsprechenden zwei Hütten im Dorfe. Der Gatte betritt nicht die Hütte der Frau, wenn sie darin ist und umgekehrt, außer in Fällen der Trunkenheit, wo auch Fremde die Frauenhütte betreten. Nur das Cansamaria des Priesters und seiner Frau wird auch dann streng von dem anderen Geschlecht gemieden. Der Mann hat einen Widerwillen dagegen, in demselben Raum mit den Geräten zu weilen, die zur Arbeit der Frau gehören. Der Grund der Wohnungstrennung liegt also in dem Gefühl eines zauberischen, schwächenden Einflusses der Atmosphäre der Frau, wie sie besonders ausgesprochen in der religiösen Stärke der von Frauen abgesonderten Novizen zutage tritt. Auch der Beischlaf wird deshalb nie in der Hütte der Frau, sondern in der Pflanzung ausgeführt, und der Mann nimmt sein Essen an der Schwelle der Tür der Frauenhütte ein, wo ihm gewöhnlich ein eingefügter Stein einen Sitz bietet. Die Frau reicht ihm die Speise in einer Kalebasse heraus und plaudert mit ihm, im Innern der Hütte an der Schwelle sitzend. Sind mehrere männliche Familienmitglieder vorhanden, so sieht man sie, auf Schemeln vor der Tür sitzend, ihr Essen vertilgen. Danach ißt die Frau im Innern ihrer Hütte. In der Umgegend von Pueblo Viejo und San Francisco nimmt man es mit diesen Sitten nicht mehr so genau.

Die Hütten von Männern und Frauen sollen sich dadurch unterscheiden, daß erstere auf der Spitze zwei Stäbe mit einem Querstabe darüber tragen, letztere nur einen aufgerichteten Stab. Heute aber läßt sich diese Einteilung nicht mehr erkennen. Die zwei Stäbe gelten als das Vollkommenere und finden sich z. B. stets auf den Cansamarias und auf den Hütten der Priesterfrauen. Die Namen dafür enthalten zunächst ebenfalls keine besondere unterscheidende Bedeutung. Der eine Stab heißt *husukala* oder *husukula* von *hu* (Hütte) und *sukala*, dem Wort für den Stab der Kalkdose und die Spindel. Vgl. *asuka* (spitz).

Die zwei Stäbe heißen *maykuikula* von *máŷua* (zwei), oder *maykue* (nochmals). Der aufliegende, wagrechte Stab heißt (*a*)*kulžakala* von *kulža* (Zaubermittel), womit es folgende Bewandtnis hat. Das ganze Gestell führt auch den Namen *nuvakala*, von *nuva* (Vogel), wie die Gesamtheit der Tempelgeräte und die Feste überhaupt, deren Haupterfordernisse die Vogelfedern sind. Hier ist der Name gewählt, weil sich auf den Querstab die Vögel, besonders der kleine Sperber, „der Gehilfe des Tempels“, dem die Frauen ein Lied singen (69), setzen sollen:

nuva aŷka iteŷ naukalyēka, gaŷyugi na aŷka iteŷ naukalyēka narlalá,
 Vogel dort sitzen wird, kleiner Sperber auch dort sitzen wird ist,

„damit die Vögel und der kleine Sperber dort sitzen“, wie José Salavata sagte. Dort werden ja auch die Nachbildungen der Fledermäuse angehängt, die das Vieh vor den Bissen der Fledermäuse schützen sollen. Und auch der den Halbkreis von Ararafedern unten abschließende wagrechte Querstab des Kopfaufsatzes der *Hiséŷ*-Maske heißt (*a*)*kulžakala*, weil an seinen beiden Enden Büschel der gelben Schwanzfedern der Goldamsel (*nuluka*) angehängt sind, die „im Winde tanzen sollen“. Sie heißen *añuibuka* von *avi* (Blut), wegen ihrer gelben Farbe, und *muŷi* (schlagen), *ibuŷi* (werfen), was auf die Bewegung der Federn zielt, und sollen offenbar gegen Krankheit wirken entsprechend dem Charakter der *Hiséŷ*-Maske. Auf diese Weise erklärt es sich, daß die zweiständigen Aufsätze ursprünglich den Hütten der Männer zukamen, als der Träger aller religiöser Verrichtungen. Später werden wir auch die Bedeutung der Einzelstäbe auf den Frauenhütten begreifen.

Es ist bereits (S. 363f.) erörtert worden, daß die Hütte des Priesters, d. h. der Tempel zugleich der Aufenthaltsort der Männer war, die sich dort endlos über alle gemeinsamen Angelegenheiten unterhielten, ebenso wie die Frauen oft in dem Tempel der Priesterfrau waren. Das hatte sich in San Miguel auf die tempelartige Hütte des „Häuptlings“ Arregocé übertragen. Dort gab es aber auch eine besondere Frauenhütte mit einfachen Lehmwänden, während sonst die Tempel, soweit das Strohdach, wie z. B. in Takina und Noavaka, nicht bis auf die Erde reichte, geflochtene Mattenwände hatten. Diese Hütte mit einfachem Stab auf der Spitze wurde das Haus der Witwen genannt, weil diese wohl den Hauptteil der Besucherinnen bildeten, da sie keine besonderen Wohnstätten im Dorfe hatten.

Die Sitte des Getrenntwohnens war für die Männer zweifellos eine große Last, und man sieht daraus, wie ernst man es damit nahm, üble Folgen für sie aus dem nicht zu vermeidenden geschlechtlichen Leben abzuwenden. Deshalb darf es auch nicht wundernehmen, wenn alle geschlechtlichen Vergehen, durch die, wie wir wissen, Krankheiten und sonstiges Unheil in der Welt entstanden, hart gestraft wurden. Der Mann hatte den Vorteil, daß er, soweit es sein Landbesitz erlaubte — und das ist meist in höherem Alter der Fall — sich Nebenfrauen (*gaya*) halten konnte, während diese ebenso wie seine Ehefrau ihm treu sein mußten, d. h. jeder andere Mann, der sich mit ihnen einließ, wurde bestraft. Bei der großen Anzahl von Mädchen unter den Kágaba ist es nicht schwer, solche Nebenehen durch ein Geschenk an die Eltern einzugehen. Es findet dabei nur die Zeremonie des Ineinanderlegens der Hände statt, aber

ohne Gegenwart eines Priesters. Die Ehefrau ist gewöhnlich sehr damit zufrieden, da ihr dadurch die meiste Arbeit abgenommen wird. Auch genießen die Kinder nicht die Rechte der legitimen Kinder und werden mehr vernachlässigt. Die Geliebten, wie man *gaya* von *gai*, *ga* (Kot) wohl besser übersetzen kann, leben mit der Ehefrau in derselben Hütte, und nur, wenn sie sich zanken, wird eine besondere Hütte für sie gebaut. Außerdem sind die zahlreichen jungen Witwen, soweit sie es mögen, den Männern zur Verfügung, ohne daß diese dafür bestraft werden. Nach dem Tode des Gatten bestimmt der Priester einen unverheirateten jungen Mann, der in der Nacht nach dem Tode mit ihr schlafen und dadurch den Verstorbenen verscheuchen muß. Trotzdem wird eine Witwe nie mehr geheiratet; sie lassen sich daher am leichtesten mit vielen Männern ein und sind auch den Kolumbianern gegen ein kleines Geschenk zu Willen, obwohl nach einer alten Ansicht die Kágabafrau, die das tut, stirbt. Tatsächlich gibt es auch keine Mischlinge von Kágaba und Kolumbianern. Wenn sie älter sind, bleiben sie im Haushalt eines der Söhne, die das Land erben, oder auch beim Schwiegersohn. Jüngere schließen sich mit den Kindern dem Haushalt eines anderen Mannes an, indem sie für ihn arbeiten.

Bestraft wird der Mann, wenn er ein junges Mädchen vergewaltigt oder verführt, ferner bei Ehebruch mit der Frau oder Nebenfrau eines anderen, mit der Schwester, Mutter oder Tante und wegen Päderastie und Sodomiterei, die nicht selten sein sollen. Die dafür vom Priester verhängten Strafen und die öffentliche Abbitte an den beleidigten Ehemann haben im wesentlichen den Zweck, Krankheiten und böse Folgen für die Gesamtheit fernzuhalten, wie ja auch die Beichte, durch die die Vergehen zum großen Teil zu seiner Kenntnis kamen, und die Zeremonien mit Steinpulver und Tänzen an den Festen dasselbe Ziel verfolgen. Zweifellos hat das alles dazu beigetragen, das sittliche Bewußtsein zu erben. Es hat aber nicht das Gefühl der persönlichen Verantwortung gestärkt. So kommt es, daß die Frau selten verstoßen wird. Der Gatte gibt sich mit den sozialen Maßnahmen zufrieden. Er erhält folgerichtig auch keine Entschädigung.

Die Strafen bestanden beim Mann in vier- bis fünftägigem Fasten und teilweiser Enthaltung von Getränken, das nur durch Essen einiger Kartoffeln um Mitternacht unterbrochen wurde, ferner in langem Knien und Halten von pfundschweren Steinen mit ausgestrecktem Arm und Schlägen mit dem Kalkstab an den Ellbogen, wenn der Arm herabsinkt (vgl. S. 370). Nach der Strafe schickte man die Taugenichtse auch in die Verbannung nach Surivaka zum Priester Felix Daza, bis sie sich gebessert hatten. In neuerer Zeit steckt man sie in den Cepo. Auch die Strafe, je einen Stab über und unter die Beine zu legen und an den überschießenden Enden zusammenzubinden (*cepo huvu*), ist auf spanischen Einfluß zurückzuführen. Für die Frau gab es nur eine Art der Strafe: etwa zweistündiges Sitzen auf einem spitzen Stein (*harsukale* von *hagi* [Stein] und *asuka* [Spitze]), was als eine harte Strafe bewertet wurde. Da diese Maßregelung für Männer nicht in Anwendung kam, so ist sie zweifellos durch den Gedanken an die Bedeutung von *gai*, *ga*, Kot als Ausscheidung aus dem After und anderseits aus den Geschlechtsteilen während des Beischlafs hervorgerufen, und es ist durch diese Art der Strafe bewiesen,

daß sie nicht nur eine körperliche Peinigung, sondern eine zauberische Einwirkung auf die Unterdrückung geschlechtlicher Vergehen oder auf die daraus hervorgehenden Folgen, wie Krankheit usw. sein sollte, ebenso wie das Fasten der Männer und die Unterbrechung um Mitternacht wie an den Festen bereits als eine religiös-zauberische Beeinflussung gleicher Art aufzufassen ist. Nun erklärt sich, glaube ich, auch der spitze Stab (*husukala*) auf der Spitze der Frauenhütten als ein Symbol des *harsukale*, des bei der Strafe gebrauchten Steins. Doch ist es in Wirklichkeit kein Symbol, sondern wiederum ein Mittel zur Abwehr und Einwirkung wie die Doppelstäbe mit Querstab, die angehängten Fledermäuse, die Topfscherben und die Sonnenstrahlen auf den Hütten bzw. Tempeln.

In scharfem Gegensatz zu dem Verlangen nach der Treue der Frauen steht die unerklärliche Sitte, daß die Schwiegertochter den Schwiegervater ersucht, mit ihr Beischlaf zu halten, als Entgelt dafür, daß er seinen Sohn religiöse Zeremonien gelehrt hat.

Wird die Frau heute in den Cepo gesteckt, so wird nur eine Hand statt der Füße eingeklemmt, oder eine Hand wird mit einem Riemen daran befestigt. Die Cepostrate für kurze Zeit ist überhaupt das einzige, was für Männer und Frauen übriggeblieben ist. Sie gilt auch mehr als augenblickliche Freiheitsberaubung zur Vorbeugung von weiteren Vergehen und wird nicht vom Priester, sondern vom indianischen Regierungskommissar verhängt. Ebenso ist alles Übrige in Geldstrafen umgewandelt, die an den Inspektor der Sierra in Pueblo Viejo abgeführt werden, nachdem sie von einem Kolumbianer gegen schweres Entgelt an Naturallieferungen u. a. geliehen sind (vgl. S. 323f.). Nur an der Bereitwilligkeit, mit der sich der Kágaba mit seinen häuslichen Klagen an den Kommissar wendet, erkennt man die frühere Gewohnheit an die überall eingreifende Zucht der Priester. Die älteren Leute beklagen es oft, daß man sich nicht mehr die priesterlichen Strafen gefallen läßt. Seitdem sei die Jugend ganz zuchtlos geworden. Es kämen auch Diebstähle an Feldfrüchten und Kokablättern vor, was früher nicht der Fall gewesen sei. Früher hatte der Priester überall seine väterliche Hand und verstand es, ihr Nachdruck zu verschaffen. Die Frau kam zu ihm, sich über den Mann zu beklagen, der sie schlug. Der Gatte hatte sich, ganz abgesehen von Eheirrungen über Lügen der Frau oder über verletzende Antworten und Vernachlässigung des Haushalts zu beschweren. Für solche Fälle hatte der Priester gute Ermahnungen. Vor allem aber hatte er für die Unterkunft der Witwen und Waisen zu sorgen, daß man den unmündigen Söhnen nicht das ererbte Land wegnahm, daß junge Mädchen nicht zu frühzeitig von einem als Geliebte angenommen wurden und vieles andere, worum sich heute die Verwandten mit Hilfe des Kommissars kümmern. Tempel und Unterkunftshäuser im Dorfe und an den Wegen, Brücken- und Wegebauten, Hilfe der anderen beim Bau von Privathütten zu beschaffen, das waren alles früher Aufgaben der Priester. Nur Gemeindeland gab es nicht, über das sie verfügen konnten, alles Land war Einzelbesitz und wurde an die Söhne vererbt, während die Ehefrauen und die Töchter leer ausgingen. Die Besitzer des meisten Landes aber waren die Priester, die deshalb auch in der Lage waren, vielen Beschäfti-

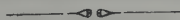
gung zu geben und ihre Novizen an sich zu fesseln. Alles trug dazu bei, das Priestertum zu einem Häuptlingstum zu machen.

In den Texten werden außer den Untergebenen oder Leuten (*gúa*) der Priester häufig die Witwen (*sameja*) und Weisen (*naši*) als solche erwähnt, denen die Sorge der Priester galt. Der Ausdruck *naši* (Waisen) hat zugleich die Bedeutung „Arme“ bekommen. Diese beständige Erwähnung setzt aber voraus, daß es immer viele Witwen in jüngerem Alter mit kleinen Kindern gegeben haben muß, und das ist in der Tat noch heute der Fall. Ich habe es auch mehrfach erlebt, daß junge Männer über Fieber klagten, sich noch ein paar Tage elend hinschleppten, ohne sich ständig zu legen, und dann plötzlich tot waren. Welcher Art die Fieber sind, vermag ich nicht zu sagen. Doch klagten die Leute nicht über Brustschmerzen oder Schmerzen beim Atmen, so daß es sich nicht um Lungenentzündung handelte. Jedenfalls werden Fieberfrost (*suisuizala*) und Fieberhitze (*guañguazala*) nebst Kopfschmerzen (*sanzala*) mitunter als die Hauptkrankheiten in den Texten erwähnt (6, 5. 22, 1, 40). Es mögen wohl klimatische Fieber sein, die sie sich durch Naßwerden zuziehen, und die beim Fehlen jedes Gegenmittels, auch durch unvernünftige Behandlung, z. B. Baden im kalten Wasser der Flüsse, wie sie es täglich mehrmals zu tun gewohnt sind, zum Tode führen. Andererseits gibt es unter ihnen sehr alte, angeblich bis 100 Jahre alte, noch sehr rüstige Männer.

Daß von den Toten nichts Gutes zu erwarten war, sahen wir bereits aus den Steinpulvern und Steinperlen, die man ihnen aufs Grab streute oder dort eingrub, um Krankheiten zu verhüten. Wenn die Sonne von der Mitte abwärts ging (15, 6), kam der Tote zur Hütte, um die Überlebenden zu fressen, d. h. krank zu machen, und deshalb beerdigte man ihn an dem nächsten Nachmittage nach seinem Tode, so daß er, wenn er nachmittags starb, sofort bestattet wurde. Es war die Zeit der Toten, wo sie beweglich wurden und auch am ehesten vertrieben werden konnten. Daher vollzog sich auch in dieser ersten Nacht der Beischlaf mit der Witwe. *Hiséj kejihi* (den Toten frei machen, entfernen) hieß auch der letzte Akt der Begräbnisfeier, das Ausstreuen des schwarzen Steinpulvers *sejkułtsi* über das Grab (vgl. Kap. V: Steinzauber). Der Verstorbene wird in kauernde Stellung mit emporgezogenen Knien gebracht, die Hände werden mit aneinandergelegten Handflächen an die linke Wange gelegt, und er wird in ein Weiberhemd gehüllt, weil dieses früher auch die Tracht der Männer war. In dieser Haltung legt man ihn in eine Hängematte, die an eine Stange gehängt wird, und trägt ihn zum Friedhof in der Nähe des Dorfes. Die Angehörigen folgen zum Teil weinend, aber nicht schreiend. Das runde Grab ist etwa $1\frac{1}{3}$ m tief. In dieses setzt man den Toten mit dem Gesicht nach Süden, nach dem Schneeberg *Takindüe* — wie man mir sagte — wohin die Seele geht. Die Hängematte wird wieder mitgenommen. Auch heute noch werden dem Toten manche Dinge ins Grab gegeben, doch herrscht jetzt keine Regel mehr darin. Priester Miguel erzählte, daß sein Vater Narciso seinen goldenen Festschmuck während einer Reise einem Freunde zur Aufbewahrung gab, dessen Sohn aber nachher angab, daß er die Sachen seinem inzwischen verstorbenen Vater mit ins Grab gegeben habe, was auch geglaubt und respektiert wurde. Den Ort des Grabes kann man auch später noch unterscheiden. Schon das

spätere Ausstreuen von Steinpulver und Einstecken von Steinperlen erfordert das. Aber für den Uneingeweihten sind keine unterscheidenden Merkmale vorhanden. Einige sagten, man lege eine Steinplatte darauf. Tatsächlich fanden sich auf dem Friedhof von Noavaka, wie mir mein Junge Telesforo Gutierrez berichtete, zwei von den charakteristischen Steinsetzungen, die man auch sonst im Lande der Kágaba, namentlich in der Nähe von Tempeln antrifft, und die dem Unbefangenen als Steinsitze erscheinen, da sie aus einer auf dem Boden liegenden dünnen Steinplatte und einer anderen, daran wie als Rückenlehne aufgerichteten bestehen. Zudem standen je drei und zwei in einer Reihe vor der Tür der beiden Tempel in *Nabuwakaj* (Abb. 36), einer hinter dem Tempel des Kasikiál, andere bei dem Tempel in Noavaka. Sie heißen *hakuktú* (Steinplatte) auch *haksinkana*, vielleicht von *snika* (gestreift: gestreifter Stein), und wurden auch für diese Fälle als Sitze der Priester erklärt. Andererseits bestand die nördlich sich an Takina schließende Steinreihe aus ähnlichen Steinsetzungen, die als Feldfrüchte erklärt wurden (vgl. S. 382). Wiederum andere etwa zehn Minuten oberhalb und unterhalb von Takina auf dem Wege nach Makotama und San Miguel wurden als Helfer (*hánguakukui*) des Tempels von Takina erläutert, die den Priester von der Ankunft von Krankheiten und sonstigen Gefahren benachrichtigen sollten. In der Gegend von Palomino waren keine vorhanden, nur eine Steinsetzung im Tal des Rio *Kavikongui* nicht weit von Santa Rosa und sieben weiter unterhalb von Noavaka, dazu die schon von dort vorher aufgezählten. Deshalb konnten auch meine Gewährsmänner aus Palomino nichts darüber zu sagen.

(Fortsetzung folgt.)



Die Götter der sieben Planeten im alten Mexiko und die Frage eines alten Zusammenhanges toltekischer Bildung mit altweltlichen Kultursystemen.

Von Dr. FRITZ RÖCK, Museumsassistent, Wien.

Der Interpret des Codex Telleriano-Remensis berichtet auf Blatt 19 unter anderem, daß die Mexikaner¹ unter dem Namen Tamoanchan oder Xochitlicacan, dem „Orte der Herabkunft“ des Maisgottes bzw. „dem Orte, wo die Blumen stehen, den Geburtsort der Götter, ein mit irdischen Zügen ausgestattetes Paradies der außerhalb des Horizontes am Sternhimmel gedachten Außenwelt verstanden, worin einige Götter sündigten, indem sie unerlaubterweise Zweige und Blumen von den Bäumen brachen, weshalb sie zur Strafe aus dem Himmel auf die Erde und in die Unterwelt herabgestürzt wurden. Als Namen der sündigen Götter wurden deren sieben genannt, die Göttin Itz-papalotl und außer ihr noch die folgenden: Quetzal-couatl, Uitzil-opochtli, Tezcatl-ipoca, Tonaca-tecutli, Youal-tecutli und Tlauiz-calpan-tecutli; diese seien Söhne des obersten Götterpaares, der Sternenfrau Citlal-icue, der Göttin „mit dem Sternengewande“ und des „Sternenherrn“ Citlalla-tonac. Bei einer anderen Gelegenheit spricht PEDRO DE RIOS von neun Göttern oder Dämonen, die vormals Sterne gewesen, jetzt aber, nachdem sie vom Himmel herabgestürzt worden seien, als Schreckgespenster unter dem Namen *tzitzimilli* (in der Mehrzahl *tzitzimime*) gefürchtet seien. Nach MUÑOZ CHIMALPAIN und BERNARDINO DE SAHAGUN erschienen bei großen Sonnenfinsternissen diese Schreckgespenster in Gestalt von Jaguaren auf Erden, um die Menschen zu fressen².

Diese sündigen Götter sollen also Sterngottheiten gewesen sein. ED. SELER will in ihnen allgemein Dämonen der bei einer Sonnenfinsternis am hellen Himmel sichtbar werdenden Sterne im Sinne von Dämonen der Finsternis sehen³. Da

¹ Die allgemein gebräuchliche, im großen und ganzen der altspanischen Schreibweise folgende Rechtschreibung altmexikanischer Namen wurde trotz ihrer zu mehrfachen Irrtümern und Mißverständnissen verleitenden Mängel unverändert beibehalten. Zur leichteren Einprägung mexikanischer Namen sind hier die Hauptbestandteile längerer Kompositionen durch Bindestriche auseinandergehalten. Für die Aussprache merke man: *c* vor *a*, *o*, *u* wie *k*; *ch* wie *tsch*; *h* ist stumm; *ll* wie lateinisches *ll*, nicht wie spanisches *ll* zu sprechen; *qu* vor *e*, *i* wie *k*; *tz* scharf wie hebräisches *tsade*; *x* wie *sch* bzw. wie französisches *ch*. — Die aztekische Aussprache des nach einem Beinamen des Kriegsgottes Uitzil-opochtli: Mexitli genannten Namens der Hauptstadt Mexiko wird noch von den heutigen Indianern festgehalten. Die Schreibung Mexiko ist im Lande selbst amtlich anerkannt, während die spanische Schreibung Mejico mit gutturaler Aussprache des *j* einer neueren castilischen Reformorthographie folgt. Die heutige französisch-englisch-deutsche Aussprache des Namens Mexiko mit *ks* kann nur als Unfug bezeichnet werden, zumal sie sich weder auf die alte richtige Aussprache des Namens zur Zeit der Eroberung des Landes noch auf die heutige mexikanische und auch nicht auf die spanische Aussprache zu stützen vermag. Dagegen kommt die italienische Aussprache und Schreibung Messico der richtigen Aussprache mit einem in der Aussprache dem französischen *ch* entsprechenden Laute am nächsten, der ursprünglich durch ein besonderes Schriftzeichen, ein wagrecht durchstrichenen *x*, wiedergegeben wurde. Zur Aussprache des Namens vergleiche EGLI, *Nomina geographica*, S. 603.

² ED. SELER, Erläuterungen zum Cod. Borgia, Bd. I, S. 92, 294.

³ Cod. Borgia I, S. 186.

an das Sichtbarwerden der größten und hellsten Sterne zu denken wäre und als solche vor allem die besonders auffallenden Wandelsterne in Betracht kämen, so ist die Vermutung wohl gerechtfertigt, unter den sieben gefallenen Sterngottheiten zunächst die Gottheiten der sieben Planeten, wenn nicht des Siebengestirns oder der Plejaden, zu suchen, wie ja auch der Fall der sieben Sterndämonen an den Sturz Lucifers und seines Anhanges, sowie an den Sturz der gefallenen Engel aus dem Himmel in der Alten Welt erinnert, wobei Lucifer ja als der Name eines ebensolchen Sterngeistes oder Planeten-Engels der Venus bekannt ist. Zur Sage vom Engelsturze aus dem Himmel vergleiche O. DÄHNHARDT, *Natursagen*, Bd. I, S. 135ff. Nach einer bulgarischen Fassung der Sage vom Sturze der zu Teufeln gewordenen, von Gott abgefallenen Engel blieb einer der Geister, die der Herr aus dem Himmel verjagte, auf der Flucht in der Luft hängen und wurde zu einer Spinne. Darum hängt die Spinne bis jetzt in der Luft, weil sie ein Teufel ist. Dazu vergleiche man den sich an einem Spinnenfaden vom Himmel herablassenden Gott der Zauberer und die Darstellung der als *tzitzimilt* bezeichneten gefallenen Sterngötter als Spinnen in mexikanischen Bilderhandschriften¹ (Codex Fejérváry-Mayer, Blatt 25, Codex Magliabecchiano, Blatt 3 verso und a. a. O.). Liegen nun aber den Namen der sieben sündigen Götter wirklich Planetengötter zugrunde, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sie in einer festen Reihenfolge aufgezählt wurden. Setzt man eine solche für unsere sieben Sterngottheiten — einstweilen mit Vorbehalt — voraus, so ist nur die Einreihung der gesondert genannten Itz-papalotl zweifelhaft. Von den drei allgemeinen Möglichkeiten scheidet die Annahme, daß Itz-papalotl an erster Stelle der Siebener-Reihe gestanden habe, aus mehrfachen Gründen als unwahrscheinlich aus. Es wäre also nur noch die Einreihung der Itz-papalotl unter die Namen der übrigen sechs oder am Schlusse der ganzen Reihe zu erwägen. Obwohl sich letzteres als bewahrksamste Annahme von selbst darbietet, so wollen wir dem Ergebnisse der Untersuchung keineswegs vorgreifen, vielmehr die Entscheidung der Frage hinausschieben. Betrachtet man nun die übrigen sechs Namen genauer, so kann sich der mit dem Pantheon der mexikanischen Bilderhandschriften einigermaßen Vertraute des Eindrucks nicht erwehren, daß die vier Namen Quetzal-couatl, Uitzil-opochtli, Tezcatlipoca und Tonaca-tecutli gegenüber den auf sie folgenden drei Namen eine geschlossene Gruppe unter sich bilden. Der Gedanke liegt nahe, die Vierzahl dieser Gruppe mit der überragenden Bedeutung dieser im größten Teile der Neuen Welt typischen Zahl² in Zusammenhang zu bringen und mit den vier Haupthimmelsrichtungen zu verbinden. Innerhalb des toltekischen Kulturbereiches selbst denke man beispielsweise an die Anrufung des Feuergottes³ Xiuh-tecutli als „Herrn der vier Richtungen“ (*nauhyo-tecutli*), an die vier

¹ Vgl. ED. SELER, Die Tierbilder der mexikanischen und der Mayahandschriften (ZE. 1910, S. 269ff.) und den mythischen Stoff über die Spinne bei W. SCHULTZ, Das System der Acht im Lichte des Mythos, wo die sich vom Himmel an einem Spinnenfaden herablassende mythische Spinne als kulturgeschichtliches „Leitfossil“ besprochen wird.

² Vgl. L. LEVY-BRÜHL, Das Denken der Naturvölker, S. 182; KNORTZ, Mythologie und Zivilisation der nordamerikanischen Indianer, S. 71., und H. KUNIKE, Nordamerikanische Mondsagen, S. 30ff. (Intern. Arch. f. Ethn., Bd. XXV).

³ ED. SELER, Tonal-amatl, 1900, S. 25.

Götterpaare, zu denen Quetzal-couatl betete¹, an die vier Weisen in Tamoanchan, die vier Arten des Regenwassers, an die vier Arten des Maises, die vier ballspielenden Götter und Tiere, die vier Diener Xolotls, die vier Diener Quetzal-couatls, die vier Fastenhäuschen des Büßers Quetzal-couatl, die vier Dienerinnen des Feuergottes, die vier kosmischen Bäume und Farben, die vier Federschlangen und ähnliches. Auch der vierfarbige himmlische Ballspielplatz wäre hier zu nennen, in dem F. BORK², wenngleich recht unvermittelt, das System der vier Himmelspunktplaneten der Babylonier mit ihren kosmischen Farben sehen möchte. Wenn ich auch die Herleitung aus Babel zumindest für verfrüht halte, so stimme ich im übrigen mit BORK darin überein, daß ich den himmlischen Ballspielplatz als Kosmogramm, d. h. als schematisches Einteilungsbild des Himmels, ansehe. Die vier ballspielenden Götter werden also ähnlich den vier indischen Welthütern (*loka-pālas*) als Herrscher oder Vertreter der vier Richtungen³ zu betrachten sein; in dieser Eigenschaft treten in der Alten Welt in der Tat vier Planetengötter auf⁴. Die vier Götter Quetzal-couatl, Uitzil-opochtli, Tezcatl-ipoca und Tonaca-tecutli lassen sich nun tatsächlich als die Beherrscher der vier Richtungen erweisen. So stehen z. B. Quetzal-couatl und Tezcatl-ipoca unter den in den vier Richtungen mächtigen Gottheiten in der Bilderhandschrift der Florentiner Biblioteca nazionale, Bl. 77, ferner ist Uitzil-opochtli daselbst durch den Feuergott Xiuh-tecutli und Tonaca-tecutli durch den Regengott Tlaloc vertreten⁵. Quetzal-couatl steht unter den vier ballspielenden Göttern auf dem Ballspielplatze (*tlachtli*) des siebenten Jahresfestes als Vertreter des Ostens, wie der Gott Ixtlilton („das kleine Schwarzesicht“) als Vertreter des Nordens dem schwarzen Tezcatl-ipoca gleichkommt.

In der Vierergruppe der sieben gefallenen Sterngottheiten steht somit:

Quetzal-couatl für den Osten,	Tezcatl-ipoca für den Norden und
Uitzil-opochtli für den Süden,	Tonaca-tecutli für den Westen.

¹ ED. SELER, Ges. Abh., Bd. V, S. 185.

² OLZ. 1917, Sp. 145f.

³ Die vier Himmelsrichtungen werden in mexikanischen Bilderhandschriften auch durch vier verschiedenfarbige Wolkenschlangen, die vier Federschlangen vertreten, die den vier Himmelsdrachen der Ostasiaten und den vier verschiedenfarbigen, himmlischen Schlangenkönigen oder *nāgas* an die Seite zu stellen sind. Zu den *nāgas* der vier Himmelsrichtungen vgl. z. B. die vier geflügelten Drachen, von denen je zwei einander gegenüberliegen, auf der Rückseite eines Spiegels aus der Zeit der Han-Dynastie, abgebildet bei FENOLLOSA, Ursprung und Entwicklung der chinesischen und japanischen Kunst, Bd. I, Taf. VI. Da der indische Ausdruck *nāga* auch „Elefant“ bedeutet, so treten im indischen Kulturkreise die Wesen der vier kosmischen Richtungen auch als eine Vierheit von Elefanten auf. Als Beispiel der vier verschiedenfarbigen Wolkenschlangen, entsprechend den nach den kosmischen Farben unterschiedenen indischen Schlangenkönigen. Vergleiche man bei nordamerikanischen Indianern die weiße, die rote, die grüne und die gelbe Wolkenschlange, die z. B. auf einem Sandmosaik der Hopi Antilopenpriester dargestellt sind (17. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, plate LXXVII, auch 19. Ann. Rep., Pl. LIII. u. a. a. O.).

⁴ Vgl. P. F. X. KUGLER, Sternkunde und Sterndienst in Babel, I, S. 13; PAULI-WISSOWA, VII, S. 2561; H. WINCKLER bei A. JEREMIAS, Das Alter der babylonischen Astronomie, II. Aufl., S. 79, A. 1 und C. BEZOLD, Die Angaben der babylonisch-assyrischen Keilschriften über farbige Sterne, S. A. aus FR. BOLL, Antike Beobachtungen farbiger Sterne (Abh. der königl. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. und hist. Kl., Bd. XXX, München 1918, S. 151).

⁵ ED. SELER, Erl. z. Cod. Vaticanus, Nr. 3773 (Cod. Vat. B), S. 137.

Einige Belege mögen hier folgen:

Quetzal-couatl als Himmelsträger¹ des Ostens bei SELER (Cod. Borgia II, S. 131 f.); als vierter der fünf Hüter der ersten Venusperiode, den Osten bezeichnend (a. a. O. I; S. 244 f.); als Regengott des Ostens (I, S. 352 f.).

Uitzil-opochtli als Himmelsträger des Südens (II, S. 129 ff.); als Feuer-gott des Südens (II, S. 131).

Tezcatl-ipoca hat Beziehung zum Reiche der Toten, zum Norden, weshalb er als Steinmesser- und Opfergott auftritt (I, S. 149). Seine Region ist der Norden, das Reich des Dunkels (I, S. 21); als Regengott des Nordens (I, S. 351).

Tonaca-tecutli, der Herr unserer Lebensmittel mit der Maiskolbenkrone als Gott des Westens (II, S. 27 f.); er vertritt den Maisgott Cin-teotl (II, S. 156). Seine Tabakkalebasse, das Sinnbild der Lebensmittelfülle, im Tempel des Westens².

Wie sieht es nun mit Belegen für die Planetennatur der vier Götter aus? Aus der mexikanischen Überlieferung erfahren wir leider nichts darüber, da die toltekischen Priestergelehrten insbesondere ihre astronomischen Kenntnisse streng geheimhielten, und auch die wenigen uns erhaltenen Bilderhandschriften an Stellen, wo sie wichtigere wissenschaftliche Aufzeichnungen enthalten, wie P. KREICHGAUER gezeigt hat, mit Absicht chiffriert wurden. Dennoch ist es möglich, wenigstens indirekte Anhaltspunkte für die Planetennatur der vier mexikanischen Götter zu gewinnen. Da ist zunächst Quetzal-couatl (der Herr von Tollan), der von Westen ins Land kam und im Osten verschwand, wodurch er an den Mond erinnert, der als zunehmende Sichel im Westen erscheint und am Ende eines Mondalters als abnehmende Sichel am Osthimmel verschwindet. Und wenn Quetzal-couatl (der Wind- und Schöpfergott) in den Bilderhandschriften Rücken an Rücken mit dem Todesgotte Miclan-tecutli sitzend abgebildet wird, so ist zugleich mit dem Gegensatz von Leben und Tod an die lichte und die dunkle Hälfte des Mondes zu denken, die mythisch als die beiden gegensätzlichen Brüder erscheinen. Der lichten und der dunklen Hälfte des Mondes entsprechen eine lichte und eine dunkle Monatshälfte, das sogenannte „Wachen“ und „Schlafen“ des Mondes im alten Mexiko³, oder das lichte und das dunkle *paksa* des in-

¹ Zu den mexikanischen Himmelsträgern vergleiche die vier Karyatiden, die nach LANDA'S „Relaciones de las Cosas de Yucatan“ der Anschauung der Maya zufolge die Erde tragen, vier Brüder, welche die Sintflut überlebten und von Gott an die vier Ecken der Welt gestellt wurden; diese vier göttlichen Träger der Erde hießen nach den vier Himmels- und Tageszeichen des Maya-Kalenders Kan, Muluc, Ix und Cauac, die im Zeitrechnungswesen als sogenannte „Jahrsträger“ vier aufeinanderfolgenden Jahren den Namen gaben. Hiezu vergleiche man u. a. die vier Zwerge Austri, Westri, Nordri und Sudri der jüngeren nordischen Edda (Gylfaginning 8), von denen es heißt, daß sie bei der Schaffung von Himmel und Erde aus dem Leibe des Uriesen Ymir durch die Götterdreier Odhin, Willi und We unter die vier unterhalb des Himmels vorstehenden Spitzen der Erde als Himmelsträger gestellt worden seien.

² ED. SELER, Cod. Borgia II, S. 113.

³ Die beiden mexikanischen Ausdrücke *ixtoçoliztli* (das „Wachen“) und *cochiliztli* („das Schlafen“) werden gewöhnlich als die Zeit, in der der Mond des Nachts, bzw. nur bei Tage am Himmel erscheint, gedeutet. Vgl. ED. SELER, Ges. Abh., Wort- und Sachregister, S. 131 und 43.

dischen Mondmonates¹. Demgemäß zerfällt der indische Mondstationenkreis in zwei Gruppen, in die sogenannten *Deva-nakṣatra* und die *Yama-nakṣatra*, d. h. in die Sterngruppen der lichten Gottheit und jene der finsternen Unterwelt- und Todesgottheit, wozu man die gleichmäßige Verteilung der mexikanischen Himmels- und Tageszeichen auf das gegensätzliche Brüderpaar, den lichten Lebens- und Schöpfergott Quetzal-couatl und den finsternen Unterwelt- und Todesgott Mitlan-tecutli mexikanischer Bildermalereien vergleiche. Wir sind also berechtigt, Quetzal-couatl als den Vertreter des Lichtmondes anzusehen; auf ihn folgt in der Reihe Uitzil-opochtli, der blutdürstige Kriegsgott der Mexikaner, bewaffnet mit Speer und Schild, der Himmelsträger des Südens, dessen Farbe rot und dessen Vogelverkleidung ein roter Vogel ist². Wer denkt hiebei nicht an Ares-Mars, den ebenso grausamen und blutdürstigen Kriegsgott der Griechen und Römer, der mit Helm bewehrt und wie sein mexikanisches Gegenstück mit Schild und Speer bewaffnet ist? Uitzil-opochtli und ebenso Ares bzw. Mars galten als Urheber alles Streites, aller Gewalttaten und als Anstifter des männermordenden Krieges. Auch die dem Mars geweihte Farbe ist Rot, und noch in der Astrologie beherrscht der Planet Mars die hellrote und gelbe Farbe, d. h. die natürlichen Farben des Feuers. Dem Uitzil-opochtli verwandt ist Tezcatl-ipoca als Sonnengott³, der Gott mit dem abgerissenen Fuße. Ein Bein wird auch dem jungen Gotte Xochipilli, der z. B. beim siebenten Jahresfeste (Tecuilhuitontli) auf dem Ballspielplatze als Gott des Südens auftritt, also den Südgott Uitzil-opochtli vertritt, von dem dämonischen Fische des Westens abgerissen, ja wenn auf Blatt 26 des Cod. Vaticanus B. an Stelle der einen Hand die Bilderhandschrift nicht beschädigt ist, so wurde dem Gotte Xochipilli auch die eine Hand abgerissen, wie diese Darstellung auch sonst an die Schilderung der Götterdämmerung der Edda und an die dem nordischen Kriegsgotte Tyr vom Fenriswolfe ab-

¹ Das Mondjahr der Inder besteht somit aus 24 Halbmonaten zu 15 Tagen, wobei stets eine helle und eine dunkle Monatshälfte auf einander folgen. Vier *pakṣas* bilden zusammen einen 60tägigen Zeitkreis oder eine Jahreszeit, so daß das Jahr im ganzen sechs Jahreszeiten oder Ritus umfaßt; vgl. die Abhandlung „The lunar year of the Hindus (Asiatic Researches, vol. III, p. 257 ss.). Zu den 24 *pakṣas* des indischen Mondjahres gehören auch die 24 „Sonnenzeiten“ des chinesisch-japanischen Bauern- oder Landbaukalenders. Der Dauer eines Monats oder eines lichten und eines dunklen *pakṣas* kommt in der Toltekei der 26tägige Xochiquetzal-Zyklus nahe, der besonders in Maya-Handschriften als Zeiteinteilung des Tonal-amatlis auftritt. Die auf den vollen Monat noch fehlenden vier Tage entfielen ursprünglich wohl auf das Interlunium, dessen Länge sonst mit drei Nächten festgelegt wird, vielleicht in der Toltekei und auch in Nordamerika der typischen Vierzahl wegen auf vier Tage oder Nächte gerechnet wurde.

² Die Beziehung des roten Vogels zum Süden und zum Feuer drückt sich auch in unserer Redensart „Einem den roten Hahn aufs Dach setzen“ aus, mit welcher Drohung man symbolisch auszudrücken pflegt, daß man dem Nächsten das Haus anzünden werde. Unter den vier Himmeltieren der Chinesen ist ebenfalls der rote Vogel das kosmische Tier des Südens. Nach dem javanischen Buche Manek Maya (siehe RAFFLES, History of Java, 4. edit., p. 106) breitet sich im Süden das rote Blutmeer aus, an dessen Ufer das Götterpaar des Südens in einem Kupferpalaste wohnt. Der zugehörige Vogel ist ein Brahmanenmilan, wie unter den Himmeltieren des Berliner Zauberpapyrus ed. Parthey (vgl. FR. BOLL, T'oung Pao 1912, S. 712, Anm. 19) der Sperber den Süden vertritt. In Altmexiko sitzt auf dem kosmischen Baume des Südens der dem Sperber verwandte Geier oder Halsband-Adler oder aber der Feuervogel, ein roter Arara-Papagei.

³ ED. SELER, Erläuterungen zum Cod. Borgha I, 147.

gebissene Hand erinnern würde. Noch in der modernen Astrologie sind die vom Planeten Mars beeinflussten Schicksale: Krieg, blutiges Ende und Gliederverlust. Wir dürfen also den in der Reihe der vom Himmel gestürzten Sterngottheiten an zweiter Stelle stehenden Uitzil-opochtli wohl ohne Bedenken mit dem Planeten Mars vergleichen.

Auf Uitzil-opochtli folgt als nächster in der Reihe Tezcatl-ipoca. Dieser ist der alles Sehende, der Allwissende, der dunkle nächtliche Vertreter jeder Spukgestalt, der Zauberer im ausgesprochensten Sinne, und als Zauberer, der sich in einen Jaguar verwandelt, das Vorbild aller Zauberei und Werwölfe oder Werjaguare¹. Vergleicht man mit all diesen Angaben über Tezcatl-ipoca jene über den griechisch-römischen Gott Hermes-Merkur, so lehrt noch die astrologische Bedeutung des den Namen des letzteren tragenden Planeten folgendes: Merkur macht hoch mediale Personen, verleiht die Sehergabe, die Gabe der Weissagung, Gedankenarbeit, Täuschung, Schlaueit, kaufmännische Geschäfte, allerlei Künste und macht in ungünstiger Stellung Taschenspieler, Possenreißer, in günstiger Redner, Kaufleute u. dgl.

Wie Hermes Gott der Redekunst, Beschützer der wandernden Kaufleute, aber auch der Gott der Diebe, ferner der Gott der Wege war, dem die nach ihm benannten Hermen oder Wegsäulen an Kreuzwegen errichtet wurden, so galt in Altmexiko Tezcatl-ipoca als Erfinder und Vertreter des Schmuckes der Rede, des Gesanges und Tanzes. Gleich Hermes trägt Tezcatl-ipoca als Wandergott den Wanderstab², seine Kultstätten waren die Kreuzwege³, der Tummelplatz alles lichtscheuen Gesindels sowie der Zauberer und Hexen oder der Seelen der im Kindbette verstorbenen Frauen. Dem Hermes bzw. Merkur entspricht Odhin-Wodan der germanischen Stämme, und auch dieser galt als der Wissende und der Herr des Runenzaubers. Zauberer verwandeln sich nach germanischer Überlieferung in Wölfe, Odhins Tiere, wie in Mexiko in Jaguare, Tezcatl-ipoca's Tiere. Tezcatl-ipoca ist selbst eine nächtliche Spukgestalt und wird von ED. SELER in bestimmten Fällen als die zu den Toten hinabgehende Sonne gedeutet. Ähnlich war Wuotan der Anführer der wilden Jagd, dem Seelenführer Merkur entsprechend, das mythische Vorbild des ruhelosen ewigen Juden Ahasver. Tezcatl-ipoca wurde von den alten Mexikanern auch als Geburtshelferarzt angerufen, und Odhin galt als Herr der Heilkunde, der Weissagung und der magischen Künste der Verwandlungen gleich dem Verwandler und

¹ Der Glaube an die Verwandlung schlechter Menschen, besonders böser Zauberer in Jaguare, Tiger, Panther oder Leoparden, findet sich außerhalb der Toltekei auch in Brasilien, in Ost- und Südostasien, ferner in Westafrika wieder; vgl. KOCH-GRÜNBERG, Zwei Jahre unter den Indianern Zentralbrasilien, Bd. II, S. 155; H. KUNKE, Mythologische Bibliothek 8/4, S. 16; NEUWIED, Reise nach Brasilien, Bd. II, S. 222; AMBROSETTI, Jaguareté-Aba. Der Werwolfglauben bei den südamerikanischen Indianern (Globus, Bd. 70, S. 272); R. ANDREE, Ethn. Parallelen (Stuttgart 1878, S. 72); Globus, Bd. 75, S. 183f.; W. HERTZ, Der Werwolf, Beitr. z. Sagengesch., Stuttgart 1862; A. C. KRUYT, Über den Werwolfglauben der Toradjas im mittleren Celebes (Globus, Bd. 77, S. 168); Die geheime Gesellschaft der Menschleoparden in Sierra-Leone (Globus, Bd. 70, S. 276); H. SOYAUX, Aus Westafrika I, S. 222; WILSON, Westafrika, S. 270 sowie Encycl. van Nederl. Indië IV (2. druk) S. 734 v.

² ED. SELER, Cod. Borgia I, 292.

³ Cod. Borgia I, 222.

Zauberer Tezcatl-ipoca. Diese mehrfachen Übereinstimmungen berechtigen uns zur Gleichsetzung von Tezcatl-ipoca mit dem griechisch-römischen Hermes-Merkur, dem Herrn des gleichnamigen Planeten.

Der letzte in der Vierergruppe der gefallenen Sterndämonen ist Tonacatecutli. Diesen Namen führte in Mexiko eine Gottheit, die als Gott der Urzeit, als Herr der Zeugung und als Herr unseres Fleisches, d. h. der Lebensmittel galt. Der Interpret des Codex Telleriano-Remensis, PEDRO DE RIOS berichtet, Tonacatecutli habe die Welt geschaffen, und ihn allein male man mit einer Königskrone als Herrn über alle, der die Fürstentümer der Welt verteilt. Der zweite Interpret fügt hinzu, daß man diesem Gotte niemals Opfer gebracht habe, weil er sie nicht wolle.

An ihn wurden weder Gebete gerichtet noch brachte man ihm Opfer dar oder baute man ihm eigene Tempel.

Tonacatecutli trägt die mexikanische Königskrone, gefüllt mit Maiskolben als Sinnbild der Herrschaft über alle und zum Zeichen der Lebensmittelfülle¹. Dementsprechend ist er der Spender von Speise und Nahrung, von Reichtum und Überfluß, als oberster Herr ist er der König von Himmel und Erde und König der Götter, bei ihm und seiner Gemahlin Tonacaciuatl ist in den Bilderhandschriften mehrfach ein sich begattendes Menschenpaar abgebildet, zum Zeichen, daß die beiden die Gottheiten der Zeugung und der Ehe sind. Tonacatecutli und Tonacaciuatl wurden im obersten Himmel wohnend gedacht und dem obersten himmlischen Götterpaare Ometecutli und Omeaciuatl gleichgesetzt.

Sehen wir uns nun, nachdem sich die drei Sterngötter Quetzalcoatl, Uitzilopochtli und Tezcatl-ipoca als Götter der vier Himmelspunkt-Planeten: Mond, Mars und Merkur herausgestellt haben, danach um, welchem Planeten Tonacatecutli entsprechen könnte. Da zwei weitere Götter der Reihe, nämlich Tlauizcalpan-tecutli und Youaltecutli unzweifelhaft als Gottheiten des Planeten Venus und der Sonne zu betrachten sind, kommen nur noch die Planeten Jupiter und Saturn in Frage. Nun entspricht das ganze Wesen Tonacatecutli's ganz und gar nicht dem Planeten Saturn. Er kann also nur die Gottheit des Planeten Jupiter sein. Diese Annahme wird durch einen Vergleich mit den altweltlichen Gottheiten dieses Planeten denn auch bestätigt. Sowohl Zeus als Jupiter ist zum Himmelsgotte, zum Vater und Könige der Götter geworden. Zeus trägt als Götterkönig die königliche Binde um das Haupt und führt das Zepter, ebenso Jupiter. Die babylonische Entsprechung ist Marduk von Babel, der gleichfalls den Rang des höchsten Gottes erlangte, und die Titel „König der Götter, König des Himmels und der Erde, Herr der Herren, König der Könige“, führte². Wie Tonacatecutli ist auch Marduk Spender der Nahrung, Glücksgott, Spender von Familienglück, Nachkommenschaft, Reichtum und Überfluß. Der indische Name des Planeten Jupiter ist Brahmanaspati oder Brihaspati, der als Borospati bei den Batak von Sumatra, als Respati auf Java und als Wrespati auf der Insel Bali wiederkehrt³ und von

¹ ED. SELER, Erl. zu Cod. Borgla I, S. 79 und 107.

² A. JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 273.

³ A. MAASS, Sterne und Sternbilder im malaischen Archipel, ZE., Bd. 52, S. 43f.

dem es in einem vedischen Hymnus heißt, daß er Nachkommen schenke, Kraft verleihe und reich mache¹.

Von den sieben Planetengöttern konnten bisher vier ermittelt werden, und zwar Mond, Mars, Merkur und Jupiter. Ihre Anordnung entspricht den Himmelsrichtungen Osten, Süden, Norden, Westen, ein Turnus, der daran erinnert, daß z. B. beim Neujahrsfeste der Irokesen die Clans des Ostens und Südens gegen die des Nordens und Westens spielen².

Die Aufeinanderfolge der einzelnen Planetengötter stimmt auffallend überein mit der Planetenfolge unserer Wochentagsnamen: Mond-Montag, Mars-Dienstag, Merkur-Mittwoch und Jupiter-Donnerstag, was im Hinblick auf die vielen bereits gefundenen Übereinstimmungen bis ins Einzelne gleichfalls Beachtung verdient.

Nun bleiben noch drei Götter zu besprechen übrig: Youal-tecutli, Tlauizcalpan-tecutli und Itz-papalotl. Von diesen sind Youal-tecutli, der „Herr der Nacht“, als mythischer Vertreter der Nacht- oder Unterweltsonne³ und Tlauizcalpan-tecutli, der „Herr im Hause des Hellwerdens“, als Gottheit des Planeten Venus, als Morgenstern, bekannt.

Von den sieben Planetengöttern würde somit nur Saturn allein übrigbleiben, so zwar, daß dieser durch die Göttin Itz-papalotl vertreten wäre. Itz-papalotl, der „Obsidianschmetterling“, galt als die Vertreterin der alten gestorbenen Frauen und wurde unter dem Bilde eines Dämmerungsfalters oder großen Nachtschmetterlings vorgestellt. Die Göttin hieß mit anderen Namen auch Ilama-tecutli, Ciua-teotl, Ciua-coatl und Quilaztli und wurde als die zur Göttin gewordene Seele der ersten Kindbetterin, die Zwillinge geboren hatte, und als alte Göttin angesehen⁴. Sie galt als Gründerin der ersten Königsherrschaft im Chichimekenlande. Die alte Göttin Itz-papalotl und die junge Göttin Xochi-quetzal sind offenbar nur zwei verschiedene Anschauungsformen einer und derselben mythischen Gestalt, die man am besten als Vertreterin der Symplegaden am West- bzw. Ostrande der Erde auffassen kann. Als Vertreterin der Westsymplegaden wird sie Mutter des am westlichen Abendhimmel zuerst erscheinenden jungen Mondgottes und ist selbst als junge Göttin unter dem Namen der „Blumen-Schmuckfeder“ gedacht. Als Vertreterin der Symplegaden am Ostrande der Erde⁵ dagegen, wo die letzte Mondsichel verschwindet, wurde die Symplegadengöttin selbst zur alten Frau, zur Vertreterin der alternden und gealterten Frauen, und weiter zur Seele einer verstorbenen ehemaligen „Kriegerin“, d. h. einer im Wochenbette gestorbenen Frau. Der sich gleich einem Rachen öffnende Abgrund der Ostsymplegaden zwischen Himmel und Erde, in den die abnehmenden Sichel des Mondes verschwinden, verschlingt gleichsam seine eigenen Kinder wieder. Das erinnert an den von Kronos-

¹ CHRIST. LASSEN, Indische Altertumskunde I, S. 767.

² FERD. BORK, Weitere Verbindungslinien zwischen Alter und Neuer Welt, Orient. Arch. III, S. 158.

³ WALTER LEHMANN, Index zu SELER's Erl. zum Cod. Borgia I, S. 224; II, S. 47 ff.

⁴ ED. SELER, Erl. zum Cod. Borgia I, S. 22, 32 und 190.

⁵ P. D. KREICHOWAUER, Die Klapptore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt („Anthropos“, XII—XIII, S. 272—312).

Saturn erzählten mythischen Zug, daß er seine eigenen Kinder verschlinge, statt des jüngsten jedoch, von seiner Gemahlin getäuscht, nur einen eingewickelten Stein verschlang. Und von Saturn wird berichtet, daß er nach seiner Ausschliffung in Latium dort die erste Königsherrschaft errichtet habe und unter seiner Herrschaft ein goldenes Zeitalter gewesen sei. Ganz ähnlich begann die gute alte Zeit, das goldene Zeitalter der alten Mexikaner, mit der Einsetzung der ersten Königsherrschaft im Chichimekenlande durch Itz-papalotl. Kronos-Saturn mit der die Form der letzten Mondsichel nachahmenden Erntesichel ist der Gott der Erntezeit, des Herbstes, der dem goldenen Zeitalter im Jahreskreise, aber auch dem Greisenalter im Kreislaufe der menschlichen Altersstufen gleichkommt. Von Saturn heißt es in der Astrologie, daß er diejenigen, denen er in der Geburtsstunde wohl gestanden war, alt macht und mit Jahren sättigt, weshalb Saturn besonders für Greise bedeutsam ist. Entsprechend beherrschte die alte Symplegadengöttin, die chichimekische, das heißt die alte Zeit vertretende Göttin Itz-papalotl das Himmels- und Tageszeichen „Geier“ (Cozca-quauhtli), ein Sinnbild des Alters und der Kahlköpfigkeit. Wie der gute Einfluß des Planeten Saturn sich in der Astrologie darin äußert, daß die Anwendung von Arzneimitteln in seinen Stunden Erfolg verspricht, sein böser Einfluß dagegen Aussatz, Krätze und andere Hautkrankheiten verursacht, so galt auch die Göttin Itz-papalotl einerseits als Schutzherrin der Heilkunde, anderseits als Rächerin geschlechtlicher Sünden durch Bestrafung mit Syphilis. Die Erd- und Symplegadengöttin in ihrer verschlingenden, Krankheit und Tod bringenden Form wird in Altmexiko als offener Erdrachen oder als Menschengestalt mit Totenschädel und Jaguarpranken abgebildet. Man mag beim Vergleiche des männlichen Planetengottes Saturn mit der weiblichen Itz-papalotl zunächst Anstoß nehmen, doch ist Itz-papalotl als „Kriegerin“, d. h. als Seele der verstorbenen Kindbetterin einem männlichen Wesen, einem Krieger, gleich zu erachten, wie ja auch Itz-papalotl in den Bildermalereien geradezu mit der Schambinde der Männer bekleidet abgebildet wird. Wenn öfter die Enden und der Saum dieser Männer-Schambinde der Göttin mit Zähnen bewehrt sind, so ist hiebei natürlich an den mit Zähnen bewehrten Erdrachen zu denken, der sonst auch als mit Zähnen bewehrte Vagina vorgestellt wurde¹.

Von den drei bestehenden Möglichkeiten der Einreihung der Itz-papalotl innerhalb der übriggeliebenen Dreierheit ist diejenige, welche sie an die Spitze der drei Götter stellen wollte, schon dadurch außer Frage gestellt, daß dem Gotte Youal-tecutli, dem fünfmal in der Nacht geräuchert wurde², die Fünfzahl heilig war, so daß wir annehmen dürfen, daß er in der Reihe der Sieben offenbar im Hinblick auf seine typische Zahl an die fünfte Stelle und damit an die Spitze der Dreiergruppe gesetzt wurde. Für die alte Göttin bleiben damit nur noch die sechste oder die siebente Stelle der ganzen Gruppe übrig.

¹ ED. SELER, Cod Borgia I, S. 182; vgl. das mythische Motiv der „vagina dentata“ in südamerikanischen Überlieferungen bei P. EHRENREICH, Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker (ZE. 37, Suppl., S. 50—51), wo auch die Deutung auf die Symplegaden schon im allgemeinen festgestellt wurde.

² ED. SELER, Cod. Borgia I, S. 224.

Von diesen beiden Möglichkeiten ist dem Wesen der Göttin als der Vertreterin der alten, den Kriegertod gestorbenen, das heißt geopfertem Göttin offenbar die zweite allein die angemessene. Wir dürfen also die Reihenfolge der drei letzten Gottheiten der Siebenergruppe ansetzen als: Youal-tecutli (Sonne), Tlauiz-calpan-tecutli (Venus) und Itz-papalotl (Saturn). Die ganze, vorhin ermittelte Reihe ist die der Aufzählung des Interpreten des Codex Telleriano-Remensis mit Ansetzung der Itz-papalotl am Schlusse der Reihe, wie folgt:

- | | |
|------------------------------|----------------------------------|
| 1. Quetzal-couatl (Mond) | 5. Youal-tecutli (Sonne) |
| 2. Uitzil-opochtli (Mars) | 6. Tlauiz-calpan-tecutli (Venus) |
| 3. Tezcatl-ipoca (Merkur) | 7. Itz-papalotl (Saturn) |
| 4. To-naca-tecutli (Jupiter) | |

Vergleicht man mit der vorliegenden Anordnung der Planeten jene unserer Wochentagsnamen, so fällt auf, daß beide eins sind und daß nur Youal-tecutli aus der Rolle fällt. Diese Beobachtung läßt mir im Verein mit den durchgehenden Übereinstimmungen zwischen den sieben mexikanischen Sterngottheiten und den sieben altweltlichen Planetengöttern bis auf die kleinsten Einzelheiten meine Annahme, die Ansetzung Youal-tecutli's sei erst mit Rücksicht auf seine geheiligte Zahl Fünf zustande gekommen, nur noch einleuchtender erscheinen. Stimmt man meiner Begründung, daß der Gott der Nachtsonne mit Absicht als fünfter der sieben Sterngottheiten genannt wird, bei — und man wird wohl kaum einen einleuchtenden Grund dagegen vorbringen können —, so wird man auch meine Annahme, daß Youal-tecutli ursprünglich an letzter Stelle gestanden haben werde, als gerechtfertigt anerkennen, meine Beweiskette als geschlossen betrachten und mit logischer Notwendigkeit zu nachstehenden Schlußfolgerungen kommen müssen:

1. Die sieben Kinder des Götterpaares Citlalla-tonac und Citlal-icue sind wirkliche Sterngottheiten, und zwar die Gottheiten der sieben Planeten.

2. Die Reihe der sieben Gottheiten gliedert sich in zwei Untergruppen, a) in die Gruppe der vier Himmelspunktplaneten:

Quetzal-couatl = Mond, und zwar zunehmender Lichtmond
am Westhimmel

Uitzil-opochtli = Mars

Tezcatl-ipoca = Merkur

To-naca-tecutli = Jupiter

als Vertreter des durch die vier Weltecken bestimmten Raumes und

b) in die Götterdreieit:

Tlauiz-calpan-tecutli = Venus

Itz-papalotl = Saturn bzw. absteigender Aschenmond oder
letzte Sichel des Mondes als Vertreter der
Symplegaden am Osthorizonte

Youal-tecutli = Sonne, und zwar die unter dem Horizonte
befindliche Nacht- oder Unterweltsonne

als Vertreter der Zeit, entsprechend der dreifachen Art der mexikanischen Zeitrechnung: Venuskalender, Mondkalender und Sonnenkalender.

3. Die Gliederung in die beiden Gruppen ist nur als Ergebnis einer naturphilosophisch-religiösen, von gebildeten Priestern überlieferten Vorstellung von den sieben großen Himmelskörpern als sichtbarer kosmischer Äußerungsformen der unsichtbaren Gottheit im Raume und in der Zeit verständlich.

4. Die Reihenfolge der sieben mexikanischen Sterngötter war ursprünglich dieselbe, wie die der Planeten nach der Anordnung der Tagesnamen unserer altweltlichen Siebenerwoche. Eine Umstellung ist nur bei dem Gotte der Nachtsonne aus dem oben angeführten Grunde erfolgt.

5. Wie in der Alten Welt, so wurden auch in Altmexiko die beiden Himmelslichter Sonne und Mond zu den Planeten gerechnet, womit noch durchaus nicht gesagt ist, daß die beiden etwa wirklich jemals als Planeten angesehen worden wären, sondern lediglich zum Ausdrucke kommen sollte, daß die beiden Himmelslichter gleich den fünf Wandelsternen als die großen Manifestationen der Gottheit¹ und im astrologischen Sinne als Verkündiger des göttlichen Willens gedacht waren². In meiner Abhandlung über „Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken“ habe ich den Nachweis erbracht, daß die Elemente des Venuskalenders, des Sternglaubens und der Kosmologie, wie auch der Schrift in der Toltekei in ihren Grundzügen ihre genauen Entsprechungen in der Alten Welt aufweisen. Eine kurze Zusammenstellung der übereinstimmenden Elemente sei hier angeführt.

In bezug auf den Kalender besteht zwischen der Toltekei einerseits und der Alten Welt andererseits Übereinstimmung nicht nur in der Form, sondern auch in der Zusammensetzung bestimmter Zeitkreise, überdies in der Kombination von Ziffern und Namen, deren ungleich lange Reihen sich überkragen³, ferner in der Koppelung verschieden langer Wochen, z. B. fünftägige Pasarwoche und siebentägige Wukuwoche in der indonesischen Wuku-Windu-Rechnung, Siebener- und Neunerwoche im mexikanischen Säulen-Tonal-amatl oder

¹ Die universistisch-astrologische Vorstellung von den Planeten als Erscheinungsformen der in verschiedenen Wirkungsweisen sich äuernden Gottheit ist zweifellos aus der mythischen Mondanschauung hervorgegangen, wonach der Mond je nach der Lichtgestalt seiner einzelnen Phasen auch seinen Einfluß auf die gesamte Natur ändert. Daraus folgt, daß die mit den Planeten der Astrologie verknüpften astralen Gestalten ursprünglich nichts anderes bedeuteten, als die verschiedenen Wirkungs- und Erscheinungsformen der mythischen Gottheit, des Mondwesens, das in den einzelnen Phasengestalten während des Kreislaufes eines Monats sich manifestiert, d. h. in die Erscheinung tritt.

² Wie die ebenso scharfsinnigen, als überraschenden Entdeckungen von Finsternisberechnungen in mexikanischen und Maya-Handschriften durch M. MEINSHAUSEN über Sonnen- und Mondesfinsternisse in der Dresdener Maya-Handschrift (ZE. 1913, S. 221—227) und durch P. D. KREICHGAUER (Die Astronomie des Kodex Nuttall, ein Beitrag zur Kulturgeschichte Zentralamerikas, „Anthropos“ X—XI, S. 1—23; Die Astronomie der großen Wiener Handschrift aus Mexiko, Sitz.-Ber. d. kais. Akad. in Wien, phil.-hist. Kl., 182. Bd., 5. Abh.; Studien zum aztekischen Codex Borbonicus, besonders über dessen Astronomie, „Anthropos“ XII—XIII, S. 497—512) zeigten, wurden besonders astronomische Kenntnisse von den indianischen Priestergelehrten streng geheimgehalten. Es wird sich daher auch bei den von mir angedeuteten Lehren und Anschauungen wohl eher um einen Teil der priesterlichen Geheimlehre, als um allgemein bekannte, den breiten Volksschichten geläufige Kenntnisse und Anschauungen handeln.

³ Mitt. d. Anthr. Ges., Bd. LII, 1922.

⁴ Vgl. F. GRÄBNER, Alt- und neuweltliche Kalender, ZE. 52, S. 8.

in der Verwendung einer bestimmten Wochenform (*hamuštu*, *pañcak*, Pasarwoche, totekische Fünferwoche; wobei 5 und 8 Ausgleichszahlen zwischen Venusperiode und Sonnenjahr, also „Venuszahlen“ sind¹; Achterwoche des Maltermonats), schließlich auch in der Verwendung von Namen der Himmelszeichen oder Mondhäuser und ihrer Symbole zur Bezeichnung der einzelnen Tage und des Kalenders überhaupt, zur Wahrsagung, zu Tagwählerei und zu rituellen Zwecken.

Als Formen der Venusrechnung konnten außer der 584tägigen synodischen Venusperiode zwei weitere Formen von Venusrechnungen festgestellt werden, deren Verbreitungsgebiet in der Neuen Welt den gesamten totekischen Kulturkreis umfaßte, in der Alten Welt in mehrfachen Spuren auf polynesischen Inseln, in Indonesien und Südostasien sich findet und von hier aus über Nordindien, Tibet und die Mongolei in das Ursprungsgebiet des Buddhismus und weiter bis in die persische Landschaft Susiana, das Gebiet des alten Elam, reichte. Die eine Form der Venusrechnung verwendete abwechselnd 32- und 33tägige Monate, sogenannte kleine und große Maltermonate² und umfaßte einen Zeitraum von 260 Tagen, der durch einen kleinen Maltermonat als Epagomenen-Zeit zur halben synodischen Venusperiode von 292 Tagen ergänzt wurde. Die zweite Form der Venusrechnung kennzeichnet sich durch die Koppelung von 30- und 35tägigen Monaten (indisch *āśvavāha-māsa*; Monate des altjavanischen Wukwindu und Gliederung des in fünfteilige Säulen geordneten Tonal-amatls). Die erste Form des Venuskalenders stand in Verbindung mit dem Achtersystem und rechnete nach Achter- bzw. nach gekoppelten Achter- und Neunerwochen. Die zweite Form war mit der Fünferwoche verknüpft. Auch die Einteilung des Tages oder der Tagnacht nach dem Achtersystem konnte sowohl in Südostasien als auch in der Toltekei festgestellt werden (8- oder 16-Teilung der Tagnacht).

Als Namen der Tage dienten in beiden Kulturgebieten, dem altweltlichen und dem neuweltlichen, bestimmte mit Ziffern kombinierte Symbole in fester Reihenfolge, meist Tiersymbole, die sich aus Namen von Sterngruppen an der Mondbahn ableiten lassen und übereinstimmend in beiden Gebieten einen Sternkreis von 28 oder bei Mitrechnung des Sternbildes der Himmelsmitte von 29 Sternbildern zusammensetzen, zu denen außerdem noch die Sternbilder oder bloße Symbole der vier Weltwächter zu rechnen sind, so daß das große Himmels- und Weltbild im ganzen 32 bzw. 33 Sternbilder oder Himmelswohnungen zählte. Dieser Sternkreis oder Kreis von Mondhäusern bildete den Grundstock für die Sterndeutung, die astrologische Weltanschauung überhaupt, sowie für die kosmographische Darstellung sowohl in der Alten als

¹ Zur Fünf als Zahl der Venus vergleiche man die Hand als Symbol der Gottheit des Planeten in der Alten Welt und den Quincunx als symbolische Gesichtsbemalung und Hieroglyphe der Gottheit des Venussterns in der Toltekei.

² „Malter“ hieß ein altes Getreidemaß in den Alpenländern, das 32 Einheiten oder „Maaßeln“ enthielt, der „große Malter“ enthielt 33 Einheiten. „Ein Malder Schläge“ bedeutete in der Rechtssprache des Sachsenspiegels eine-als Körperstrafe zugemessene Anzahl von 32 Stockhieben. — Der indische Name des Maltermonats ist *mala-māsa*; vgl. W. KIRFEL, Kosmographie der Inder, S. 335 (Raum-, Zeit- und Zahlengrößen in brahmanischen Schriften).

auch in der Neuen Welt. Zugleich konnte zwischen mehreren Namenreihen solcher Mondhäuser einerseits, verschiedenen Tagesnamenreihen und der Namenreihe der Naguale oder persönlichen Schutzgeister andererseits ein genetischer Zusammenhang nachgewiesen werden. Von schematischen Einteilungsbildern des Himmels wurden das Kosmogramm der neun Himmel und das der 13 Himmel eingehender besprochen, und die Einteilung des Himmels in neun bzw. 13 Himmelsabteilungen oder in ebenso viele übereinanderliegende Schichten im ganzen Verbreitungsgebiete der astrologischen Weltanschauung diesseits und jenseits des großen Ozeans aufgezeigt¹. Neben diesen Kosmogrammen der neun Himmel und der 13 Himmel, die man als „kleine“ Weltbilder bezeichnen kann, habe ich auch das Vorhandensein eines „großen“ Weltbildes von 32 bzw. 33 Himmelswohnungen auf beiden Seiten des Großen Ozeans feststellen können (33 Himmelswohnungen der Tavatimsagötter oder Himmelshallen im Verbreitungsgebiete des Universalismus in Asien, Kalebassen-Weltbild der Cora-Indianer und Mitote-Festplatz). Entsprechende Spuren einer alten Venusrechnung auf Grund des Achtersystems finden sich auch in der Toltekei in der Verwendung bestimmter typischer Zahlen, z. B. der Achtzahl (selbst das Oktagramm oder das achtzipfelige Fickfack² in Verbindung mit der weiblichen Gottheit findet sich in der Toltekei und erinnert an den achtstrahligen Stern der kaspisch-elamisch-indischen Göttin *Kālī*), der Zahlen 32 und 33, 65 u. a.

Beachtenswert ist unter anderem auch die Tatsache, daß das Kosmogramm der neun Himmel in der Toltekei sowohl als auch in Ost- und Südostasien in mehreren ganz charakteristischen Formen als Himmelsfigur auftritt, von denen hier besonders hervorgehoben seien: 1. der quadratische Grundriß, der wie in Ost- und Südostasien auch in altmexikanischen Bilderhandschriften als magisches Quadrat mit der Konstante 15 (im Abendlande als „*Sigillum Saturni*“ bekannt) auftritt, wobei die Ziffern 1—9 in Mexiko durch die ersten neun Tageszeichen oder Kalenderhieroglyphen bei den Herren der neun Himmel, den sogenannten neun Herren der Nacht, den „*señores de la noche*“ der spanischen Chronisten, dargestellt wurden; 2. der sphärische Grundriß mit acht Außenhimmeln und einem neunten Mittelhimmel; 3. der Grundriß der Himmelsfigur in Form eines Andreaskreuzes (persischer *Bundahišn*, *Al-Birūnī*, Vorder- und Hinterindien, zapotekische und Maya-Handschriften); 4. das blumenförmige Himmelsbild mit den kosmischen Farben der fünf Richtungen (Ost- und Südostasien, Toltekei).

¹ Vgl. die 9 und 13 übereinanderliegenden Dächer oder Stockwerke chinesischer Pagoden, die 9 Himmel und die 13 Himmel im alten Mexiko, die 13 Schichten der Wolken in Mavatekten u. a.

² Unter der Bezeichnung „Fickfacke“ fasse ich alle sternförmigen Winkelzugfiguren oder Sehnenvielecke zusammen, die in einem Zuge gebildet werden können, wie z. B. das Pentagramm, den Hochzeitsstern, das Heptagramm, den Siebenschliff, das Oktagramm, das Enneagramm, den Neunschliff u. dgl. Unechte Fickfacke sind das Hexagramm oder der Zionsstern, sowie die astrologischen Figuren der Trigonal-Aspekte. — Zur Bezeichnung „Fickfack“ vgl. das deutsche Zeitwort „fickfacken“ in der Bedeutung „Zauber- und Gaukelzeichen vormachen, Winkelzüge machen“ und das davon abgeleitete Hauptwort „Fickfacker“ im Sinne von Gaukler.

Weitere bis in alle Einzelheiten gehende Übereinstimmungen, insbesondere zwischen Südostasien und der Toltekei, wird meine Arbeit „Südostasien, eine alte Kulturbrücke über Land und Meer“ bringen.

In meiner Abhandlung „Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken“ habe ich angedeutet, daß die astrologische Weltanschauung der Tolteken in allen Einzelheiten derjenigen von Ost- und Südostasien sowie der westasiatischen gleicht. Überall fand sich ein einheitliches System auf dem Dualismus: Makrokosmos und Mikrokosmos und der sich darauf gründenden Vorstellung vom Himmelsmanne oder dem kosmischen Menschen (Aderlaßmänner in mittelalterlichen und neuzeitlichen Kalendern des Abendlandes, indisch Loka-purusha bzw. Prajapati, medizinische Astrologie der Chinesen und Aderlaßmänner mexikanischer Bilderhandschriften) beruhend, hier wie dort die Entsprechung zwischen Himmelsbild und Erdenbild, ferner die Entsprechung der kleinen und großen Kreisläufe in Zeit und Raum in bezug auf ihre Einteilung, sowie bis ins Einzelne gehende Übereinstimmungen sogenannter Richtungstierkreise und kosmischer Beziehungsketten (Götter, Tiere, Farben, Bäume, Zeiträume, Schriftzeichen u. a.). In beiden Kulturgebieten fand sich ferner ein Schriftsystem, das nicht nur durch die Anzahl seiner Schriftzeichen (20 + 9 Schriftzeichen des altjavanischen Alphabets, 20 + 9 Kalenderhieroglyphen der Tolteken, bestehend aus den 20 Tageszeichen des Tonal-amatl's und den Symbolen der sie begleitenden neun göttlichen Herren der Nacht), sondern auch durch die Beziehung der einzelnen Zeichensymbole zum Kalender, zur Chronologie und zu entsprechenden Himmelszeichen (Mondstationen) bemerkenswert ist.

In bezug auf die Schrift seien hier einige Punkte festgelegt:

1. In mehreren Schriftsystemen der Alten Welt entspricht die Anzahl der Schriftzeichen der jeweiligen Einteilung des Sternkreises an der Mondbahn. In einem Kulturkreise, wo der Sternkreis in 27 Teile eingeteilt wurde, zählte auch das Schriftsystem ebenso viele Zeichen; vgl. z. B. die 27 Buchstaben des altmilesischen Alphabets. Wo dagegen die Einteilung der Mondbahn in 28 Teile erfolgte, hatte auch das einheimische Schriftsystem 28 Zeichen oder Buchstaben, wie z. B. das arabische Alphabet. Wo man hinwiederum 8 Richtungsgötter oder 4 Götterpaare als große Götter aus dem Kreise der 28 Sterngötter und des an ihrer Spitze stehenden höchsten Gottes besonders heraus hob, wie z. B. im alten Java und in der Toltekei, gliederte sich auch das Schriftsystem in 20 + 9 Schriftzeichen; vgl. die 20 Lautzeichen des altjavanischen Hanačaraka-Alphabets¹ und die 9 außerhalb desselben stehenden weiteren Schriftzeichen, oder die 20 Hieroglyphen des toltekischen Bilderschriftsystems und die 9 zugehörigen, jedoch außerhalb des Kreises der 20 Tageszeichen stehenden Symbole der 9 göttlichen Herren der Nacht; wo man Himmelszeichen oder Symbole der 4 Weltwächter zum Kreise der 28 oder 29 Himmelszeichen des Mondstationenkreises rechnete und vermutlich den Venuskalender mit 32 und 33tägigen Maltermonaten kannte, zählte auch das Schriftsystem 32 bzw. 33 Schriftzeichen, wie z. B. die 33 Zeichen des altindischen *Devā-*

¹ RAFFLES, History of Java, Vol. I, p. 400 ss.; BOHATTA, Javanische Grammatik, S. 1—4.

nāgari-Alphabets, die 32 Buchstaben des altarmenischen, die 32 (mit Einrechnung des *j* 33) Buchstaben des altbulgarischen Alphabets, die 32 Stäbe des angelsächsischen oder altenglischen Runen-Futhorks u. dgl.

2. Die Anordnung der Schriftzeichen der einzelnen Alphabete sowohl als auch jene der altmexikanischen Kalenderschrift ist stets eine feste, unverrückbare gleich der Anordnung der einzelnen Himmelszeichen oder Sternbilder an der Mondbahn.

3. Sowohl die Buchstaben der meisten Alphabete mit Einschluß der Runensysteme als auch die mexikanischen Kalenderhieroglyphen besaßen eigene Zahlenwerte und wurden die Schriftzeichen auch als Zahlzeichen verwendet¹.

4. Eine Anzahl von Zeichen altweltlicher Schriftsysteme wurde als Kalenderzeichen zur Benennung von Zeitkreisen (Stunden, Tage, Wochen, Monate und Jahre) gebraucht², wie auch die 20 mexikanischen Kalenderhieroglyphen zur Bezeichnung von Tagen, Wochen, Monaten und Jahren verwendet wurden.

5. Die alten Buchstaben-Namen mehrerer altweltlicher Schriftsysteme, wie auch jene der mexikanischen Bilderschrift kehren zum Teil wenigstens auch als Namen von Sternbildern im Kreise der Mondstationen wieder. Die Namen und Symbole der mexikanischen Kalenderhieroglyphen sind, wie ich anderswo nachweisen konnte, ursprünglich sämtlich Namen und Symbole von Himmelszeichen. Die Übereinstimmung geht sogar so weit, daß in einer Reihe von Fällen die symbolische und astrologische Bedeutung der toltekischen Tageszeichen mit derjenigen der entsprechenden altweltlichen Mondhäuser bis ins Einzelne aufgezeigt werden kann. Einzelne Buchstabennamen des Alphabets sind auch als Namen altweltlicher Mondhäuser und mexikanischer Himmelszeichen bekannt; vgl. z. B. westsemitisch *bēt* (Haus), chinesisch (*fang*) und toltekisch Haus (*calli*); *mim* (Wasser), mexikanisch Wasser (*atl*) u. a.

Die Buchstaben mehrerer Alphabetsysteme haben ferner ihre festen Beziehungen zu bestimmten Körperteilen des kosmischen Menschen oder tragen geradezu den Namen von solchen, z. B. westsemitisch *jod* (gr. Jota) = Hand, *kaf* (gr. Kappa) = hohle Hand, *qoph* (gr. Koppa) = Hinterhaupt, *rōš* (gr. Ro) = Kopf, *šin* (Zahn). Über die Beziehungen zwischen mexikanischen Tageszeichen und Körperteilen des kosmischen Menschen vergleiche meine Ausführungen in der OLZ. 1914. Auf solche Beziehungen gründet sich das System der astrologischen Medizin, das gleich der Darstellung des Himmelsmannes aus dem ganzen Verbreitungsgebiet der astrologischen Weltanschauung zu belegen ist. Auch die Bilderschriftzeichen der mexikanischen Kalenderschrift hatten ihr entwickeltes System der astrologischen Medizin mit regelrechter Zuteilung einzelner

¹ Vgl. die Bezeichnungen der nach den Gliedern des kosmischen Menschen benannten 28 Zahlen im Zahlensysteme der Goliathzwerge auf Neuguinea, auf die F. BORK (Neue Tierkreise, MVAG.) zuerst aufmerksam gemacht hat, und dazu meinen Aufsatz „Zu F. BORK's Neuen Tierkreisen“, OLZ., 1914.

² Vgl. P. D. KREICHGAUER, „Die altmexikanische Bilderschrift“ in der Zeitschrift „Die Kultur“. -- Auf Java werden die ersten acht Buchstaben des arabischen Alphabets zur Bezeichnung der Jahre des achtjährigen Windu verwendet und auf den stabförmigen Runenkalendern dienten die ersten sieben Runenzeichen des Futhork zur Bezeichnung der einzelnen Wochentage der Siebenerwoche.

Hieroglyphen zu bestimmten menschlichen Körperteilen, auf deren Gesundheit die Himmelszeichen je nach der astrologischen Bedeutung ihren besonderen Einfluß ausüben.

6. Der Abstand einzelner Buchstaben in der Alphabetreihe stimmt mit dem zwischen bestimmten Mondhäusern bestehenden genau überein, wie auch in der Anordnung von Buchstaben und Mondhäusern, soweit die bisherige Untersuchung ersehen läßt, eine gewisse Entsprechung unverkennbar ist.

Die Anzahl der Zeichen, ihre Anordnung, die Verwendung als Zahlzeichen und als Kalenderschriftzeichen, die Gleichnamigkeit mehrerer Schriftzeichen mit Mondhäusern, die Beziehung zu bestimmten Gliedern des kosmischen Menschen und mancher Namen auf die makrokosmische und mikrokosmische Weltanschauung sowohl in den Schriftsystemen als auch in den Systemen der Mondhäuser, die Übereinstimmung der Reihenfolge von Schriftzeichen bestimmter Systeme mit der Reihenfolge der Mondhäuser sind sämtlich Momente, die den Gedanken an einen genetischen Zusammenhang von Schriftzeichen und Himmelszeichen schwerlich mehr ganz unterdrücken können, auch wenn wir heute noch nicht in jedem einzelnen Falle so weit in der Erkenntnis vorgeschritten sind, um die Rätsel der verschiedenen Anordnungen der einzelnen Alphabete befriedigend zu lösen

Die Erfindung der Schrift ist, wie ich bei einer späteren Gelegenheit hoffe ausführlich zeigen zu können, von der Entwicklungsgeschichte der Himmelskunde und der praktischen Verwendung der Sternkunde zum Zwecke der Schicksalsbefragung nicht zu trennen: Der Ursprung der Schrift ist tatsächlich am Himmel zu suchen, welchen Nachweis schon F. HOMMEL, H. WINCKLER und E. STUCKEN¹ für das verbreitetste altweltliche Schriftsystem zu erbringen versucht haben. In meiner aus einem in der Anthropologischen Gesellschaft in Wien am 13. April 1921 gehaltenen Vortrage erwachsenen Abhandlung über Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken glaube ich den Ursprung des Systems der altmexikanischen Kalenderschrift aus der mit Sternen geschriebenen Himmelschrift, den Mondhäusern unwiderleglich dargetan zu haben. Es handelt sich also bei diesen Übereinstimmungen alt- und neuweltlicher Kulturelemente nicht bloß um vereinzelte und zusammenhanglose Fälle, sondern um Übereinstimmung eines ganzen Ausschnittes aus der höheren Geisteskultur.

Ich brauche wohl kaum ausdrücklich zu betonen, daß angesichts der hier vorgebrachten, oft bis ins Einzelne gehenden, den beiden Hauptkriterien für Kulturbeziehungen (Kriterium der Form und Kriterium der quantitativen Übereinstimmung) vollauf entsprechenden Analogien² zwischen alt- und neuweltlichen Vorstellungen die Annahme des ethnologischen Elementargedankens bei diesen Elementen der höheren Geisteskultur gänzlich auszuschließen ist. Eine Reihe anderer Fälle unzweifelhafter Kulturübertragungen aus der Alten auf die Neue Welt, wobei Südostasien die Brücke bildete, wie bei den von

¹ Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen, Leipzig 1913.

² Vgl. F. GRÄBNER, Methode der Ethnologie (Kulturgesch. Bibl., hgg. v. W. FOY, I. Reihe Ethiol. Bibliothek I), S. 104ff.

P. KREICHGAUER in seiner Arbeit über die Klapptore¹ (z. B. das mythische Motiv der Erfindung des Ackerbaues durch eine Ameise, der Symplegadenkult, das Kunstmotiv der sogenannten gekrümmten Spitze und der an menschlichen und tierischen Gelenken angebrachten Augen u. a.) und den von P. W. SCHMIDT in seiner Abhandlung über Kulturkreise in Südamerika² zusammengestellten Einzelfällen aus der materiellen und der sozialen Kultur sowie bei den von F. GRÄBNER³ in größerer Menge nachgewiesenen Übereinstimmungen, zu denen neustens weitere von NORDENSKIÖLD, KRICEBERG u. a. aufgezeigte Gleichheiten kommen, werde ich bei anderen Gelegenheiten veröffentlichen.

In den meisten dieser Fälle dürfte es sich um Fälle von Kulturübertragungen handeln, die auf jungasiatische Einflüsse zurückzuführen sind. Die Übereinstimmungen zwischen Westasien und Altamerika dürfen jedoch, wie ich glaube, nicht in dem Sinne als direkte Kulturübertragungen gedeutet werden, wie dies bisher meist geschehen ist. Wir haben uns vielmehr vorzustellen, daß schon in Hinblick auf die große räumliche und zeitliche Entfernung der altwestasiatischen und der altamerikanischen Hochkulturen eine langsame, stetige Ausbreitung der Kultur in die einzelnen Länder diesseits und jenseits des Großen Ozeans stattgefunden habe, deren Dauer mit einem Jahrtausend sicher nicht zu gering geschätzt ist, zumal es sich hier nicht bloß um Übertragung vereinzelter Kulturelemente, sondern um die Ausbreitung eines ganzen einheitlichen und geschlossenen Systems von Weltanschauung handelt, der astrologischen makro-mikrokosmischen Weltanschauung. Der Fall dürfte also ähnlich liegen, wie bei der Ausbreitung der buddhistischen Weltanschauung, die bekanntlich über ein Jahrtausend in Anspruch nahm. Der erste Anstoß zur Verbreitung dieser geistigen Kulturgüter aus dem vorderen Orient dürfte frühestens im sechsten vorchristlichen Jahrhundert erfolgt, und die Durchdringung der einzelnen Länder des fernen Ostens mit der universalistisch-astrologischen Weltanschauung muß langsam und in mehreren Etappen vor sich gegangen sein. Die Wege, die das auf dieser Weltanschauung beruhende System der geistigen Kultur nach der Neuen Welt genommen hat, werden wir erst dann in ihrem Verlaufe verfolgen können, wenn die historischen Grundlagen für die Beurteilung südostasiatischer Kulturverhältnisse älterer Zeit geschaffen und die vielen Völkerbewegungen, Völkermischungen und friedlichen Durchdringungen der einzelnen Kulturen, die auf die Bildung beziehungsweise Umbildung oder Verdrängung der mehrfach aufeinanderfolgenden Kulturschichten in den Ländern des fernen Ostens vor allem eingewirkt haben, herausgearbeitet und die Zugehörigkeit nicht nur der Güter der materiellen Kultur, sondern auch der in Frage kommenden, nicht minder wichtigen Elemente der Geisteskultur zu einer bestimmten Schicht so weit festgestellt sein werden, daß ihre chronologische Begrenzung und Einreihung möglich wird. Bis diese kulturgeschichtliche Erforschung des südlichen, östlichen und südöstlichen Asien einmal in die Wege geleitet ist, werden wir uns bescheiden müssen, zunächst den einschlägigen, weit zerstreuten Stoff

¹ „Anthropos“ XII—XIII, S. 272 ff.

² ZE. XLV, 1913, S. 1014—1124.

³ Alt- und neuweltliche Kalender, ZE., Bd. 52, 1920—1921, S. 6—37.

zu sammeln und zur Vergleichung zusammen zu tragen. Eine Reihe von Anhaltspunkten deutet schon jetzt mit genügender Klarheit darauf hin, daß sich die in Frage stehende Kulturübertragung, insbesondere über die südostasiatische Land- und Inselbrücke und, wie die Spuren der Astrologie und des Venuskalenders auf polynesischen Inseln beweisen, quer über den Großen Ozean hin vollzogen, und daß diese alte, bis jetzt verschollene Kulturverbindung zwischen der Alten und Neuen Welt von ziemlich langer Dauer gewesen sein muß.

Die in mehreren Etappen erfolgende Ausbreitung jener Kultur brachte es naturgemäß mit sich, daß ihre äußersten Wellen erst zu einer Zeit an die amerikanische Westküste schlugen, wo die aus der vorderasiatischen Kulturströmung nachfolgenden Wellen sich längst mehrfach überholt, verdrängt oder an den vielen ihnen entgegen, zum Teil auch über sie hinweg brandenden Völkerbewegungen gebrochen hatten. So ist es auch verständlich, daß der neuweltliche Stoff in vielen Fällen altertümlicher erscheint und offener zutage liegt als jener der Alten Welt, der meist erst aus den Trümmern der vielen Ablagerungen der einzelnen, in ihrer Richtung und Ausdehnung noch kaum erforschten Kulturschichten geschürft und gehoben werden muß. Aus der Art und Weise der Kulturausbreitung folgt mit logischer Notwendigkeit, daß es nicht angeht, nur den Anfang und das Ende der Kulturbewegung ins Auge zu fassen, also etwa nur babylonische mit mexikanischer Kultur zu vergleichen, sondern daß es vielmehr unumgänglich notwendig ist, auch die zeitlich und räumlich zwischen ihnen liegenden Kulturen und ihre Schichtung zu untersuchen¹. Ebensowenig wie der Sprachforscher, wenn er methodisch richtig vorgehen will, beispielsweise etwa das Alt-Isländische mit dem Neu-Bengalischen oder das Alt-Tocharische in Zentralasien mit der heutigen Afrikander- oder Burensprache Südafrikas vergleichen und Kriterien der Sprachverwandtschaft daraus ableiten darf, ebensowenig darf auch der Kulturforscher und der Ethnologe bloß auf Grund der unvermittelten Nebeneinanderstellung und Vergleichung babylonischer und mexikanischer Kulturstoffe Kriterien der Kulturverwandtschaft aufstellen, wenn er sich nicht den berechtigten Vorwurf des Mangels an richtiger Methode zuziehen will. Es genügt daher meines Erachtens nicht, z. B. Übereinstimmungen altorientalischer und altamerikanischer Kulturelemente ohne Vermittlung nebeneinanderzustellen, ohne die große zeitliche und räumliche Entfernung beider zu berücksichtigen und die vermittelnden Bindeglieder aufzusuchen, die es erst ermöglichen, mit der Zeit den kulturgeschichtlichen Zusammenhang klarer zu erkennen und richtig zu verwerten. An diesem Mangel

¹ In einigen meiner Arbeiten war ich bestrebt, alte Kulturbeziehungen zwischen einzelnen Kulturkreisen mit gleichzeitiger Berücksichtigung zunächst der benachbarten und mit Nachweis der mir bekannten Bindeglieder herauszuarbeiten; vgl. F. RÖCK, Die Platonische Zahl und der altbabylonische Ursprung des indischen Yuga-Systems (ZA. 1919); Götterzahlen und Weltzeitalter (OLZ. 1912); Die Skorpionmenschen in Babylonien und bei den Maya von Yukatan (Mitra 1914); Die Stimmen des Wettergottes (Hommel-Festschrift); Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur Alten Welt (MAGW. LII, 1922); Kosmogramme und kosmographische Symbole und ihre Bedeutung für Nachweise alter Kulturverbindungen (Manuskript, wegen der zurzeit unerschwinglichen Herstellungskosten der dazu nötigen Tafeln, bisher nicht veröffentlicht).

methodischer Behandlung des Stoffes krankt auch die neueste Abhandlung „Babylon und Altmexiko“ („Gleiches und Gegensätzliches“ von TH. W. DANZEL¹). Die bloße Kenntnis der babylonisch-assyrischen und der altmexikanischen Kultur allein reicht meines Erachtens in keinem Falle hin, ein richtiges endgültiges Urteil über Analogien zwischen beiden Kulturen zu gewinnen. Mir erscheinen daher auch DANZEL's übrigens keineswegs unverdienstliche Gegenüberstellungen nicht als ausreichend, zumal weder seine Materialauswahl hinreichend, noch auch die Verwertung unanfechtbar genannt werden kann. Die von ihm aus der babylonischen und der alten mexikanischen Kultur dargebotenen Tatsachen genügen durchaus nicht, um, wie DANZEL meint, als „Grundlage für eine Beurteilung der Art der Übereinstimmungen, ihres Grades und Grundes“ dienen zu können. DANZEL's Material ließe sich mit Leichtigkeit um Vielfaches vermehren und vertiefen, was das Ergebnis der Untersuchung wesentlich in entgegengesetztem Sinne beeinflussen würde. Ich hoffe, daß die von mir in den genannten Arbeiten aufgezeigten Übereinstimmungen im Ernste nicht mehr bloß als solche angesehen werden können, welche „wir gezwungen wären, auf eine gleichartige seelische Beschaffenheit, auf gleichartige immanente Tendenzen zu schließen, die analoge Gestalten erwachsen lassen, daß mit anderen Worten beide Kulturen demselben Kulturtypus angehören“.

Zum Schlusse sei ausdrücklich einem allfälligen Einwande gegenüber meinen oben gebrachten Vergleichen begegnet, wonach es als methodisch richtiger bezeichnet werden könnte, die mexikanischen Sterngötter etwa mit den altjavanischen, indischen oder assyrischen und elamischen, anstatt mit griechisch-römischen Planetengöttern zu vergleichen. Daß ich es vorzog, lieber die letztgenannten zum Vergleiche heranzuziehen, geschah lediglich mit Rücksicht auf den Umstand, daß wir sie weit besser kennen und daß ich sie daher bei der Mehrzahl der Leser als ungleich bekannter voraussetzen mußte. Die einzelnen Gleichungen sind also keineswegs in dem Sinne mißzuverstehen, als ob etwa gerade zwischen den griechisch-römischen Planetengöttern einerseits und den mexikanischen Sterngöttern anderseits irgendwelche unmittelbare Beziehungen beständen.



El Mexico Antiguo, Revista internacional de arqueología, etnología folklore, preistoria, historia antigua y lingüística mexicanas publ. por HERMANN BEYER, Tomo I, nr. 9, Noviembre 1921.

¹ TH. W. DANZEL, a. a. O., S. 267—268. — Auch die von J. W. JACKSON (The Aztec Moon-cult and its relation to the Chank-cult of India, Memoirs of the Manchester literary Society 1916, vgl. FR. DE ZELTNER's Referat in der Zeitschrift L'Anthropologie 1918—1919, Bd. 29, p. 134) aufgezeigten Übereinstimmungen indischer und mexikanischer Bräuche und Vorstellungen gehören zweifellos in die Reihe der Kulturübertragungen aus der Alten in die Neue Welt, wie ZELTNER richtig bemerkt. Ebenso sind auch die von P. D. KREICHGAUER in seinem trefflichen Aufsätze über „Medea“ im alten Mexiko („Anthropos“ XII—XIII, S. 1115—1117) nachgewiesenen Analogien zwischen Griechenland und Mexiko zu beurteilen, wenn es gelingen sollte, auch die Bindeglieder nachzuweisen, die letzten Endes vermutlich auf mythische Stoffe der alten Saken zurückführen.

Thor und Maui.

Von Prof. Dr. FR. GRAEBNER, Köln.

1.

Zwischen grauen Wolkenschweifn,
Die verschlafen Berg und Flut -
Mit den langen Schleiern streifen,
Hoch der Göttervater ruht.
Heut' zu fischen ihn gelüftet,
Und vom zack'gen Felsenhang
In des Meeres grüne Wüste
Senket er die Schnur zum Fang.

2.

Sinnend sitzt er, und es flattern,
Bart und Haar im Sturme weit,
Und die Zeit wird ihm so lange
In der stillen Ewigkeit.
Da fühlt er die Angel zucken:
„Ei, das ist ein schwerer Fisch!“
Freudig fängt er an zu rucken,
Stemmt sich, zieht und windet frisch.

3.

Sieh', da hebt er Felsenspitzen
Langsam aus des Wassers Grund,
Und erschrocken aus den Ritzen
Schießen schupp'ge Schlangen bunt;
Ringelnd Ungetüm der Tiefen,
Die im öden Wogenhaus
In der grünen Dämm'ung schliefen,
Stürzen sich ins Meer hinaus.

4.

Doch der Vater hebt aufs neue,
Und Gebirge, Tal und Strand
Taucht allmählich auf ins Freie;
Und es grünt das junge Land.
Irrrend farb'ge Lichter schweifn,
Und von Blumen glänzt die Flur,
Wo des Vaters Blick' sie streifen —
Da zerreißt die Angelschnur.

Das EICHENDORFF'sche Gedicht¹ behandelt die bekannte polynesishe Sage von der Auffischung der Erde aus dem Meere, und zwar in der tonganischen Fassung². Dort und auf Samoa wird die Tat dem Tangaloa, sonst in der Regel dem Heros Maui zugeschrieben³, demselben, der außerdem durch die Gewinnung des Feuers⁴, den Sonnenfang⁵, sowie durch den Versuch berühmt geworden ist, den Menschen die Unsterblichkeit zu erringen, wobei er selbst den Tod fand. Nur die besondere Überlieferung der letztgenannten Sage ist unseres Wissens auf Neuseeland beschränkt, während das Motiv, wie ich noch erwähnen werde, gleich den anderen Sagen in der polynesischen Kulturwelt weiter verbreitet auftritt⁶.

Die Erdangelsage im besonderen, die natürlich in ihren verschiedenen Fassungen in etwas verschiedener Ausmalung erzählt wird⁷, ist einmal zum Gegenstande eines methodologischen Streites geworden. FROBENIUS⁸ hatte, hauptsächlich auf die ausführliche neuseeländische Form gestützt, einen Vergleich gezogen mit einer nordischen Sage, nämlich mit der in der Edda besungenen Angelung der Midgardschlange durch Thor. Die Erzählungen der

¹ Der Titel lautet: „Der Götter Irrfahrt“ (nach einer malaiischen Volkssage). Die Bezeichnung „malaiisch“ steht hier in einer heute nicht mehr üblichen weiteren Fassung.

² Vgl. WAITZ, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 238—239.

³ Über das Wechselverhältnis von Tangaloa und Maui vgl. ACHELIS, Festschr. f. ADOLF BASTIAN, 1896, S. 542f.

⁴ Vgl. unten S. 1107.

⁵ Vgl. unten S. 1104.

⁶ Vgl. unten S. 1102.

⁷ G. GREY, Polynesian Mythology, S. 39ff. Zusammenstellung anderer Fassungen bei SCHIRREN, Die Wandersagen der Neuseeländer und der Maui-Mythus, S. 31 und 35ff., W. D. WESTERVELDT, Maui the Demi-God, S. 18ff. (hier allerdings meist ohne Quellenangaben).

⁸ L. FROBENIUS, Das Zeitalter des Sonnengottes, S. 213ff.

Hymiskwidha und der jüngeren Edda haben, so sagt er, außer der Gleichart der Haupthandlung noch mehrere Nebenzüge mit dem polynesischen Erdangelmythos gemein: 1. Der Held strebt immer weiter hinaus, als es die Begleiter wollen. 2. Beide verwenden nach Verweigerung eines Köders durch die Begleiter einen besonderen Köder, Thor das Haupt des Riesenstiers Himinriotr, Maui das Blut seiner eigenen Nase. 3. Beide Helden geraten während des Vorganges in Wut. 4. Thor durchtritt den Boden seines Schiffes, Maui's Schiff scheitert. 5. Zu Beginn der Fahrt geraten die Fischer in Streit. 6. Die Angelschnur reißt oder wird zerschnitten. Gerade die Übereinstimmung in den Nebenzügen wäre nun nach seiner Ansicht der sicherste Beweis für einen altgeschichtlichen Zusammenhang der beiden Sagen. Demgegenüber meint R. M. MEYER¹, obwohl er die Bedeutung von Nebenzügen für den Nachweis historischer Beziehungen im Grundsatz anerkennt, daß in diesem besonderen Falle die Übereinstimmung doch nicht viel besage. Die Nebenzüge seien hier nicht unabhängig vom Hauptthema, sondern ergäben sich aus der gleichmäßigen psychologischen Belebung.

Man wird zugeben dürfen, daß R. M. MEYER's Begründung für Punkt 2 und 4 nicht sehr überzeugend, daß aber auch die von FROBENIUS gezogene Parallele gerade an diesen beiden Stellen nicht sehr genau ist. Alles in allem handelt es sich um einen der Fälle, in denen das Formkriterium subjektiver Auslegung fähig ist². Da erhebt sich dann zunächst die weitere Frage, ob die von FROBENIUS hervorgehobene Gleichung vereinzelt dasteht, oder ob und wie weit die beiden Sagenkreise sonst noch Gleichheiten aufweisen. Sehr erfolgversprechend mutet die Untersuchung bei der antipodischen Lage von Neuseeland und Island — dem Aufzeichnungslande der Edda — gerade nicht an. Tatsächlich sind aber Übereinstimmungen in gar nicht geringem Grade vorhanden. Und es scheint, als handle es sich um Beziehungen nicht von Skandinavien zu Neuseeland, sondern von Indogermanen zu Polynesiern, wodurch die geographische Gegensätzlichkeit jedenfalls schon auf den ersten Blick stark herabgemindert würde.

Zunächst findet sich die Vorstellung, daß die Unterirdischen vom Tageslicht vertrieben oder getötet werden, nicht nur bei Germanen und Polynesiern, sondern auch gerade in den Sagen von Thor und Maui. Thor bedient sich dieser Umstände bekanntlich, um den Zwerg Alwiss, den lästigen Freier um seine Tochter loszuwerden³, Maui, um den Tagesaufenthalt seiner Mutter — sie ist nur nachtsüber bei ihren Kindern auf der Oberwelt — auszukundschaften⁴; Taranga erscheint seitdem nicht mehr auf der Erde. Handelt es sich hier nur um Flucht vor dem Sonnenlicht, so tötet in einem benachbarten Sagenkreise Tawhaki die Mörder seines Vaters durch Hereinflutenlassen des Tages⁵. Tawhaki ist ein Donnerheld, hat enge Beziehungen zu Maui, als

¹ R. M. MEYER, Kriterien der Aneignung (S.-A. aus Neue Jahrb. f. d. Klass. Altert. etc. XVII), S. 11.

² GRAEBNER, Methode der Völkerkunde, S. 118

³ Im Alwismal. Vgl. weiter auch Helgakwidha 1.

⁴ GREY, S. 22f.

⁵ GREY, S. 71ff.

dessen Bruder er bisweilen gilt¹, und verwendet, um das Licht ganz plötzlich hereinbrechen zu lassen, genau die gleiche List, wie Maui in der erwähnten Erzählung; er verstopft nämlich alle Öffnungen des Hauses, bis die Sonne hoch am Himmel steht.

Maui entwendet der Mutter in der letzten Nacht ihren Gürtel und Schurz, und diese verhelfen ihm, indem er sie anlegt, zu der wundervollsten unter seinen Verwandlungen, zu derjenigen Gestalt, in der er die Unterweltausfahrt zu seinen Eltern antritt². Man könnte sagen, daß sich dieser zauberische Gürtel zu Thor's Störkegürtel ähnlich verhält wie überhaupt Maui's weniger reckenhafte Gestalt zu der des germanischen Gewittergottes. Zu bemerken ist dabei immerhin, daß auch Thor einmal — auf der Fahrt nach Geirrödgard — den Störkegürtel einer Frau entlehnt, der Grid, die zwar nicht seine, aber Wali's, seines Stiefbruders, Mutter ist³. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang weiter, wenn auch ohne Ton darauf zu legen, Thor's bekannte Fahrt in Frauenkleidern — als Freya — zur Heimholung seines Hammers von Thrym⁴. Wie dieser Hammer von den unterirdischen Zwergen, so stammt übrigens auch Maui's Zauberwaffe aus der Unterwelt; es ist der Unterkiefer seiner Urahne Muri-ranga-whenua⁵.

In Vogelgestalt, wie Maui⁶, verwandelt sich Thor nicht. Das tut vorwiegend Loki⁷, der aber in eigenartiger Beziehung zu Thor steht. Obwohl oft in feindlichem Gegensatz zu ihm und zuletzt von ihm gefangen, erscheint er doch wieder als sein Begleiter und Genosse⁸, wie es dem Feuergotte im Verhältnis zum Gewittergote ziemt. In freundlicher und feindlicher Beziehung zum Feuer steht nun auch Maui. Es ist eine seiner wichtigsten Taten, daß er das Feuer auf die Oberwelt bringt, indem er es dem unterirdischen Feuer- und Erdbebengotte raubt⁹. Und dessen Name ist dem des Maui (oder des anderen Erdfischers Tangaloa) gleich oder ähnlich¹⁰. Die erwähnte Ergreifung Loki's durch die Asen, der dann nach seiner Fesselung ebenfalls als Erzeuger des Erdbebens gilt, geschieht bekanntlich so, daß Loki in Lachsgestalt ins Wasser geschlüpft ist, die Asen ein Netz vor den Fluß spannen und Thor den Übeltäter ergreift, als er über das Netz hinwegspringen will¹¹. Sie folgt

¹ SCHIRREN, S. 74.

² GREY, S. 23, 26 f.

³ Skalda 18.

⁴ Thrymskviða. Über die Verwandtschaft der Thrym- mit der Hymirssage siehe L. v. SCHRÖDER, Die Wurzeln der Sage vom heil. Grab (Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. Wien 166), S. 66 f.

⁵ Skalda 35. GREY, S. 35, 37. Bei Muri-ranga-whenua (wie in der Tawhaki-Sage, GREY, S. 64) das Motiv: „Ich wittre Menschenfleisch“.

⁶ GREY, S. 26.

⁷ Und zwar mit Friggs-Falkenhemd in der Thryms- und Geirröds-Sage.

⁸ Vgl. vor. Anm., aber auch bei der Fahrt zu Utgardloki (Gylfaginning 44 ff.).

⁹ WESTERVELDT, S. 60 ff. SCHIRREN, S. 32, 35.

¹⁰ SCHIRREN, a. a. O. WESTERVELDT, S. 65 ff. Auf Tonga heißt der Erdbeben- und Feuergott geradezu Maui (SCHIRREN), nach REITER (Traditions Tonguiennes, „Anthropos“ XII—XIII, S. 1026 ff.) Maui motua und ist Maui's Großvater, sonst Mahuika, Mafui'e usw., Tangaloa auf Tahiti.

¹¹ Gylfaginning 50. Loki hat das Netz kurz vorher selbst erfunden, wie Maui und seine Brüder vor dem Sonnenfang und für ihn die Herstellung von Schnüren und Stricken erfanden.

in der dramatischen Fassung der Sage unmittelbar auf eine Beschimpfung Sifs, der Gattin des Donnergottes, durch Loki¹. Auch Maui's Gattin wird nach neuseeländischer Erzählung von einem Häuptling Tuna-roa, der ein Aal war oder sich in einen solchen verwandeln konnte, gekränkt. Maui fing Tuna-roa in einer Fassung der Sage dadurch, daß er den Teich, in dem der Aal lebte, abließ und ein Netz vor den Abzugsgraben spannte².

Zweimal spielt in den Thorsagen das Feuer eine unmittelbare Rolle. Das eine Mal beim Kampfe mit dem Feuerriesen Geirröd. Vor diesem Kampfe nun heben Geirröd's Töchter den Gott mit dem Stuhle, auf den er sich gesetzt, empor und suchen ihn gegen die Decke zu drücken. Er wehrt sich, indem er Grid's Stab gegen die Decke stemmt, den Stuhl herabdrückt und seinerseits den feindlichen Mädchen das Rückgrat entzweibricht³. Maui hat auf den Hervey-Inseln und auf Tonga ein immerhin verwandtes Abenteuer, nach der verbreiteteren Sage mit dem Feuergotte, dem er das Feuer abverlangt, nach der anderen mit seinem eigenen Vater, über dessen geringe Leistung bei der Emporhebung des Himmels er sich lustig gemacht hat. Das Ergebnis ist in beiden Fällen eine Art Wettkampf. Der Gegner versucht zuerst Maui in die Höhe zu schleudern, der sich aber in einen Vogel oder in eine Feder verwandelt und heil davonkommt. Er selbst ergreift dann den anderen und spielt ihm übel mit. Seinen Vater preßt er so fest gegen den Himmel, daß er zwischen den Sternen stecken bleibt und dort stirbt. Bei dieser Gelegenheit wird auch der Himmel zu seiner jetzigen Höhe hinaufgehoben⁴. Von Thor wird ja noch einmal eine ähnliche Kraftprobe berichtet, und zwar bei derselben Gelegenheit, wo auch das Feuer wieder eine Rolle spielt, bei den Wettkämpfen in Utgard-loki's Burg. Dieser Riese deutet nicht nur durch seinen Namen auf eine Beziehung zum Feuer, sondern er hat als Diener das Wildfeuer, das den Loki an Gefräßigkeit weit übertrifft. Dem Thor selbst wird als zweite Probe aufgegeben, die Hauskatze in die Höhe zu heben. Scheinbar gelingt ihm nur, eine Pfote zu lüpfen; in Wahrheit hat er aber die Midgardschlange bis gegen den Himmel gehoben⁵.

Thor's dritter Wettkampf bei Utgardloki war, daß er mit der uralten Amme Elli rang, die ihn auf ein Knie zwang. Die alte Frau war aber in Wahrheit das Alter, dem auch Thor nicht widerstehen konnte⁶. So ist auch Maui nach der Maori-Sage vergebens gegen den Tod angegangen. Hätte er

¹ Oegisdrecca, v. 54ff.

² WESTERVELDT, S. 92ff. WHITE, The ancient History of the Maori, II, S. 83f. WESTERVELDT, S. 96ff., zwei verwandte Sagen, deren erste sich mit der Ragnar-Lodbrok- und Ortnitsage (als Schoßtier aufgezogener Drache), deren zweite sich mit der Beowulfsage (Kampf mit dem Ungeheuer auf dem Meeresgrunde) berührt. Die Farbe des Wassers als Zeichen von Glück und Unglück erinnert ja an verschiedene europäische Sagen. Der Kampf mit Grendel hat das Armausreißen mit dem Maui-Mafuie-Kampf auf Samoa gemein (vgl. z. B. O. STUEBEL, Veröff. aus d. Kgl. Mus. f. Völkerk., IV, 2—4, S. 64f.).

³ Skalda 16.

⁴ WESTERVELT, S. 71f., 36ff. W. W. GILL, Myths and Songs from the South Pacific, S. 54f., 59f. REITER a. a. O., wo der Feuergott bewußlos wird.

⁵ Gylfaginning, 46—47.

⁶ A, a. O.

Hine-nui-te-po, die alte Mutter Nacht, bezwungen, so hätte er den Tod aus der Welt geschafft; er kam aber selber dabei um¹.

* * *

Mir scheint demnach, daß die Beziehungen der Thor- zur Mausage nicht ganz klein sind. Und das ist um so auffallender, je verschiedener die beiden Gestalten in ihrer überlieferten Form sind. Verstärktes Licht fällt auf die Gleichungen durch die Bemerkung, daß auch Thor's Brudergestalten bei anderen indogermanischen Völkern in ihrem Sagenschatze nicht geringe Beziehung zu Maui aufweisen. Da ist in erster Linie der indische Gewittergott, Indra. Er steht in seiner Gesamtauffassung Thor sehr nahe, ist zum Beispiel der große Trinker unter den Göttern, der Räuber des Soma, des Göttertrankes². Als der Zecher unter den Asen ist Thor bekannt. Den nordischen Göttertrank gewinnt allerdings Odhin, der bei Gunlöd Suttungs Meth in drei gewaltigen Zügen austrinkt³. Aber Thor holt auf einer seiner Reisen von Hymir den Braukessel, den die Götter für das Trinkgelage bei Ögir brauchen⁴. Und wenn ich im Vorhergehenden bereits zwei von den drei Kraftproben bei Utgardloki als ernsthafte mythische Leistungen Thor's in Anspruch genommen habe, so berührt sich die dritte, die drei mächtigen Züge, die er aus dem Horn tut, und mit denen er alle Küsten der Meere trocken trinkt⁵, mit jenen drei Zügen Odhins. Sicher ist allerdings, daß Thor's Taten vielleicht in den indogermanischen Sagenkreis von der Gewinnung des Göttertrankes hineinreichen, mit der Gewinnung des Feuers, die eine von Maui's Hauptverrichtungen darstellt, aber keine sichtlichen Berührungen haben. KUHN hat nun bekanntlich zu beweisen gesucht, daß bei den Indogermanen die Sagen vom Raube des Feuers und des Göttertrankes in engster Beziehung zu einander stehen⁶. Wie dem aber auch sei, die Indrasage hat das, was der Thorsage fehlt. In ihr stehen sich nicht nur Agni und Indra im allgemeinen sehr nahe⁷, sondern es wird geradezu berichtet, daß Indra Agni erfunden oder gefunden habe⁸.

Damit sind jedoch die Berührungen von Indra's und Maui's Taten nicht erschöpft. Ich erwähnte schon die Emporhebung des Himmels über die Erde. In der bekannten Neuseeland-Erzählung, in der Rangi und Papa Mann und Frau, die übrigen Götter deren Kinder sind, wird diese Licht und Luft in die Welt bringende Tat allerdings dem Wald- und Baumgotte Tane⁹, in einer überwiegenden Reihe von Fassungen aber dem Maui zugeschrieben¹⁰. Auf den Hervey-

¹ GREY, S. 54 ff.

² MACDONELL, Vedic Mythology (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, I A), S. 56; 61 f. Vgl. zur Übereinstimmung der beiden Götter L. v. SCHRÖDER, Arische Religion, II, S. 621 ff.

³ Bragarödur 57.

⁴ Hymiskwidha.

⁵ Gylfaginning a. a. O.

⁶ KUHN, Die Herabholung des Feuers und des Göttertrankes, Berlin 1859.

⁷ MACDONELL, S. 57.

⁸ A. a. O.

⁹ GREY, S. 1 ff.

¹⁰ WESTERVELDT, S. 31 ff. SCHIRREN, S. 41 f.

Inseln bringt er, wie gesagt, seinen Vater dabei zu Tode. Auch von Indra und Agni heißt es, daß sie Himmel und Erde ausgebreitet haben, daß sie den Himmel stützen, von Indra im besonderen, daß er Himmel und Erde getrennt hält und daß er den Dämon besiegte, der sie aneinander gebunden hielt¹; gerade wie auf Raiatea Maui mit dem Erde und Himmel umklammernden Tintenfisch kämpft und ihn in Stücke haut². Wie Maui, hat auch Indra seinen Vater umgebracht, und zwar, indem er ihn nach vollendetem Somaraube beim Fuße ergriff und zerschmetterte³. Wie Muri-ranga-whenua ihren Unterkiefer für Maui, so gibt Dadhyañc — an der einzigen älteren Stelle, an der er in den Veden vorkommt, Sohn eines alten Feuerpriesters und selbst Feuerzünder — seine Knochen zum Geschoße für Indra⁴. Vielleicht der Bemerkung nicht unwert im Vergleiche mit Indra's Haupttat, der Tötung Vritra's, der die Wasser verschlossen hielt⁵, ist auch die Tatsache, daß Maui's Feind Tuna in Hawaii, wo er Kuna heißt, drachen- oder schlangenförmig vorgestellt und erzählt wird, er habe — hier, um Hina (= Sina) zu ertränken — die Wasser aufgestaut, bis Maui ihnen durch Zerschmetterung des Staudammes Bahn gemacht und Kuna getötet habe⁶. Endlich hat auch Maui's neben der Feuergewinnung bekannteste Tat, daß er die Sonne fing und in ihrem Laufe hemmte⁷, ihr Gegenstück in der Indrasage⁸.

Außer Agni ist Vischnu mit Indra besonders eng verbunden⁹. An den Hauptzug seiner Mythen in den Veden — die drei Schritte, mit denen er die Welt durchmißt, mit denen er beispielsweise Raum in der Welt schafft für Indra's Vritra-Kampf¹⁰ — erinnern Maui's Siebenmeilenstiefelschritte, von denen man in Hawaii erzählt¹¹. In einigen Fleischwerdungen Vischnu's in der späteren Sage finden sich noch einige hierhergehörige Einzelheiten. Die drei Schritte tut er bekanntlich auch als Zwerg¹². Als Eber fischt er die Erde aus dem Meere, in das sie versunken ist¹³. In der Doppel-Menschwerdung Krischna-Balarâma¹⁴ glänzen beide Helden als Ringkämpfer. Balarâma wird von dem berggleich wachsenden

¹ MACDONELL, S. 98, 62. L. v. SCHRÖDER, Herakles und Indra (Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. Wien, 58, 3—4), S. 72f.

² SCHIRREN, S. 42.

³ MACDONELL, S. 56f.

⁴ GREY, S. 34f., 37f. MACDONELL, S. 141f. Für die epische Zeit vgl. E. WASHBURN-HOPKINS, Epic Mythology (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 1B), S. 130.

⁵ MACDONELL, S. 58ff. Indra allgemein als Ableiter von Wasser, L. v. SCHRÖDER, a. a. O. S. 50ff.

⁶ WESTERVELDT, S. 148ff. Vgl. oben, S. 1102.

⁷ GREY, S. 35ff. WESTERVELDT, S. 40ff. FROBENIUS, S. 204ff.

⁸ MACDONELL, S. 63. Allerdings kein Schlingenfäng. Indra veranlaßt augenscheinlich den Verlust eines Rades am Sonnenwagen.

⁹ MACDONELL, S. 57, 39.

¹⁰ A. a. O., S. 37ff. Er fast allein unter den Göttern wird als der „weitausschreitende“ bezeichnet (a. a. O., S. 38).

¹¹ WESTERVELDT, S. 117, 144, 153.

¹² WASHBURN-HOPKINS, S. 211. Ist das Zwergmotiv in letzter Linie ein Anklang an das Däumlingsmotiv, das auch der Thor- und Maui-Sage nicht fremd ist?

¹³ WASHBURN-HOPKINS, S. 210.

¹⁴ WELKINS, Hindu Mythology, S. 212f.

Pralamba auf den Schultern höher und höher gehoben, zerdrückt ihn aber schließlich zwischen den Schenkeln¹.

Thor's und Indra's Genosse als Donnerer ist in Griechenland Zeus. Diesem hat seine Erhebung zum Götterfürsten sicherlich manche Einbuße an Mythenreichtum gebracht. Immerhin: Wenn Indra am Somaraube beteiligt ist, wenn Thor den Braukessel holt, so bringen Zeus und sein Adler mit Ganymed den Mundschenken dazu². Mit Maui und Indra teilt er die Unbotmäßigkeit gegen seinen Vater, den er bekanntlich mitsamt dem ganzen Titanengeschlechte in den Tartaros geschleudert hat³. Indra's zerschmetterter Vater ist bekanntlich Tvashtar, der Götterschmied⁴. Da erscheint es dann auch verwandt, daß Zeus den Feuergott und Götterschmied Hephästos auf die Erde herabgeschleudert hat, wovon er nach einer Fassung lahmt⁵. Ich wiederhole, daß auch der von Maui im Schwingkampf geworfene einmal sein Vater, das andere Mal der Feuergott, dieser auf Tonga wenigstens sein Großvater ist⁶.

Es gibt aber noch eine ganz besondere Gleichung zwischen der Zeus- und der Mauisage: Jo, des Zeus' Geliebte, wird von dem hundertäugigen Argos bewacht. Der musik- und zauberkundige Hermes wußte aber — natürlich in Zeus' Auftrag — alle hundert Augen gleichzeitig einzuschläfern⁷. Auch die acht Augen Pea-pea's, der nach der Oahu-Erzählung Maui's Weib entführt hat, schlafen niemals gleichzeitig, bis Maui zur Befreiung erscheint und Hina's Zauber das Ungewöhnliche vollbringt⁸.

Das Heroenhafte, das Maui, Thor und Indra besitzen, das Zeus als Göttervater guten Teils eingebüßt hat, ist anscheinend ganz wesentlich auf seinen Lieblingssohn Herakles übergegangen, den schon L. v. SCHRÖDER⁹ mit Indra gleichgesetzt hat. Und bei diesem finden sich denn auch manche von den Zügen, die ich bei den anderen genannten Mythengestalten festgestellt habe¹⁰. An die Gewinnung des Göttertrankes erinnert, daß Herakles das von Dionysus stammende Weinfäß des Pholos öffnet, was zum Kampfe mit den Kentauren führt, vielleicht auch die Gewinnung des Bechers von Helios.

¹ A. a. O., S. 222. Wenn er den Fluß Yamuna mit Hilfe seines Pfluges hinter sich her und mit demselben seine riesenhafte Frau in handlicheres Format zusammenzieht (S. 223), so erinnert dieser Hakengebrauch auch an Maui, der in Tahiti die Erde als sein Weib am Angelhaken hinter sich durch das Meer zieht (SCHIRREN, S. 75). Es ist in diesem Falle aber wohl nur Ausdruck seiner Tätigkeit als Ackerbaugott. Diese teilt er mit Thor, mit ihm und Indra die Vorliebe für einen kräftigen Trunk.

² LÜBKER, Reallexikon der klassischen Altertumswissenschaft (8. Aufl.), S. 1141.

³ A. a. O., S. 1050. Ist im Norden vielleicht das Harbardslied in ähnlicher Richtung zu verstehen?

⁴ MACDONELL, S. 57. TVASHTAR A. a. O., S. 116 f.

⁵ LÜBKER, S. 447 f., PAULY WISSOWA (N. Bearb.), XV, S. 311 ff.

⁶ Vgl. oben, S. 1102. Maui's Vater selbst spielt in den meisten Feuerdiebstahlmythen eine Art Nebenrolle neben dem Feuergotte.

⁷ LÜBKER, S. 103, 455. PAULY-WISSOWA, XVIII, S. 1731 ff.

⁸ WESTERVELDT, S. 124 ff. Nach S. 83 hat in Neuseeland auch Maui acht Augen. Über Einschläferungen durch Indra, Herakles etc. vgl. L. v. SCHRÖDER, Wurzeln, S. 69, Anm.

⁹ L. v. SCHRÖDER, Herakles und Indra. Hermes' Beziehungen zu Herakles dort, S. 12 ff. Vgl. auch B. SCHWEIZER, Herakles, S. 211 f.

¹⁰ Vgl. LÜBKER, S. 450 ff.

Gleich Indra gewinnt oder befreit er versteckt gehaltene Rinder. Vor allem trägt er, der Besieger der lernäischen Wasserschlange, an Atlas' Stelle den Himmel, oder er stützt ihn mit Säulen¹. Er erwürgt den Antäus, indem er ihn hoch über die Erde emporhebt. Er tritt dem Helios feindlich entgegen, weil er zu heiß brennt; allerdings wird dabei nicht ausdrücklich gesagt, daß er ihn im Laufe gehemmt habe. Er leitet Gewässer ab². Er gewinnt den Gürtel der Hippolyta. Und wenn sein Ehrgeiz nicht so weit geht, den Tod aus der Welt zu schaffen, wie der Maui's, so bemüht er sich doch mit mehr oder weniger Erfolg, einzelne Menschen aus dem Hades (Alkestis) oder von dessen Schwelle (Theseus und Peirithoos) zu befreien.

Ich habe an früherer Stelle schon einmal von der wechselnden Stellung der Feuergötter gesprochen³. Darüber noch ein paar Worte bei Gelegenheit der indogermanischen Schmiedegötter. Hephästos hat einen wichtigen mythischen Zug, die Schenkelgeburt, mit Indra gemein⁴. Auf der anderen Seite entspricht ihm, wie gesagt, Tvashtar. Indirekt gehört auch Loki in diese Gruppe der Schmiedegötter. Er hat seine Geschicklichkeitsniederlage als Patron der einen Familie von Zwergschmieden gegenüber der anderen, wie Tvashtar gegen die Ribhus⁵. Als Schöpfer des göttlichen Trinkbechers rückt Tvashtar dann noch einen Schritt weiter in die Nachbarschaft des Hymir, von dem Thor den Braukessel der Götter holt. Dieser Hymir wird zwar nicht als Thor's Vater, aber als Stiefvater Tyr's bezeichnet, der Thor begleitet und die Fahrt angeregt hat⁶. Jedenfalls ist auch im Norden die Einholung des Kessels keine feindliche Unternehmung, sondern bleibt in der, wenn auch unheimlichen Freundschaft, ganz ähnlich wie bei Maui die Gewinnung seiner Waffe und des Feuers⁷. — Auch die Geschichte des nordischen Schmiedehelden Wieland⁸, der dem Hephästos und Tvashtar entspricht, weist sofort wieder Anklänge an den Sagenkreis von Maui auf. Da ist erstens der Schwanenjungfrauen-Mythos, der bei den malayopolynesischen Völkern weit verbreitet, in den eigentlichen Maui-Erzählungen zwar nur bruchstückhaft, in den verwandten Neuhebriden-Geschichten von Qa und Tagaro aber voll erhalten ist⁹. Ein besonders charakteristischer Zug der Sage von Völundr ist dann bekanntlich die Herstellung von Flügeln und das Fliegen, wie es in Griechenland die Dädalos-Ikaros-Sage aufweist. Aber auch Maui hoit in Oahu die von Pea-pea geraubte Hina — ich erwähnte den Mythos bereits — mit Hilfe eines aus Federn künstlich gefertigten Vogels, den er von innen aus regiert, zurück¹⁰.

¹ L. v. SCHRÖDER, a. a. O., S. 78 ff.

² Vgl. L. v. SCHRÖDER, a. a. O., S. 50.

³ Dazu vielleicht die Gleichung Apollo-Maui (L. v. SCHRÖDER, *Arische Religion* II, S. 499 f.), die beide meergeboren sind. GREY, a. a. O., S. 18 f. L. v. SCHRÖDER, S. 517 ff.

⁴ SIECKE, *Götterattribute und sogenannte Symbole*, S. 170.

⁵ Skalda 35. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, S. 235.

⁶ Hymiskwidha.

⁷ Muri-ranga-whenua wie Mahuika werden in Neuseeland als seine Ahnfrauen bezeichnet.

⁸ Völundarkwidha der Edda.

⁹ Vgl. FROBENIUS, *Zeitalter des Sonnengottes*, S. 304 ff.

¹⁰ WESTERVELDT, S. 125 f. Wieland tötet bekanntlich Nieduder's b. ide Söhne, Maui seine eigenen, ebenso wie Herakles (Maui, um die Knochen zu Angelhaken zu verarbeiten). Der

Alles in allem also: Die Sagen von den indogermanischen Gewittergöttern und den Feuergöttern, zu denen sie in wechselndem Verhältnisse stehen, zeigen die verschiedensten Ähnlichkeiten mit dem polynesischen Sagenkreise von Maui. Sie beziehen sich aber selten auf den Raub des Feuers, der eine der wichtigsten Verrichtungen Maui's ist; das Verhältniß würde etwas günstiger, wenn wirklich Prometheus eine Nebengestalt von Hephästos wäre¹. Stärker in den Vordergrund tritt bei diesen indogermanischen Göttern die Gewinnung des Göttertrankes. Da ist es nun von Bedeutung, daß, wie der Feuerraub bei den Indogermanen, so der Raub des Göttertrankes bei den Polynesiern nicht ganz fehlt. Es handelt sich dabei um den Samoahelden (und Kriegsgott) Lefanoga, der die Kawa mit Lebensgefahr, da ihn der eigene Vater vergiften will, aus der Geisterwelt raubt². Er ist der Sohn und Enkel eines Tagaloa, Bruder von Taëtagaloa³. Tagaloa tritt aber, wie erwähnt, in Samoa und Tonga als Erdfischer an Maui's Stelle⁴. Lefanoga's Vater Tagaloaui ist nach KRÄMER möglicherweise identisch mit Ti'eti'eitalaga, eben Maui⁵. Ersichtlich steht also Lefanoga ganz im Mauikreise. Und das tut denn auch die Sage vom Kawaraube selbst. Denn die Art und Weise, wie der Held seinem Vater — oder seiner Mutter — heimlich vor Tagesanbruch folgt und so den Weg in das Jenseits findet, ist in beiden Erzählungsformen die gleiche. Damit gewinnen wir eine Art Schlußstein für die Beziehungssetzung zwischen dem polynesischen Mauikreise und den Sagenkreisen der indogermanischen Gewittergötter. Zugleich wird aber das Wechselverhältnis der Sagen vom Feuerraub und vom Raube des Göttertrankes in den beiden Kulturkreisen so auffallend, daß die alte Idee von KUHN an Wahrscheinlichkeit gewinnt⁶. Möglicherweise stehen sogar gewisse Sonderzüge in den beiden Sagenkreisen miteinander in Verbindung. Ich meine die Zertrümmerung erst von neun, dann noch eines zehnten Bechers in der Hymiskwidha, ehe Thor den Kessel davonträgt⁷, und die mehrfachen Fassungen der polynesischen Feuerraubsage, nach denen Maui erst der Reihe nach einzelne Brände davonträgt, diese aber immer wieder auslöscht, bis er entweder die Erlaubnis erhält, das ganze Feuer davonzutragen, oder bis ihm das Geheimnis der Feuererzeugung enthüllt wird, oder bis ein großer Brand entsteht, durch den die davon ergriffenen Bäume die Kraft der Feuerhervorbringung erhalten⁸. Gewiß wird die Ähnlichkeit des Ausdruckes hier

aus der antiken Mythologie bekannte Windsack findet in der Hawail-Sage von Maui, zum Teil auch in der von Neuseeland (Aufbewahrung der Winde in Höhlen) seine Anologa. WESTERVELDT, S. 115; WHITE II, S. 89.

¹ Wie SIECKE a. a. O., S. 170, 243, meint.

² KRÄMER, Die Samoa-Inseln, I, S. 416ff.

³ A. a. O. S. 404.

⁴ SCHIRREN, S. 36, 39. Anderseits ist auf Tahiti der Feuergott Tagaloa.

⁵ KRÄMER, a. a. O. S. 393, A. I. Ein Trank Maui's (allerdings von Wasser) spielt eine Rolle in Neuseeland; WESTERVELDT, S. 85.

⁶ Oben S. 1103. Über indogermanische Rauschtränke aus gekauten Stoffen (ähnlich der Kawa) vgl. L. v. SCHRÖDER, Wurzeln, S. 59.

⁷ Dahin gehört vielleicht auch die Vervierfältigung von Tvashtars Becher durch die Ribhus.

⁸ 1. Tonga (SCHIRREN, S. 35f. REITER a. a. O., S. 1034). 2. Tahiti, Hervey-Inseln, Fakaao, Samoa, Tokelau (WESTERVELDT, S. 66ff.). 3. Neuseeland, Chatam-Inseln, Tahiti, Niue (GREY, S. 47ff., WESTERVELDT, S. 72ff.).

auf der Gleichheit der Naturgrundlage beruhen, nämlich auf der Verminderung der hellen Masse des Mondes bei Annäherung an die Sonne, bis dann die letzte Mondsichel (als Kessel oder Zehennagel oder Horn¹⁾ übrigbleibt und von der Sonne bei ihrem Aufgange auf dem Kopfe fortgetragen wird oder in der Morgenglut selbst verlischt. Aber daß diese Naturgrundlage gerade bei diesen Völkern einen gleichartigen mythischen Ausdruck gefunden hat, bildet ja natürlich selbst ein kulturgeschichtliches Problem. Die Frage liegt hier ähnlich wie die eingangs erwähnte, nach dem Verhältnis der Einzelzüge in den Fischfangsagen. Den Ausschlag für die kulturgeschichtliche Bewertung gibt die Zahl anderer gemeinsamer Einzelheiten in den beiderseitigen Mythenkreisen.

*

Nun gibt es freilich noch ein Erdgebiet, in dem Anklänge an die polynesishe Sage, und zwar besonders auch an dem Maui-Mythos, ziemlich reichlich vorhanden sind, das ist Afrika. So findet sich das gerade zuletzt erwähnte Motiv, das Erbitten und immer wieder Auslösen von Feuerbränden durch jemand, der ein Geheimnis erfahren möchte, im Tiernmärchen Senegambiens und des westlichen Sudan². Nur hat das Geheimnis selbst hier nichts — man darf wohl sagen, nichts mehr — mit der Feuererzeugung zu tun. Im ersten Falle folgt das typische Jonasmotiv, das ja auch den Polynesiern nicht fremd ist. Anklänge an polynesischen und indogermanischen — Mythenstoff sind bei den ostafrikanischen, aus den Nillande stammenden Masai vorhanden. Diese kennen etwa den Gegensatz eines menschenfreundlichen und eines menschenfeindlichen Gottes, von denen der letztgenannte rot gedacht wird. Beide stehen in Beziehung zum Gewitter, und ihr in der Überlieferung erzählter Streit bezieht sich auf Zurückhaltung und Freigabe des Wassers³. Die in einer anderen Masaisage — wie im Westsudan — vorkommende Kniegeburt⁴ hat ihresgleichen nicht nur, wie erwähnt, in der Schenkelgeburt bei Indern, Griechen — und ähnlich bei dem nordgermanischen Urriesen⁵, sondern auch beispielsweise auf den Marshall-Inseln⁶. Der Tod durch Verschlucken eines glühenden Steines, den der Masaiheld — gleich einem Tierdämon des Westsudan — erleidet⁷, wird aus Neuseeland von Pou-aha-Kai erzählt⁸. Augenscheinlich ist es auch Masai-Vorstellung, daß Himmel und Erde früher einmal als Mann und Weib nah aufeinander gelegen haben⁹, wie Rangi und Papa in Neuseeland. Dieser Mythos vom Aufeinanderliegen und der darauf folgenden Trennung von Himmel und Erde ist in anthropomorpher Form aus Altägypten — Trennung von Nut und Keb durch Schu — bekannt¹⁰. In der Yoruba-

¹ Das Austrinken des Horns gehört hieher.

² FROBENIUS, Der schwarze Dekameron, S. 177 f., 200 f.

³ HOLLIS, The Masai, S. 264 f.

⁴ A. a. O., S. 153. L. FROBENIUS, Schwarze Seelen, S. 131 ff.

⁵ Wafthrudnismal 33.

⁶ A. ERDLAND, Die Marshall-Insulaner (Anthropos-Bibl., II, 1), S. 192 f.

⁷ HOLLIS, S. 155. FROBENIUS a. a. O., S. 142 ff.

⁸ WHITE, I, S. 92 f. Verschlucken eines Steins durch Kronos, LÜBKER, S. 114 f.

⁹ HOLLIS, S. 279.

¹⁰ ERMAN, Die ägyptische Religion, S. 31 f.

Erzählung von Obatala und Odudua, die in einer Kalebasse mit Deckel aufeinandergedrückt lagen¹, erscheint sie mit einer nicht anthropomorphen verbunden. Diese letzte ist ja auch in Polynesien die vorherrschende; in ihr kennen wir die Trennungssage aus Afrika noch von den Akwapim der Goldküste, den Wanyoro und den Herero². Nach Ansicht der beiden letztgenannten Völker wäre der Himmel vorher auf die Erde herabgefallen — oder geworfen worden. Und auch dieser Zug ist aus Polynesien mindestens von Hawaii zu belegen³.

Die bisher erwähnten Vorkommnisse deuten schon darauf, daß die polynesierähnlichen Sagenstoffe in Afrika durch eine ganz bestimmte Völker- und Kulturgruppe, nämlich durch die Viehzüchter, verbreitet worden sind. Dahin gehört in seiner afrikanischen Gesamtverbreitung etwa auch der Jonasmythos⁴. Besonders beweiskräftig wird der Schluß da, wo die südafrikanischen Viehzüchter, die Hottentotten, in den Zusammenhang eintreten⁵. Beispielsweise kennen diese auch den Tod durch Verschlingen eines glühenden Steines⁶. Vor allem aber gehört dahin die bekannte afrikanische Sage vom Ursprunge des Todes, der zufolge den Menschen erst die Botschaft ward, daß, wie der Mond stirbt und sterbend lebt, auch sie sterben und sterbend leben sollen, die ihnen wirklich überbrachte Botschaft aber lautete: Wie der Mond stirbt, so sollt auch ihr sterben und völlig zugrunde gehen⁷. Denn eine Parallele zu dieser Sage, die durch ihr Vorkommen in Oberguinea und Ostafrika — auch die Masai haben eine Variante⁸ —, dann aber bei den Hottentotten als Angehörige der Viehzüchterkultur bezeichnet wird, findet sich auch im polynesischen Kulturkreise, und zwar wieder im Bereiche der Mauisage. Maui hat nach neuseeländischer Überlieferung an den Mond den Antrag gestellt: „Laß den Tod kurz sein. Wie der Mond stirbt und mit seiner Kraft zurückkehrt, so sollen auch die Menschen sterben und wieder leben.“ Die Erwiderung lautete aber, der Tod solle vielmehr sehr lang sein und der Mensch in die Finsternis gehen und zu Erde werden, damit die Menschen sich sorgen und seufzen⁹. Nach fidjianischer Überlieferung hätte der Mond selbst — wie in Südafrika — Maui's Absicht gehabt, die aber von der Ratte vereitelt worden sei¹⁰.

Tatsächlich kennen gerade die Hottentotten noch eine Reihe mehr oder weniger deutlicher Übereinstimmungen mit früher behandelten Sagen, trotz recht bruchstückhafter Überlieferung ihrer Mythologie. Deren Hauptheld ist Heitsi-Eibib, der aber von Tsui-Goab augenscheinlich nicht scharf geschieden wird. Tsui-Goab hat Beziehung zum Gewitter, sein Gegner Gaunab zum

¹ FROBENIUS, Weltanschauung der Naturvölker, S. 348 ff.

² A. a. O., S. 354 ff.

³ WESTERVELDT, S. 33.

⁴ FROBENIUS, Das Zeitalter des Sonnengottes, S. 104 ff.

⁵ Vgl. FROBENIUS, Weltanschauung der Naturvölker, S. 246 ff.

⁶ BLEEK, Reineke Fuchs in Afrika, S. 7 f.

⁷ FROBENIUS, a. a. O., S. 368 ff. Vgl. BLEEK, S. 54 ff. TH. HAHN, Tsuni-Goam, S. 52.

⁸ HOLLIS, S. 271.

⁹ WHITE, S. 87 f, 90 f.

¹⁰ HAHN, S. 100. WILLIAM's, Fiji and the Fijians I, S. 205.

Feuer¹. Im Kampfe mit Gaunab wird Tsui-Goab am Knie verwundet und lahmt infolgedessen (Wechsel mythischer Züge zwischen Feuergöttern und ihren Gegnern)². Sowohl Tsui-Goab wie Heitsi-Eibib werden als mehrfach gestorben und wieder aufgelebt dargestellt³. Heitsi-Eibib sagt von sich selbst: „Ich, der starb und sterbend lebe“⁴. Ganz ähnlich sind einander Tsui-Goab's Kampf mit Gaunab und Heitsi-Eibib's Kämpfe mit Gama-Gorib oder Hau-goi-goib⁵. Der Wettkampf mit Gama-Gorib erinnert in der Art, wie Heitsi-Eibib erst mehrmals in die Grube gestoßen wird, durch Zauber aber immer unverseht in die Höhe kommt, um dann seinerseits dem Gegner den Todesstoß zu versetzen⁶, lebhaft an Maui's früher behandelten Schwingkampf⁷. Wenn Heitsi-Eibib ferner dem Löwen, der bis dahin durch die Luft zu fliegen pflegte, auflauert und ihm die Flügel abschneidet, so daß er fürderhin zu Fuß gehen muß⁸, so hat das um so mehr Ähnlichkeit mit Maui's Sonnenkampf, als auch in dessen einer Neuseeland-Fassung die Rede davon ist, daß der Sonne die Flügel abgeschnitten werden⁹. Übrigens ist in der Motivierung von Heitsi-Eibib's Löwenkampf — weil dieser nämlich Heitsi-Eibib's zu Wasser gehende Tochter gekränkt hat — eine Berührung mit Maui's Kampf gegen Tuna zu finden möglich⁷. Vielleicht sind in den Hottentotten-Erzählungen sogar Spuren einer Bekanntschaft mit dem Himmel-Erd-Trennungsmythos vorhanden. Heitsi-Eibib soll seine Mutter vergewaltigt haben¹⁰ wie in Yoruba Orungun seine Mutter Yemaja, die Tochter Obatala's und Odudua's¹¹. Führt das bereits in die Nachbarschaft der fraglichen Sage, so haben die Hottentotten andererseits ein Märchen vom Schakal, der, vom Löwen bedroht, vorgibt, einen Felsen stützen zu müssen, weil dieser sonst umstürzen und alle erschlagen würde, den Löwen zu helfen veranlaßt und dann selbst entflieht¹². Bei dem gleichen Motive handelt es sich in anderen Erdgegenden um den Einsturz des Himmels¹³, und dieser ist, wie ich erwähnte, einigen afrikanischen

¹ HAHN, S. 38, 58 ff.; 74.

² A. a. O., S. 48 ff. Doch heißt der Name nach S. 123 f. nicht „Wundknie“, sondern „roter Morgen“.

³ A. a. O., S. 61; 56.

⁴ A. a. O., S. 57.

⁵ A. a. O., S. 49 ff.; 46; 65 ff.

⁶ HAHN, S. 66.

⁷ Oben S. 1102.

⁸ HAHN, S. 67 f.

⁹ WHITE II, S. 69.

¹⁰ HAHN, S. 69 f.

¹¹ FROBENIUS, Die Weltanschauung der Naturvölker, S. 351 f. Blutschändung als mythisches Motiv im Westsudan bei FROBENIUS, Schwarze Seelen, S. 120 ff.

¹² BLEEK, S. 2 f.

¹³ GRAEBNER, Zeitschr. f. Ethnol. 1920/1921, S. 28. Übersehen habe ich darin, daß BOAS im Journal of American Folklore XXV, S. 204 ff. (Notes on Mexican Folklore) den mexikanischen Märchenkomplex ausführlich behandelt hat. Seine Annahme unmittelbaren Negereinflusses ist allerdings wohl schon wegen des Fehlens aller direkt afrikanischen Züge abzulehnen. Möglich bliebe die Übertragung durch Spanier von Indonesien her; doch spricht auch dagegen die Geschlossenheit der Übereinstimmung und ihre Unvermischtheit mit europäischen Motiven. Die stets angehängte Kettenerzählung (GRAEBNER, S. 37) allein möchte ich jetzt auf Negereinfluß zurückführen. Die fällt ja auch sonst aus dem Rahmen heraus. — Herr Direktor JOYNBOLL

Küstenvölkern, den Wanyoro und Herero, im Zusammenhange mit der Himmel-Erd-Trennungssage¹ wohlbekannt. Die erhaltene Hottentottenliteratur streift also sozusagen von zwei Seiten an diese Sage. Mehr nur die gleichartige Naturgrundlage der Mythen verrät es, daß Heitsi-Eibib sich in einen Topf verwandelt, wie Tangaloa in ein mit Blut oder anderer Flüssigkeit gefülltes Boot². Dagegen erinnern die Heitsi-Eibib gebrachten Opfer von Honigbier³ wieder an die Methfreudigkeit der indogermanischen Gewittergötter. Bei dem Steine, den sich Hau-goi-goib an den Kopf werfen läßt, der aber gewöhnlich auf den Angreifer zurückprallt⁴, würde ich einerseits an Thor's Becherwurf gegen Hymir's Kopf, anderseits an Thor's Kampf mit Hrungnir denken, bei dem ein Teil von des Riesen Steinwaffe dem Asen an die Stirn fliegt und dort stecken bleibt⁵.

An Beweiskraft gewinnen diese sagenmäßigen Gleichungen dann weiter noch dadurch, daß ihnen ebenso auffallende oder noch auffallendere Parallelen auf anderen Kulturgebieten entsprechen. So ist der Brauch, Alte oder Kranke auszusetzen oder lebendig zu begraben, einerseits von Tahiti und Fidji⁶, anderseits von den Hottentotten⁷ überliefert. Als wesentlich charakteristischer noch, weil auf der ganzen Erde seltener belegt, erscheint das Ausschneiden eines Hodens wie es außerhalb Afrikas auf Ponape und Niutabutabu (einer der Tonga-Inseln), in Afrika, außer bei den nordafrikanischen Bischarin und Djandjero, bei den Hottentotten geübt wird, beziehungsweise geübt wurde⁸. Aus dem ganzen polynesischen Kulturkreise von Neuseeland, Tahiti, Fidji, den Marshall-Inseln und Yap, bekannt ist das in Neuseeland „niti“ genannte Spiel, bei dem kleine Wurf Pfeile so über den Boden hingeworfen werden, daß sie unterwegs mehrmals — vom Boden selbst oder von irgendwelchen Hervorragungen — aufprallend weiterhüpfen, wie etwa die flachen Steine unserer Knaben beim „Butterbrotwerfen“ auf dem Wasser⁹. Das Spiel wird auch gerade in der Maisage erwähnt, wo Maui die Rücken seiner Brüder als Aufschlagpunkte für die Pfeile benutzt¹⁰. Es wird, außer von einigen australischen Stämmen, von den Hottentotten beschrieben¹¹.

macht mich mit Recht auf die weite Verbreitung der Zwerghirschgeschichten im Archipel und auf die Publikationen in den niederländisch-indischen Zeitschriften aufmerksam.

¹ Oben S. 1103.

² FROBENIUS, a. a. O., S. 249. WAITZ, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 234.

³ HAHN, S. 69.

⁴ HAHN, S. 56, 67.

⁵ Hymiskwidha, Skalda 17.

⁶ ELLIS, Polynesian researches, III, 46ff. WILLIAMS, Fiji and the Fijians, S. 183ff.

⁷ P. KOLB, Beschreibung des Vorgebirges der guten Hoffnung, S. 195f. HAHN, S. 86.

⁸ PLOSS, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker (2. Aufl.), I, S. 340f. Vgl. die Hoden-amputation auf Tonga; MARINER, An account of the natives of the Tonga Islands (3. Auflage), II, S. CI. GERLAND, Atlas der Völkerkunde, Karte Nr. XI.

⁹ HAMILTON, Maori Art., S. 380. ELLIS, I, S. 227. ERDLAND, S. 128. MÜLLER-WISMAR, Yap (Ergebnisse der Hamburger Südsee-Expedition), I, S. 196. Kolbige Pfeilspitzen aus Holz oder Zahn von Fidji in manchen Sammlungen.

¹⁰ WHITE, II, S. 65f.

¹¹ SCHULTZE, Aus Namaland und Kalahari, S. 313.

Das Ausschneiden des Hodens erwähnte ich von nordostafrikanischen Hirten. Weit verbreitet unter den afrikanischen Hirtenvölkern bis zu den Hottentotten im Süden ist der Fliegenwedel¹, sonst aus Zentral- und Ostpolynesien bekannt². Die süd- und ostpolynesischen, bisweilen zur Häuptlings-tracht gehörigen Mäntel finden ebenfalls bei den afrikanischen Viehzüchtern — bis zum Kaross der Hottentotten³ — ihresgleichen. Das polynesische Feuerzeug, der Feuerpflug, ist außerhalb der Südsee überhaupt selten, aber gerade für zwei Gegenden afrikanischer Viehzüchter, nämlich die kleine Oase der Libyschen Wüste⁴ und für das südliche Ostafrika⁵, angegeben. Im alten Ägypten üblich war das typische polynesische Kniebeil mit aufgebundener Klinge⁶. Von Sitten und Gebräuchen sei das getrennte Essen von Männern und Frauen — im heutigen Ägypten häufig, im West-Sudan wie auf Tahiti und Hawaii allgemein — erwähnt⁷. Die Beschneidung, die in der Südsee bestimmt dem polynesischen Kulturkreise — in der Form der incisio — angehört⁸, im vorderen Orient als Sitte semitischer Völker geläufig ist, hat ihre afrikanische Verbreitung kaum ohne Zutun der dortigen Viehzüchternvölker gewonnen⁹. Vereinzelt, aber ihrer Eigentümlichkeit wegen bemerkenswert ist die Doseh-Feier der modernen Ägypter, bei welcher der Scheich der Saadiyeh-Sekte über die niedergeworfenen Leiber seiner Gläubigen reitet¹⁰. Ganz ähnlich schreiten auf Mangaia bei der Hochzeit eines Erstgeborenen Braut und Bräutigam über die Leiber der jeweils anderen Familie hinweg¹¹. In religiöser Hinsicht recht auffallend ist endlich an den Polynesiern noch die unvollständige Ausbildung des Animismus. Nicht nur glaubten sie an verschiedene, verschieden wertvolle Totenheime für Vornehme und Geringe, sondern auf Tonga überhaupt nur an ein Weiterleben der Edlen, während die gewöhnlichen Menschen nach ihrer Meinung sterbend zugrunde gehen¹². Auch bei den älteren Juden hat man ein starkes Zurücktreten des Jenseitsgedankens bemerkt. Das gleiche gilt aber gerade wieder für manche afrikanischen Hirtenvölker. Zwar über die Hottentotten sind die Meinungen der Gewährsmänner geteilt¹³; positive Belege sind selten, aber vorhanden. Deutlicher sagen die Berichte von den Herero, daß sie ein Fortbestehen jedenfalls nicht für alle Menschen, z. B. kaum für das weibliche Geschlecht annahmen¹⁴. Und ganz klar heißt es von

¹ Zum Beispiel P. KOLB, S. 54.

² Wedelstiel aus Tahiti im Rautenstrauch-Joest-Museum.

³ Zum Beispiel P. KOLB, S. 54.

⁴ P. ASCHERSON, in Zeitschr. f. Ethnol., VIII, p. 351.

⁵ PAUSCHMANN, Das Feuer und die Menschheit, S. 39.

⁶ WIEDEMANN, Das alte Ägypten, S. 338.

⁷ LANE, The modern Egyptians, S. 193. FROBENIUS, a. a. O., S. 201. WAITZ, VII, S. 121 f.

⁸ Vgl. GRAEBNER in „Anthropos“, IV, S. 778.

⁹ Vgl. ANKERMAN, Zeitschr. f. Ethnol., XXXVII, S. 64 ff. Allerdings vielleicht auch westafrikanisch. Die Formen sind leider nicht gut bekannt.

¹⁰ LANE, The modern Egyptians, S. 469. Ähnlich beim Mulid-en-nebi, a. a. O., S. 451.

¹¹ GILL, Life in the southern isles, S. 59 ff.

¹² Vgl. WAITZ, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 302 ff.

¹³ HAHN, S. 85.

¹⁴ IRLE, Die Herero, S. 130. SCHINZ, Südwestafrika, S. 184: Nur bei angesehenen Leuten ein wirksames Fortleben.

den Masai, daß für den gewöhnlichen Menschen mit dem Tode alles aus sei, das Gegenteil nur für Vornehme und Zauberer gelte¹. Wie schon erwähnt, hat sich diese Vorstellung von der Vernichtung als dem gewöhnlichen Schicksale des Menschen in Polynesien wie bei den afrikanischen Viehzüchtern auch mythisch niedergeschlagen².

* * *

Die wesentlichen Berührungen mit polynesischer Kultur und darunter die mit dem Maui-mythos gehören also in Afrika augenscheinlich einer ganz bestimmten Kulturform, der Kultur der Viehzüchter, an. Diese stehen schon wirtschaftlich, eben als Viehzüchter, den Indogermanen und den inner- bis nordasiatischen Hirtenvölkern nahe. Zunächst einige Beispiele für den Zusammenhang mit Innerasien auch in der übrigen Kultur der afrikanischen Viehzüchter. Neben gewissen Gefäßformen³ sind da besonders die Wohnformen zu nennen. Tritt das arabische Viereckzelt — die Semiten sind nächste Verwandte der afrikanischen Hamiten — bei Kurden⁴, Balutschen⁵, in Tibet⁶ und neben der Jurte bei den Mongolen auf⁷, so hat die Kuppelhütte der Hottentotten⁸ den beweglichen Charakter der Zelthütte, deren Gerüst und Decken auf der Wanderung mitgeführt werden, mit der türkisch-mongolischen Jurte gemein, zu der sich auch die gerade im Süden häufigen mittelpostenlosen Kegeldachhütten Afrikas⁹ im Bauprinzip und äußerer Form stellen. Die Balutschen bauen außerdem feste Ovalhütten, die denen der Masai recht stark ähneln¹⁰. In die gleiche Richtung weisen die freilich weiter verbreiteten Steinhäufen mit Lappenbäumen, die, aus Innerasien wohlbekannt¹¹, in den Gräbern Heitsi-Eibibs der Hottentotten ihre Parallele haben¹², übrigens gleichfalls bei den Balutschen begegnen¹³. Kaum einer anderen als der Viehzüchterkultur ist weiter in Afrika die weite Verbreitung des Totemismus — in Verbindung mit Exogamie — zuzuschreiben¹⁴.

¹ HOLLIS, S. 307.

² Oben S. 1109.

³ Es handelt sich besonders um dreifüßige Gefäße und solche mit kegelförmigem Stand, wie sie in Afrika viel an geflochtenen Gefäßen vorkommen. Beide treten bei alten Innerasiaten, (Jakuten) auf.

⁴ Photographie Rautenstrauch-Josefs-Museum.

⁵ H. S. LANDOR, Across-Coveted Lands II, Taf., S. 314.

⁶ CH. A. SHERRING, Western Tibet and the British Borderland, S. 265 u. a. O. H. S. LANDOR, Auf verbotenen Wegen, S. 343 f., 393; P. LANDOR, Lhasa I, S. 148 ff. Auch in S. HEDIN's „Transhimlaya“.

⁷ Mehrfach bei Consten, Weideplätze der Mongolen. Vgl. z. B. die unten erwähnten Totenzelte.

⁸ Vgl. etwa P. KOLB, a. a. O., S. 154 ff. L. SCHULTZE, Aus Namaland und Kalahari, S. 228 f. Die Hütten der Herero werden in der Regenzeit mit Fellen bedeckt (H. SCHINZ, Deutsch-Südwestafrika, S. 155).

⁹ ANKERMANN, a. a. O., S. 57. Zu afrik. Hütten allgemein vgl. Schachtzabel, Intern. Arch. f. Ethnogr., Suppl. zu XX.

¹⁰ H. S. LANDOR, Across Coveted Lands II, Taf. S. 416.

¹¹ Vgl. ANDREE, Ethnogr. Parallelen und Vergleiche, I, S. 58 ff.

¹² HAHN, S. 69. Nach ANDREE auch in Westafrika.

¹³ H. S. LANDOR, a. a. O. II, S. 398 u. a. O.

¹⁴ Vgl. ANKERMANN, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika, Zeitschr. f. Ethnol. 1915, 2—3, S. 178 ff.

Er findet sich in der gleichen Verbindung bei den türkischen Jakuten¹, auf der andern Seite ist die für seine afrikanische Form so charakteristische Verbindung endogamer Ober- mit exogamen Untergruppen aus Indien, und zwar auch gerade wieder von alten Hirtenvölkern, wie den Todas, bekannt². Immerhin recht auffallend ist weiter die Verbreitung des Schlauchblasebalges. Dessen eine Unterform gehört Afrika, und zwar dem Bereiche der Hirtenkultur, an. Die andere ist bei Jakuten, aber überhaupt aus dem türkisch-mongolischen Sprachbereich bekannt. Sie ist ferner im asiatischen Indien herrschend geworden und muß in Vorderasien vorhanden gewesen sein, da die alten Griechen sie ja wohl von dort entlehnt haben und auch gewisse, heute in Ost- und Nordafrika vorkommende Ableitungsformen (Harmonikagebläse) vermutlich von dort ausgehen³. Sehr eigentümlich endlich sind die Schnitzmesser (mit gebogener Klinge) der afrikanischen Hirtengebiete, die ihresgleichen bei den Kalmücken haben⁴.

In Innerasien treffen sich dann auch Polynesier und afrikanische Hirtenvölker mit einer Reihe ihrer Beziehungen. Der Fliegenwedel wird z. B. bei den Jakuten und in Tibet gebraucht⁵. Gewisse, fast pyramidische Tempelformen von Fidji mit stark überstehenden Firstbalken⁶ ähneln lebhaft mongolischen Totenzelten⁷. Vor allem sind aber die polynesischen Bogenformen bemerkenswert. Die Hauptform ist der einfache Stabbogen mit übergebundener Sehne⁸, wie ihn auch viele afrikanische Hirten — so die Hottentotten — benutzen. Daneben kommt aber auf Tahiti — Anklänge werden bisweilen auch für Tonga angenommen — eine Art zusammengesetzten Bogens vor⁹, ein primitiver Verwandter also der Waffe, die ihren Siegeslauf vermutlich von Innerasien aus angetreten hat, augenscheinlich in der Hand der innerasiatischen Viehzüchter sehr alt ist und ihnen in Verbindung mit der Reitkunst die Grundlage ihrer besonderen Kampfweise geliefert hat. In ihr weichen sie allerdings von den meisten afrikanischen Hirten wie von den Polynesiern ab. Diese sind Nahkämpfer mit Speer oder Keule, die Polynesier wie die afrikanischen Viehzüchter des älteren, südlichen Typus¹⁰ — Hottentotten und Herero — schildlos, wie übrigens auch die von jüngeren Kultureinflüssen weniger berührten Stämme der Innerasiaten, die Jakuten und Tungusen¹¹. In Zusammenhang damit erscheint bei den gleichen Gruppen die Pariermethode im Kampfe ausgebildet¹², als ihr

¹ FRAZER, Totemism and Exogamy, II, S. 342ff. Spuren auch bei den Kirgisen.

² FRAZER, a. a. O., II, S. 255. Über Indien allgemein. S. 218ff. Vielfach ebenfalls mit Totemismus verbunden.

³ FOY, Zur Geschichte der Eisentechnik, Ethnologica I, S. 194ff.

⁴ Im Berliner Museum.

⁵ Zum letzten vgl. FILCHNER, Wissensch. Ergebn. d. Exped. FILCHNER nach China und Thibet VIII, Fig. 83.

⁶ B. SEEMANN, Viti, S. 393. WILLIAMS, Fiji and the Fijians, I, S. 215, 222. Tempelmodelle aus Schnur in vielen Museen.

⁷ H. CONSTEN, Weideplätze der Mongolen, II, Taf. 4.

⁸ Vgl. GRAEBNER, „Anthropos“ IV, S. 756.

⁹ FROBENIUS, Die Bogen der Ozeanier, S. 21f.

¹⁰ Für Hottentotten vgl. P. KOLB, a. a. O., S. 86.

¹¹ BYHAN, a. a. O., S. 85.

¹² Für Hottentotten vgl. KOLB, S. 86, 91.

mensurmäßiger Ausdruck die Stockkämpfe der Kaffern und anderer Afrikaner¹, in Polynesien etwa der Neuseeländer und Mortlock-Insulaner, sowie die Duelle der Tungusen mit „hölzernen Säbeln“². In dieselbe gemeinsame Atmosphäre weisen endlich noch Gleichungen auf künstlerischem Gebiete: Zur Plastik verhalten sich, wie bekanntlich die alten Indogermanen und noch Germanen, so auch die übrigen Hirtenvölker wesentlich negativ. Und so tun viele Völker des polynesischen Kulturkreises, außer Mikronesiern vor allem die des mittleren Polynesien, der Hervey-Inseln und von Tahiti. Ein ungemein charakteristisches Element der polynesischen Kunst — selbst dort, wo, wie in Neuseeland, großzügige Spiralornamente überwuchern — ist dagegen die Kerbschnitzornamentik mit ihren zackigen Kleinformen. Und gerade sie findet sich auch in Afrika bei verschiedenen Völkern der Kaffernfamilie, mehrfach in Ostafrika, bei den Somali, in Nordafrika und dem Sudan³, von wo sie ihren Weg zusammen mit anderen Zierformen, wie dem Flechtband, bis zum Kasai gefunden hat⁴. Sie findet sich aber weiter sehr typisch bei den Jakuten⁵.

* *

Den Schlußstein des Gebäudes bilden die indogermanischen Kulturen.

Setzt man die Heimat der austrischen Sprachfamilie und damit die Urheimat der polynesischen Völkerfamilie, wie heute wahrscheinlich ist, in die Randgebiete des Golfes von Bengalen⁶, so kommt man damit dem geforderten innerasiatischen Ursprungs- oder Berührungsgebiete⁷ der polynesischen Kultur

¹ Auch im heutigen Ägypten. LANE, a. a. O. S. 350.

² WHITE im Abbandlungsbande zu „Ancient History of the Maori“ gibt die einzelnen Stellungen. KUBARY, Die Bewohner der Mortlock-Inseln, S. 49f. BYHAN, a. a. O., S. 78.

³ Museumsmaterial.

⁴ FROBENIUS, Zeitschr. f. Ethnol. XXXIX, S. 330ff

⁵ Z. B. an den Kumysgefäßen.

⁶ W. SCHMIDT, Die Mon-Khmer-Sprachen, S. 63. Erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhange noch die von SVEN HEDIN im „Transhimalaya“ erwähnten Doppelboote des obern Brahmaputra und die Lamahüte mit Crista (vgl. Hawaiihelme).

⁷ Die Übereinstimmungen sind nach Art und Tragweite verschieden. Ein Teil, wie die politisch-gesellschaftlichen Gleichungen, aber auch — trotz ihres zahlenmäßigen Zurücktretens — die Beschränkungen animistischer Gedankenrichtung zeigen eine Verwandtschaft des Kulturtypus, innere Gleichartigkeit an. Wichtig ist für Beurteilung der Beziehungsart noch eins: Wo die Viehzüchterkulturen von der polynesischen abweichen — da zeigen sie ihrerseits wieder mehrfach Übereinstimmung mit einer besonderen, übrigens der polynesischen verwandten, aber ziemlich alten Kulturgruppe. (Vgl. GRAEBNER, „Anthropos“, IV, S. 733ff, 778f.) Und dieselbe, die sogenannte totemistische Kulturgruppe tritt öfters gerade auch da hervor, wo die Verbreitung einer Kulturscheinung über die Gesamtheit der bisher herangezogenen Gruppen hinausgeht. In die erste Kategorie von Gleichungen zwischen dem totemistischen Komplexen und größeren Teilen der Hirtenkultur, während die polynesischen Kultur mehr oder weniger beiseite steht, gehören natürlich vor allem Totemismus (in Polynesien vielleicht spurenhaf) und Exogamie selbst, von der materiellen Kulturseite etwa die Kegeldachhütte. Ein der totemistischen Kultur so eigentümliches Hausgerät wie die Kopfbank hat mindestens in Nordostafrika eine besondere Ausgestaltung erfahren. Die Beile der afrikanischen Hirten haben ganz überwiegend eingesteckte Klinge, im Gegensatz zu den Polynesiern, aber der Totemkultur entsprechend. Auch in Polynesien, aber zugleich in der totemistischen Kultur vorhanden ist beispielsweise die Beschneidung und mythologisch das Jonasmotiv. Doch steht auch in diesen beiden Fällen die Hirtenkultur

mit den altweltlichen Hirtenkulturen schon beträchtlich nahe. Zugleich wird der eingangs erwähnte, störende Raumabstand zwischen nordischer und neuseeländischer Mythologie auf ungefähr die Hälfte zurückgeführt. Es ist klar, daß die Schwierigkeiten beseitigt wären, wenn man eine menschheitsgeschichtlich alte Beziehung auch der Indogermanen zu den anderen genannten Kulturen in der Gegend von Mittelasien annehmen dürfte. Diese Annahme erscheint allerdings nach der heute herrschenden Anschauung von der Urheimat der Indogermanen als unbegründet. Tatsächlich wirkt aber keiner der für die herrschende These mittel- oder gar nordeuropäischer Heimat versuchten Beweise schlagend. Diese wird vielmehr durch sprachliche¹ erd- und rassengeschichtliche² Tatsachen neuerdings wieder unwahrscheinlicher.

Um so kühner darf nun umgekehrt die Ethnologie ihren alten und selbstverständlichen Anspruch erheben, ein ausschlaggebendes Wort in dieser Frage zu sprechen³. Tatsächlich weisen eine ganze Reihe von indogermanischen Kultureigentümlichkeiten — auch abgesehen von den behandelten Mythen- gleichungen — auf einen Anschluß an die bisher besprochenen Kulturen hin, auf einen Anschluß, der dann nur im Südosten, den mittleren asiatischen Gegenden im weitesten Sinne, gesucht werden kann⁴. Da ist zunächst

der totemistischen wieder noch um einen Schritt näher als der polynesischen. Die Beschneidung der totemistischen Kultur ist nämlich Circumcisio, wie bekanntlich die semitische, die Polynesiens ist Incisio. Und die älteren Jonasmythen der Südsee wenigstens sind nicht grundsätzlich Fischesagen wie die polynesischen, sondern ähneln zum Teil den kontinentalen Fassungen der Viehzüchter. Diese stehen, wie ersichtlich, in mancher Beziehung zwischen totemistischer und polynesischer Kultur. Alle zusammen bilden eine Gesamtgruppe, die ziemlich starke Ausbildungsgemeinschaft erkennen läßt. Eine ihrer wichtigsten gemeinsamen, auch auf Indogermanen übergreifenden Eigenschaften ist das Vaterrecht im engeren Sinne, das heißt die Ausbildung größerer, über die Einzelfamilie hinausgehender Verbände mit männlicher Erbfolge.

¹ Z. B. Entdeckung der tocharischen Sprache. Auch FEIST's Thesen sind dabei nicht zu vernachlässigen.

² a) Die Eiszeit rückt in Nord- und selbst Mitteleuropa allmählich so nahe an die historische Zeit, daß für Ausbildung einer so großen und doch einheitlichen Sprachgemeinschaft, wie es die Indogermanen sind, kaum Raum bleibt. b) Viele Indogermanen sind ihrer Viehzüchternatur entsprechend stark mit pflanzengeographischen Formationen vergesellschaftet, die in Mittel- und Nordeuropa nach der Eiszeit von Südosten her eingewandert sind. Vgl. P. GRAEBNER, Die Entwicklung der deutschen Flora, S. 85 ff. Wichtige Gesichtspunkte dafür von GRADMANN und HOOPS herausgearbeitet. c) Die Verbreitung der Finnen und anderseits der Brachycephalen in Europa spricht gleichfalls für das Eindringen der Indogermanen von Osten her.

³ Im Beginn meiner ethnologischen Laufbahn von mir in der Naturw. Wochenschr. ausgesprochen.

⁴ Als Vorbedingung der vorstehend erwähnten Hoffnung erschien mir damals ein Fortschritt der Sprachwissenschaft. Die entscheidenden Schritte sind da auch heute noch nicht getan. Doch wird man bereits sagen dürfen, daß die Verbreitung verschiedener Spracheigentümlichkeiten (Vor- oder Nachstellung des Bestimmungswortes, enklitisches Pränomen, Dual, Exklusiv und Inklusiv, grammatisches Geschlecht, Ausdruck der Frage usw.) in Asien der erwarteten Urlagerung der ostasiatischen, ural-altaischen, austrischen, hamito-semitischen und indogermanischen Sprachgruppen entspricht. Beziehungen hin- und herüber, aber immer kontinuierlich, einer umfassenderen „Wellentheorie“ entsprechend. Die indogermanischen Sprachen lehnen sich wenigstens in ihrer Struktur (ich glaube auch in Einzelheiten) besonders an die ural-altaischen Sprachen einer-, an die hamito-semitischen andererseits an. — Klare, formelle — Lautgesetze und damit Wertbeziehungen sind noch nicht bekannt — Verwandtschaftsbeziehungen lassen sich

natürlich der wirtschaftliche Bezug zu den anderen Viehzüchterkulturen; denn die Indogermanen — wie bereits erwähnt — sind selbst bestimmt und in erster Linie Viehzüchter gewesen¹. Die bei den afrikanischen Hirten häufige Kegeldachhütte, der Lehmwurf der Wände sind in der indogermanischen Kulturwelt nicht selten². In die gleiche Richtung weist die Verbreitung metallener Armspiralen und ähnlichen Schmuckes³. Andere Gleichungen umfassen das polynesisches Gebiet mit. Dazu gehört der Stabbogen, der im historischen Europa jedenfalls ziemlich häufig vorkommt. Die indogermanischen Völker sind, so weit nicht durch innerasiatische Methoden beeinflusst, überwiegend Nahkämpfer. Die Stockkämpfe finden etwa im englischen „Quarterstaff“ ihresgleichen. Der Mantel scheint der ältesten indogermanischen Kleidung anzugehören⁴. Wichtig und bereits erwähnt ist die augenscheinliche Bildlosigkeit einer ganzen Reihe indogermanischer Völker⁵. Der Kerbschnitt ist in der Ornamentik gerade der westlichen Ostsee-Randgebiete volkstümlich⁶.

meines Erachtens zunächst wieder zwischen semitischen (hamitischen) und polynesischen (austrischen) Sprachen aufzeigen. Außer der allgemeinen Struktur der Sprachen, vor allem auch der häufigen Versetzung des Verbums, sind da besonders die in der Verbalbildung gebrauchten Präfixe, die Kausal- (*wa ha, sa, a*), Spontanitäts- oder Reflexiv- (*ti*) und die allgemeine Verbal-, auch Adjektiv- und Partizipialpartikel (*m, n*), sowie das Suffix *au, eu* zur Bezeichnung von Adjektiven und Abstrakten zu nennen. Im Dezimalsystem des Zählens ist die Subtraktionsbildung der neun in austronesischen, einzelnen semitischen Sprachen, ferner im Hottentottischen üblich, übrigens auch für die indogermanische „neun“ angenommen. Von Bantuvölkern haben es besonders die Kaffernvölker (M. SCHMIDT, *Zahl und Zählen in Afrika*, Mitt. Anthr. Ges. Wien XLV, S. 175), über deren Sonderstellung zu Ägypten im Zählen a. a. O., S. 176. Wie ich von Herrn Dr. RADIN höre, sind er und SAPIR auf ähnliche Ergebnisse gekommen. Wenn A. CONRADY, Eine merkwürdige Beziehung zwischen den austrischen und den indochinesischen Sprachen (Aufsätze z. Kultur- und Sprachgeschichte, E. KUHN, z. 70. Geb., S. 475 ff.), anderseits nähere Beziehungen dieser beiden Sprachfamilien (besonders Suffixverwendung) aufzeigt, so entspricht das ganz der, auch wohl somatisch erkennbaren, geographischen Lage der Ursitze. — Besonderes Profil erhalten die semitisch-austronesischen Sprachgleichungen dadurch, daß auf der anderen Seite manche Eigentümlichkeiten der „melanesischen“ Sprachen, besonders solchen, die auf den mittleren Salomonen und den nördlichen Neuhebriden, also Hauptgebieten der Zweiklassenkultur, konzentriert auftreten, einerseits zum Bantu, anderseits zu ostasiatischen und nordwestamerikanischen Sprachen Beziehungen zu haben scheinen. Die Gesichtspunkte zu W. SCHMIDT's epochemachenden Arbeiten über australische Sprachen gestatten hier weite Blicke. Die Vigesimalzählung ist augenscheinlich Bantu-Melanesisch.

¹ SCHRADER, *Reallexikon der indogermanischen Altertumswissenschaft*, S. 913 ff. Über den Viehnomadismus arbeitet gegenwärtig bei Herrn Prof. THORBEKE, Köln, ein früherer Bonner Schüler von mir, Herr Studienrat EIARDT. Er kommt ebenfalls auf die innerasiatische Heimat der Viehzucht.

² SCHRADER, S. 337 ff., 530 f.

³ Für Afrika Museummaterial. Für Europa (seit der Kupferzeit) zu P. FORRER, *Urgeschichte des Europäers*, Taf. 94 u. a.

⁴ SCHRADER, a. a. O., S. 432 f.

⁵ A. a. O., S. 487. Die Bilderarmut des prähistorischen Neolithikums würde an sich wenig besagen, weil das wichtigste Bildmaterial der primitiven Menschen, das Holz, besonders dem Verderben ausgesetzt ist. Doch ist die weitgehende Bildlosigkeit der alten Germanen bekanntlich wohl bezeugt, und auch die arischen Inder haben wenigstens ihre monumentale Bildkunst erst seit dem klassischen Altertum.

⁶ A. FLECHTNER-LOBACH, *Die Kunst der Holzbearbeitung bei Niedersachsen und Friesen. Z. d. Vereins f. Völkerk.* XXIII. (1913), S. 365.

Schon prähistorisch wird er in Metall nachgebildet¹. Die Indogermanen mit den früher erwähnten Hirtenvölkern und den Malayopolynesiern sind — außerhalb der Hochkulturen — die eigentlichen herrenrechtlichen Völker der Erde. Der religiöse Charakter dieses Herrenrechtes hat in dem Asylrecht besonders der Malayo-Polynesier, afrikanischen Hirten und wohl auch der Indogermanen seinen Ausdruck gefunden².

Selbstverständlich sind die Zwischenkulturen zwischen den Kampfkreisen auch an den Mythengleichungen — teilweise gerade an die Mauseage anlehnd — beteiligt. Allgemein ist es bemerkenswert, das STUCKEN's Mythengleichungen³ sich in der Hauptsache über Indogermanen, Innerasiaten, Semiten und Malayo-Polynesier erstrecken. Die Jonassage kommt in ihrer kontinentalen Gestalt, wie im deutschen Märchen, so in Innerasien vor⁴. Die Lichtempfindlichkeit dämonischer Wesen ist aus Babylonien bekannt⁵. Den Schlingenfänger der Sonne erwähnt FROBENIUS als deutschen Volksbrauch und als Sagenstoff aus Innerasien: GESSER-KHAN hat eine Schlinge für die Sonne und eine für den Mond⁶, wie ja auch von Maui in Neuseeland neben dem Sonnenfänger die Mondfesselung erzählt wird⁷. Erinnert man sich, daß schon in Polynesien⁸ und weiter in Indien⁹ die Hemmung der Sonne nicht immer durch Schlingenfänger erfolgt, so darf man auch die bekannte Tat des Josua hier heranziehen, der Sonne und Mond stillstehen ließ, um sein Tagewerk — ähnlich wie bei Maui — zu vollenden. Aus Afrika ist mir der Sonnenfänger ausdrücklich nicht bekannt. Doch erwähnte ich die Sagenparallele von den Hottentotten¹⁰. In Oberguinea scheint man, wie in Teilen Polynesiens, Seelen in Schlingen zu fangen¹¹.

* * *

Indogermanische und polynesische Kultur sind demnach anscheinend Glieder einer durch mancherlei ergologische, soziale, künstlerische, religiöse Gleichheiten verbundenen Kulturgruppe. Dafür, daß innerhalb dieser Gruppe Polynesier und Indogermanen sich besonders nahe stehen, spricht der Maui-Mythos mit seinen Verwandten. Daß die besonderen Gleichungen nicht auf Mythen beschränkt sind, dafür habe ich früher bereits die peitschenförmige Speer- und Pfeilschleuder angeführt¹². Ich weiß jetzt, daß die typische Pfeil-

¹ Vgl. SALIS, *Altgermanische Tierornamentik*, S. 167f.

² Vgl. HELLWIG, *Das Asylrecht der Naturvölker*, S. 9ff.

³ STUCKEN, *Astralmythen*. Sicherlich in den Einzelheiten nachprüfungsbedürftig.

⁴ FROBENIUS, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, S. 184ff, 128 ff. L. v. SCHRÖDER, *Herakles u. Indra*, S. 95 erwähnt ebenfalls eine Form, in der Herakles der Held ist, der freiwillig in den Drachen hineinspringt und ihm von innen den Bauch aufschlitzt.

⁵ C. BETZOLD und FR. BOLL in *Festschr. f. Ethn. KUHN*, S. 235. — Hängt das Vorkommen des Himmel-Erd-Trennungs-Mythos in Ostasien mit Innerasiatischer Kultur zusammen?

⁶ FROBENIUS, a. a. O., S. 207.

⁷ WHITE, II, S. 89.

⁸ KRÄMER, *Samoa-Inseln*, I, S. 403f.

⁹ Oben S. 1104.

¹⁰ Oben S. 1110. Vgl. auch den Streit mit der Sonne bei den Wakamba. FROBENIUS, *Weltanschauung*, S. 326.

¹¹ FROBENIUS, *Weltanschauung*, S. 140ff., 337ff.

¹² *Ethnologica*, II, S. 122ff.

schleuder auch in Skandinavien, nämlich in Jämtland, vorkommt¹. Sicher scheint, daß das für Polynesian charakteristische Beil, mit auf dem Knieschaft aufgebundener Klinge, im mittel- und nordeuropäischen Neolithikum nicht selten ist². In Skandinavien hat es bis in die neueste Zeit Pflugfeuerzeuge gegeben³. Der Poncho war mindestens den Römern (aus Gallien?), die Kynodesme den Griechen bekannt⁴. Das bei indogermanischen Frühlingsfesten übliche Schaukeln war ein gern geübtes Spiel der Maori⁵. Ständewesen, Adel sind bei den Indogermanen und Malayo-Polynesiern augenscheinlich stärker entwickelt als bei den übrigen kulturverwandten Völkern⁶. Auch den Indogermanen ist, wie bekannt, die Mehrheit der Totenreiche geläufig. Und wenigstens für die Inder scheint Unsterblichkeit nicht ohne weiteres selbstverständlich gewesen zu sein.

Besteht ein solcher Zusammenhang zwischen Germanen und Polynesiern, besteht er im besonderen zwischen Thor- und Maisage, so wird auch die Gleichheit des Angelmotivs, werden weiter die Gleichungen der Nebenmotive wahrscheinlich auf diesen Zusammenhang zurückzuführen sein. Die Annahme der kulturgeschichtlichen Beziehungen wird dann natürlich auf die Fragen der Interpretation weiterwirken. Die Mythendeutung, in unserem Falle also die Frage nach der ursprünglichen Natur von Gestalten wie Maui, Thor, Indra usw. — sämtlich Menschenfreunde und Hauptträger des Mythos in ihrem Volke —, bekommt eine breitere Grundlage, geschichtlich tiefere Wurzeln⁷. Ich glaube, wie schon einmal angedeutet, daß wir es doch mit der Gestalt eines ursprünglichen Sonnengottes zu tun haben. Aber davon vielleicht ein andermal.



¹ Wie mir Herr Dir. Foy mitteilt, in einer Sammlung von Herrn KONIEZKO, Hamburg.

² FORRER, Urgeschichte der Europäer. S. 185 ff. Von Herrn Prof. MENGHIN mündlich bestätigt. Dahin gehören dann weiter vielleicht Metallbeile mit Schaftlappen und Delle, wie sie auch bei den Innerasiaten auftreten.

³ N. KEYLAND, *Primitiva eldgöringsmetoder i Sverige*, Nordiska Museet Fataburen 1912, S. 9 ff. Vgl. auch J. LÖWENTHAL, *Irokesische Wirtschaftsaltertümer*, Zeitschr. f. Ethnol., LII (1920—1921), S. 127. Über steinzeitliche, zusammengesetzte, polynesianische Angelhaken in Finnland vgl. S. PÄLSI in *Finska Foruminnesföreningens Tidskr.* XXVI, S. 195 ff.

⁴ Über die Kynodesme in Polynesian vgl. FRIDERICI, Ein Beitrag zur Kenntnis der Tuamotu-Inseln, S. 54. Poncho = lat. paenula.

⁵ Vgl. L. v. SCHRÖDER, *Arische Religion*, II, S. 129 ff. WHITE a. a. O., Abbildungsband.

⁶ Vgl. zum Vorhergehenden GRAEBNER, „*Anthropos*“, IV, S. 1028 ff. Herr Prof. MENGHIN, Wien, erzählte mir, daß er auf prähistorischer Grundlage die Vor- oder Proto-Indogermanen aus Asien herleitet.

⁷ Ein besonderes Problem bildet das Vorkommen einer Variante des Todesursprungsmotivs bei (grönländischen) Eskimo — Schoschonen — Maidu — Cora (die Cora-Form ist unsicher). NANSEN, *Eskimoleben*, S. 241. Weitere Auskünfte von W. KRICKEBERG, Brief vom 29. November 1921. Die Fassung berührt sich näher mit gewissen afrikanischen. KRICKEBERG hält die Verbreitung von der gemeinsamen Heimat der Eskimos und Athapasken für klar. — Geographisch nahe steht die Sonnenfangsage der Odjibway.

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in der Schule.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

In der zu Hildesheim vom 3. bis 6. August 1921 gehaltenen 47. allgemeinen Versammlung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte wurde folgende EntschlieÙung angenommen:

„Die 47. allgemeine Versammlung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte stellt fest:

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte bilden die Grundlage aller Kulturwissenschaften. Ihre Forschungsergebnisse sind die Voraussetzung für die erweiterte und vertiefte Erkenntnis des eigenen und fremden Volkstums, die uns bisher zu unserem eigenen Schaden gefehlt hat. Aus diesem Gesichtspunkte müssen diese Fächer den Unterricht in Heimatkunde, Geographie, Geschichte, Sprache, Religionen durchdringen. Das Ziel soll also erreicht werden nicht durch die Einführung neuer Unterrichtsfächer in den Schulen, sondern durch eine systematische Ausbildung der Lehrer in Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Zu Mittelpunkt dieser Ausbildung sind die Lehrerbildungsanstalten genommen und sonstige Fachinstitute auszubauen. In erster Linie sind an allen Universitäten Lehrstühle für die genannten drei Fächer ungesäumt zu errichten.

Die Versammlung beschließt, zur Durchführung dieser Leitsätze bei der Regierung der Länder vorstellig zu werden und mit der deutschen Lehrerschaft in Verbindung zu treten.“

Bei der hohen Bedeutung, die der antragstellenden Gesellschaft zukommt, ist vor auszusehen, daß ihre Initiative auch in anderen Ländern Nachfolge finden und somit internationale Wirkungen zeitigen wird. So ist es wohl gerechtfertigt, daß wir auch in unserer internationalen Zeitschrift uns mit dem wichtigen Antrag kurz befassen.

Die Antragsteller haben sich zweifellos ein großes Verdienst erworben, indem sie eine Forderung aufstellten, zu der die drei Wissenschaften vom Menschen schon seit geraumer Zeit berechtigt gewesen wären. Die Gelehrten der verschiedenen Geisteswissenschaften gehen schon lange bei ihnen in die Schule, sowohl um tiefere Einblicke in die sogenannten vorgeschichtlichen Entwicklungsperioden der Menschheit zu gewinnen, als auch um von da aus spätere und selbst oft moderne Kulturerscheinungen besser verstehen zu können. Wäre es da nicht besser, den Anthropologen, Ethnologen und Prähistorikern selbst die Möglichkeit zu eröffnen, unmittelbar und tiefer die Ergebnisse ihrer Forschungen unter das Volk gelangen zu lassen, als erst der Vermittlung jener Geistesgelehrten sich zu bedienen, die ihrerseits jene Ergebnisse oft genug mißverstehen oder doch nicht zu ihrer vollen Geltung gelangen zu lassen vermögen? Kein Zweifel, daß dann der leichteste und nachhaltigste Weg zum Volk durch die Schule geht.

Verständig und maßvoll erscheint da die Forderung, hierfür nicht neue Unterrichtsfächer in den Schulen einzuführen, sondern eine Reihe besonders dafür geeigneter, schon bestehender Fächer mit den Ergebnissen der Wissen-

schaften vom Menschen zu durchdringen. Indes ist schon diese Forderung leichter erhoben als durchgeführt. Denn gerade zu einer derartigen verständigen „Durchdringung“ gehört eine besonders gründliche Kenntnis, eine förmliche Beherrschung der Wissenschaften vom Menschen. Wo aber und wem sollte diese Kenntnis vermittelt werden, damit er sie dann in den Schulen weitergeben könne? Die Entschliebung meint: „Zu Mittelpunkt dieser Ausbildung sind die Lehrerbildungsanstalten genommen...“ Nun ist es aber doch allgemein bekannt und von allen tiefer blickenden Lehrern aufs Schmerzlichste empfunden, daß die Lehrerbildungsanstalten bei der jetzigen Dauer der Vorbildung mit Fächern bereits überlastet sind, so daß es unmöglich erscheint, sie gründlich zu betreiben, woraus dann eben jene bedenkliche Halbbildung, insbesondere jener Mangel an geschichtlicher Tiefe sich ergibt, die für die ganze Nation eine wirkliche Gefahr bedeuten, wie es sich in den Tagen des Umsturzes oft genug gezeigt hat. Nun aber die jetzt schon bestehende Überfülle durch Einschub dreier neuer schwieriger Fächer noch zu steigern, würde nicht nur die Aussichtslosigkeit des wirklich angestrebten Zieles, sondern auch die Gefahren vergrößern, die schon an sich aus der Bedeutsamkeit dieser Fächer bei ihrer ungenügenden Erfassung sich ergeben. So kann aus inneren wie aus äußeren Gründen an eine wirklich zweckentsprechende Aufnahme dieser drei Fächer in das Programm der Lehrerbildungsanstalten erst dann gedacht werden, wenn die Lehrerbildung quantitativ und qualitativ jene Ausgestaltung erhält, daß sie dem akademischen Studium an Rang und Inhalt gleichgestellt wird, wie es ja die vollauf berechnete Forderung weitester Kreise der Lehrerschaft seit langem schon ist.

Eine andere nicht unbedeutende Schwierigkeit, welche sich der baldigen allseitigen Durchführung der Entschliebung in den Weg stellt, ergibt sich aus dem verschiedenen Grad der inneren und äußeren Reife, bis zu welchem die drei Wissenschaften gelangt sind. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß hier die Prähistorik und die Anthropologie günstiger gestellt sind, als die Ethnologie, daß sie eine allseitiger angenommene Methode und eine größere Zahl eindeutiger und mit größerer Übereinstimmung festgestellter Ergebnisse vorweisen können, als die Ethnologie. Zum Teil liegt das an der äußeren Geschichte dieser Wissenschaften. Die Prähistorik in ihrer Anlehnung an die Geologie, die Anthropologie in ihrer Anlehnung an die Anatomie und Physiologie, alles Wissenschaften, die schon längere Zeit in den Universitätsverband aufgenommen waren, gelangten auch ihrerseits früher hinein und erhielten dadurch mehr persönliche Arbeitskräfte und reichlichere Arbeitsmittel, als die Ethnologie. Auch innerlich genommen, war die Lage der Prähistorik und Anthropologie günstiger, insofern das Gebiet beider bedeutend enger und bestimmter umgrenzt ist und der materiell greifbare Charakter ihrer Objekte leichter zu bestimmteren Ergebnissen gelangen läßt als in der Ethnologie, wo der reingeistige oder doch stets mit dem Geist in enger Verbindung stehende Charakter ihrer Objekte in dieser Hinsicht bedeutend größere Schwierigkeiten darbietet. So wird kaum jemand leugnen können, daß Prähistorik und Anthropologie der für ihre Benutzung in den Volksschulen erforderlichen inneren und äußeren Reife bedeutend näherstehen, als die Ethnologie.

In keiner Zeit ist das deutlicher hervorgetreten, als gerade in der jetzigen.

Noch immer ist in der Ethnologie nicht völlig allseitige Übereinstimmung darüber erreicht, welches die ihrer Natur entsprechende Methode sei, die ältere evolutionistische (wenn es eine solche Methode, im eigentlichen Sinne des Wortes, überhaupt gibt) oder die neuere historische. Darüber hat ja noch vor kurzem Prof. Dr. WEULE in einem längeren Artikel, „Zusammenhänge und Konvergenz“, bewegliche Klage geführt und das Mißliche dieses Zustandes nach den verschiedenen Richtungen hin überzeugend dargelegt. Es ist offenbar, daß es nicht sehr ersprießlich wäre, wenn wir diesen Mißstand auch in den Lehrerseminarien oder gar in den Volksschulen noch darzulegen und eigentlich dorthin noch einzuschleppen hätten, und daß es besser wäre, wenn wir darüber vorher unter uns zur Klarheit gelangten. Nun hat die historische Methode unterdessen ja soviel Gebiet sich schon erobert, daß auch unter den älteren Ethnologen kaum mehr als zwei oder drei zu finden wären, die sie völlig ablehnen; vollends eine so energische Art, mit der einer dieser wenigen erklärte, er werde dafür sorgen, daß diese „Pest“ in der betreffenden Universitätsstadt nicht aufkomme, steht ganz vereinzelt da. So schreibt ja auch WEULE: „FR. KRAUSE ist ebensowenig ein grundsätzlicher Gegner der kulturhistorischen Methode, wie ich¹.“

Bei den jüngeren Ethnologen übt die historische Methode unstreitig bedeutend stärkere Werbekraft aus, als die evolutionistische, und das steigert sich von Jahr zu Jahr. Wie weit die Ablehnung des Evolutionismus und die Hinwendung zur historischen Forschungsweise in der nordamerikanischen Ethnologie bereits gediehen ist, habe ich in meinem Artikel „Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie“² dargelegt. In der nächsten Nummer des „Anthropos“ werde ich das in noch überzeugender Weise dartun können sowohl für die nordamerikanische als die englische Ethnologie.

Da wohl im Laufe dieses Jahres auch aus Frankreich Belege für diese Ausbreitung der historischen Methode sich beibringen lassen werden, so sieht man, wie dieselbe so ziemlich überall in bedeutsamem Vorrücken begriffen ist. Aber wenn man dann auch voraussagen kann, daß sie, verbessert und erweitert durch eigene innere Fortschritte und nützliche Kritiken von außen, in absehbarer Zeit als die Methode der Ethnologie dastehen wird, so tut sie es tatsächlich jetzt aber noch nicht und wird es auch in allernächster Zeit nicht tun. Ist es unter diesen Umständen gut oder auch nur möglich, die Ethnologie alsbald in den Schulen zur Einführung gelangen zu lassen?

Aber nicht nur in formaler, methodologischer Hinsicht ist die Ethnologie nicht zu abschließender Klarheit gelangt, auch in bezug auf ihren Inhalt ist sie in wichtigen Teilen ihres Gebietes geradezu in einer Art völligem Umbaues begriffen, der teils durch das Zuströmen reichlicheren Materials, teils durch gesteigerte größere Exaktheit allgemeiner Art der Forschung, teils auch durch die Ergebnisse der historischen Forschungsmethode notwendig geworden ist.

¹ Petermann's Geograph. Mitteilungen, 1920, S. 69—77, 153—157.

² A. a. O., S. 75. Vgl. auch S. 153 f.

³ „Anthropos“, XIV—XV (1919—1920), S. 546 ff., 558.

Aber wenn auch über die Notwendigkeit des Umbaues im allgemeinen kein Unterschied der Anschauung unter den Ethnologen herrscht, über die Ausdehnung dieser Notwendigkeit und die Richtlinien des Neubaus ist Einheitlichkeit noch nicht überall vorhanden. Wiederum: ist es da geraten, Lehrer und Kinder in diese so vielfach aus mehr oder minder abgetragenen Trümmern, wie aus unfertigen Neubauten bestehenden Arbeitsgebiete einzuführen?

Ich will das *in concreto* an dem derzeitigen Stand der ethnologischen Soziologie klarmachen. Für alle älteren Soziologen war die zumeist auch als monogam angenommene Individualfamilie der Ausgangspunkt der ganzen sozialen Entwicklung gewesen; so noch ROUSSEAU, CONDORCET, HERDER, CASPARI und selbst COMTE. Der erste Anstoß zu einer radikalen Änderung hierin ging aus von J. BACHOFEN's Werk „Das Mutterrecht“ (1861), in welchem die Theorie aufgestellt wurde, daß dem Patriarchat das Matriarchat vorausgegangen sei, daß aber dieses erst aus der völligen Regellosigkeit der geschlechtlichen Beziehungen, der sogenannten Promiskuität, sich entwickelt habe. Zur vollen Geltung und Ausgestaltung aber wurde diese Theorie erst gebracht mit Hilfe der Ethnologie durch die Werke des amerikanischen Ethnologen L. H. MORGAN, „Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family“ (1871) und „Ancient Society“ (London 1877). In diesem letzteren (S. 384f., 498f.) stellte er folgende Entwicklungsreihe der menschlichen Familie auf:

1. Schrankenlose Promiskuität.
2. Consanguine Familie (nur Ehen zwischen Eltern und Kindern verboten).
3. Punalua-Familie (Verbot der Ehe auch zwischen Geschwistern; freier Zutritt aller Männer einer Stammeshälfte zu allen Frauen der anderen Hälfte und umgekehrt (Gruppenehe).
4. Mutterrechtliche syndasmische Familie, Anfänge der Individualhe; Polygamie, Unsicherheit des Vaters.
5. Patriarchale polygame Familie.
6. Monogame Individualhe.

Trotz des teilweisen Widerspruches von J. MC. LENNAN breitete sich diese Theorie derartig allgemein unter Ethnologen und Soziologen aus, daß, wie H. SCHURTZ bemerkte, „es eine Zeitlang schien, als ob sie auf allgemeine Anerkennung rechnen dürfe“. Mehr Erfolg mit ihrer Kritik hatten C. V. STARCKE (Die primitive Familie, 1888) und WESTERMARCK (The History of Human Marriage, 1891); auch E. TYLOR schloß sich ihr nicht an, ebensowenig in Deutschland die Leipziger Schule (PESCHEL, RATZEL, SCHURTZ)¹.

Unter der Einwirkung dieser Kritiken war es schon im Jahre 1907 dahin gekommen, daß W. H. R. RIVERS in dem Dedikationsband zum 70. Geburtstag des Altmeisters der englischen Ethnologie, E. B. TYLOR, schreiben konnte: „Man darf wohl sagen, daß die herrschende Richtung in der Ethnologie sich augenblicklich gegen jedes Schema richtet, welches die menschliche Gesellschaft ableiten möchte von einem Zustand der Promiskuität, sei es vollendeter, sei es gemäßigter, die man gewöhnlich mit dem Ausdruck ‚Gruppenehe‘ bezeichnet“.²

¹ Vgl. auch W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 181 ff.

² Anthropological Essays presented to E. B. TYLOR, Oxford 1907, S. 309.

Daß diese „herrschende Richtung“ damit aber noch längst nicht diejenige des MORGAN'schen Evolutionsschemas aus dem Felde verdrängt hatte, kann man aus den Worten sehen, die W. WUNDT noch 1917 in seiner „Völkerpsychologie“ niederschrieb: „Diese (MORGAN's) Theorie kann bei den Anthropologen und Ethnologen gegenwärtig beinahe als die herrschende gelten“.

Nachdem ich schon in meinem Pygmäenbuche gegen diese Theorie Stellung genommen und mit Hinweis auf die bei den Pygmäen und Pygmoiden vorliegenden Tatsachen dargetan hatte, daß gerade umgekehrt die monogame klar und fest ausgebildete Individualfamilie nicht das Ende, sondern den Anfang der gesellschaftlichen Entwicklung des Menschen bilde³, erhalte ich die Genugtuung, daß jetzt W. WUNDT sich meiner Auffassung völlig anschließt und ebenfalls gegen MORGAN's Theorie auftritt, wovon folgende Sätze aus seiner „Völkerpsychologie“ genügend Zeugnis ablegen: „Es gibt kaum eine Entdeckung im Gebiet der menschlichen Entwicklungsgeschichte, die so überraschend und so überzeugend zugleich bisher weit verbreitete Meinungen zerstört hat, wie die Feststellung der Monogamie des primitiven Menschen“.

„Die Existenz der (wirklich) Primitiven auf der heutigen Erde ist in ein neues Stadium durch eine Entdeckung getreten, die an Wichtigkeit den Entdeckungen der prähistorischen Anthropologie nicht nachsteht und für die Völkerpsychologie jedenfalls eine entscheidende Bedeutung besitzt“.

„Es darf nicht verkannt werden, daß SCHMIDT hier eine speziell für die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft sehr wichtige Tatsache zur Geltung gebracht hat: das ist die durch die neuere ethnologische Forschung bei verschiedenen Pygmäen aufgefundene monogamistische Ehe, die in der Tat die Monogamie als ursprüngliche Form der Ehe beim Menschen immerhin wahrscheinlich macht“.

„Wichtig ist nur, daß nicht die Kultur die Monogamie erzeugt, sondern daß diese eine der ursprünglichen Bedingungen der Kultur gewesen ist“.

„So bleibt denn keine andere Wahl als in ihr (der monogamen Individuallehe) tatsächlich eine primäre Sitte zu sehen, mit welcher der Mensch aus der Natur in den Kulturzustand hinübergetreten ist“.

Unterdessen ist aber auch W. H. RIVERS, jetzt sicherlich einer der führenden englischen Soziologen, zu noch entschiedenerer Gegnerschaft gegen die MORGAN'schen Theorien gelangt als früher. In einer Darlegung, in welcher er die Verdienste MORGAN's um die Entdeckung und erste Darlegung des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems mit Recht voll anerkennt, lehnt er doch

³ W. WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. VII, Leipzig 1907, S. 103.

² W. SCHMIDT, Die Stellung der Pygmäenvölker, Stuttgart 1910, S. 162ff., 288f.

³ W. WUNDT, a. a. O., S. 203f.

⁴ A. a. O., S. 164ff.

⁵ A. a. O., S. 169.

⁶ A. a. O., S. 208.

⁷ A. a. O., S. 192f. Vgl. zu dem Ganzen meinen Vortrag „W. WUNDT's Völkerpsychologie, VII. und VIII. Band: die Gesellschaft“, abgedruckt in den Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. LI (1921), S. 4—24.

mit aller Entschiedenheit dessen Theorie von der Promiskuität und der Gruppenehe als notwendiger Anfangs- und Durchgangsstufe der gesellschaftlichen Entwicklung ab. Er schreibt: „Unsere jetzt vorhandene Kenntnis, ob abgeleitet aus Spuren des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems oder von anderen sozialen Tatsachen, liefert uns auch nicht einen Fetzen [one shred] eines Beweises zugunsten eines solchen Zustandes, wie er von MORGAN als der früheste Zustand der menschlichen Gesellschaft hingestellt wurde, noch gibt es irgendeinen Beweis, daß eine solche Promiskuität irgendwann einmal das herrschende Prinzip bei einem Volke in irgendeiner späteren Phase der Geschichte der Menschheit gewesen sei¹.“ Und betreffs der Gruppenehe: „Es gibt gewisse Züge gerade in dem klassifikatorischen Verwandtschaftssystem selbst, welche es nahelegen, daß, wenn dieses System auch in einem sexuellen Kommunismus begründet war, dieser Kommunismus nicht primitiv war, sondern aus einem Zustand hervorging, in welchem nur solche Verwandtschaftsbeziehungen anerkannt wurden, wie sie resultieren aus der sozialen Einrichtung der (Einzel-)Familie².“

Die stärkste Ablehnung der MORGAN'schen Theorie kommt aber von dem Lande, aus dem sie hervorgegangen ist, aus Nordamerika. Sie findet sich bei einem der tüchtigsten jüngeren dortigen Soziologen, R. H. LOWIE, der in seinem Buche „Primitive Society“³ die weitestgehende Abkehr von MORGAN vollzieht und eine förmliche *restitutio in integrum* älterer Auffassung vornimmt.

So urteilt er über die „Gruppenehe“: „Wenn wir die äußerst geringe Zahl aller der von ‚Gruppenehe‘ angeführten Fälle betrachten und die Ergebnisse unserer Analyse des sexuellen Kommunismus, der sich bei den Dieri und Tschuktschen finden soll, so haben wir das Recht, zu schließen, daß bis jetzt noch kein Beweis erbracht worden ist, der zeigen würde, daß irgendein Volk in der Welt sexuellen Kommunismus in einer Weise geübt hätte, die die Individualfamilie zerstörte⁴.“ „Sexueller Kommunismus als ein Zustand, der an Stelle der Individualfamilie träte, existiert nirgendwo in der Gegenwart; und die Beweise für sein früheres Vorkommen müssen als ungenügend abgewiesen werden⁵.“

Das Vorhandensein der Individualfamilie nicht erst auf den letzten Stufen der Entwicklung, sondern auch auf den früheren spricht er in folgender Zusammenfassung einer längeren Untersuchung aus: „Kurz, die bilaterale [aus Mann und Weib und ihren Kindern bestehende] Familie ist eine absolut unisereale Einheit der menschlichen Gesellschaft⁶.“

¹ W. H. RIVERS, Kinship and Social Organisation, London, 1914, S. 85—86, 96 Dieses Büchlein enthält eine bei aller Kürze doch vortreffliche lichtvolle Einführung in die Kompliziertheiten des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems und der damit zusammenhängenden Fragen und kann auch aus diesem Grunde nur angelegentlich empfohlen werden. Vergleiche meine Besprechung desselben, „Anthropos“, IX (1914), S. 684.

² A. a. O., S. 87.

³ New York 1920. Auch der Titel scheint schon Bezug zu nehmen auf MORGAN's „Ancient Society“.

⁴ LOWIE, a. a. O., S. 55.

⁵ A. a. O., S. 62.

⁶ A. a. O., S. 78.

Hinsichtlich der These MORGAN's von der Priorität der Sippe und des Stammes gegenüber der Einzelfamilie kommt LOWIE nach einer umfassenden Untersuchung zu dem Schlusse: „Kurz, mit der einen bemerkenswerten Ausnahme der Australier, entbehren die einfachsten Kulturstufen der Sippe und besitzen die Familie, und auch in Australien ist kein Beweis vorhanden, daß die Sippe älter ist als ihr unveränderlicher Begleiter [die Familie]¹.“ „Das Gegenteil der traditionellen [MORGAN'schen] Reihenfolge [zuerst Sippe, dann Familie] ist eine der sichersten Folgerungen der modernen Ethnologie².“

Wenn MORGAN die Vaterfolge überall erst aus einer früheren Mutterfolge hervorgehen läßt, so stellt LOWIE fest: „Es gibt keine feststehende Aufeinanderfolge von Mutter- und Vaterfolge; sippenlose Stämme können unmittelbar zur Mutterfolge wie zur Vaterfolge übergehen. Wenn die höchsten Zivilisationen mehr die väterliche Seite der Familie betonen, so tun das auch manche der niedrigsten; und die soziale Geschichte eines einzelnen Volkes kann nicht aus einem allgemein gültigen Entwicklungsschema rekonstruiert werden, sondern einzig im Lichte seiner bekannten oder wahrscheinlichen kulturellen Beziehungen zu benachbarten Völkern³.“

Von so hervorragenden wissenschaftlichen Autoritäten Deutschlands, Englands und Amerikas fallengelassen und bekämpft, wird die MORGAN'sche Theorie sich nicht mehr aufrecht erhalten lassen, ihr Schicksal erscheint damit besiegelt. Wer aber die Geschichte der Wissenschaft kennt, weiß, daß nicht nur in sogenannten weiteren, sondern auch in eigentlich wissenschaftlichen Kreisen es einer gewissen Zeit bedarf, um die innere Erledigung auch äußerlich überall zur Geltung zu bringen.

Solange nun aber die MORGAN'sche Theorie nicht völlig ausgeräumt ist, was soll dann in den Volksschulen und den Lehrerseminarien vorgetragen werden, die im Schwinden begriffene, oder das Ergebnis der neueren Forschungen, oder beides, gewissermaßen zur gefl. Auswahl verabreicht?

So wie auf dem Gebiete der Soziologie ist die Ethnologie auch auf dem der Wirtschaft und der Ergologie in vollem Umbau begriffen, und es ist vor auszusehen, daß er demnächst auch auf dem Gebiet der Ergologie, der Kunstlehre, der vergleichenden Ethik und Religionswissenschaft einsetzen wird. Kann es schon aus praktischen Gründen — man bedenke z. B. die augenblicklich so kostspielige Herstellung von Lehrbüchern — erwünscht sein, in diesem Stadium noch die älteren Ergebnisse vorzutragen? Wird man allseits die nötige Entschiedenheit aufbringen, die neuen zur Geltung gelangen zu lassen? Oder könnte es den Interessen unserer Wissenschaft förderlich sein, wenn wir beides bekanntgeben und nun auch vor so breiten Kreisen, wie es die Volksschulen und die Lehrerbildungsanstalten sind, zutage treten lassen, wie unfertig und vielleicht auch wie schwankend und unentschlossen wir in einer Reihe von Gegenständen grundlegender Bedeutung noch sind?

Fassen wir all das hier Vorgeführte zusammen, so kann es wohl nicht zweifelhaft sein, daß zwar die Forderung, die Wissenschaften vom Menschen

¹ A. a. O., S. 152. Vgl. 156.

² A. a. O., S. 157.

³ A. a. O., S. 185.

auch in den Volksschulen zur Geltung kommen zu lassen, eine sehr verdienstliche ist und daß alle Vorkehrungen getroffen werden sollten, um sie zur Ausführung zu bringen, daß aber besonders betreffs der Ethnologie die Sachlage noch so ist, daß an eine unmittelbare Einführung zu schreiten nicht rätlich erscheint, eben weil vorher eine Reihe von Vorkehrungen noch zu treffen sind. Von den in der äußeren und inneren Erweiterung der allgemeinen Lehrervorbildung gelegenen abgesehen, ergibt sich, daß diese Vorkehrungen vor allem darin bestehen müssen, daß die Ethnologie bedeutend mehr Arbeitskräfte zur Verfügung haben sollte, um schneller der eigenen Probleme Herr zu werden und so aus dem Zustande der Unfertigkeit und Unentschiedenheit, in dem sie sich befindet, herauszukommen. Das ist augenblicklich das dringendste Bedürfnis der Ethnologie.

* * *

Einigermaßen ist auf die Befriedigung dieses Bedürfnisses hingerichtet die zweite Hälfte der Hildesheimer Entschließung: „In erster Linie sind an allen Universitäten Lehrstühle für die genannten drei Fächer ungesäumt zu errichten.“ Doch ist hier mehr an die Lehraufgabe gedacht, die den angeforderten Lehrstühlen zufiele. In viel deutlicherer und dringlicherer Weise ist noch die andere, die Forschungsaufgabe, in den Vordergrund gestellt in dem allgemeinen Aufruf „An die deutschen Universitäten“ und den anschließenden drei Sonderaufrufen: „Die Notwendigkeit anthropologischer Lehrstühle an den Universitäten“, „Zur Vertretung der Vorgeschichte an den deutschen Universitäten“, „Die Völkerkunde als notwendiges Lehrfach an den Universitäten“, welche der Gesamtvorstand der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte im Jahre 1919 erhob¹. Diese Aufrufe haben auch jetzt von ihrer Aktualität und Dringlichkeit noch nichts verloren. Im Gegenteil, trotz der vortrefflichen Begründung, die ihnen gegeben wurde, ist merkwürdigerweise eine ganze Gruppe von Gründen dort noch mit keinem Worte berührt worden. Gerade diese aber treten jetzt immer deutlicher hervor und machen sich in verhängnisvoller Weise geltend. Es ist deshalb dringend notwendig, auch sie anzuführen, und daß es hier in einem internationalen Organ geschieht, kann wohl nicht als „bedenklich“ angesehen werden, sondern wird nur noch mehr dazu beitragen, ihre Wirksamkeit zu erhöhen, aber auch für wichtige allgemeine Interessen der Wissenschaft Vorsorge zu treffen.

Es ist, soweit ich sehe, noch nirgendwo zur Sprache gelangt, in welche Sachlage, oder um es gleich herauszusagen, in welche innere und äußere Notlage die deutsche (und österreichische) Ethnologie durch den Ausgang des Krieges versetzt worden ist. Sie hat nichts Geringeres als den größten Teil ihres Forschungsgebietes, darunter bedeutungsvollste Gebiete der Naturvölker, und eine große Anzahl tüchtigster Arbeitskräfte eingebüßt. Durch den Verlust der deutschen Kolonien und die übrigen sich daran anschließenden Aussperrungsmaßregeln sind der deutschen Forschung am Feld für die nächste Zeit die beiden großen Gebiete von Naturvölkern in Afrika und der Südsee

¹ Abgedruckt im Korr.-Blatt d. Deutschen Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte L. (1919) S. 37–42.

fast vollständig abgesperrt. Es schließen sich an die Gebiete von Mittel- und Hochkulturen in Hinter- und Vorderindien. Zweifelhaft erscheint die Sachlage in Vorder-, Mittel- und Nordasien. Welche Gebiete der deutschen Forschung dann noch verbleiben, erscheint weder rätlich noch rühmlich auszusprechen. Sogleich mit dem Verlust dieser Gebiete gingen der deutschen Ethnologie aber auch eine große Anzahl tüchtiger Arbeitskräfte und reicher Arbeitsmittel verloren: eine bedeutende Anzahl tüchtiger Kolonialbeamter und Missionäre waren erfolgreich auch im Dienste der Ethnologie tätig, und koloniale Institute und Publikationsorgane stellten der Ethnologie nicht unansehnliche Mittel zur Verfügung. Wenn ein Teil der Missionäre auch in anderen Missionsgebieten zur Verwendung gelangt, so bedürfen sie dort doch erst geraumer Zeit, um sich jene Kenntnis der Sprache und der Menschen anzueignen, die sie zu solider Mitarbeit im Dienste der Ethnologie befähigt.

So hat also die deutsche Ethnologie schwerste Verluste erlitten gerade in der Zeit, wo an sie die Forderung gestellt wird, mehr als bisher sich in den Dienst des Volksganzen zu stellen. Sie darf daraus wohl die Forderung ableiten, daß ihr das in der Heimat um so mehr kompensatorisch vergütet wird. Das kann sie zunächst als neuen starken Grund bei ihrer Forderung der Errichtung von Lehrstühlen an den Hochschulen anführen: sie bedarf dieser Kräfte auch, um den schweren Ausfall von tüchtigen Arbeitern zu decken, der sie von allen Wissenschaften am empfindlichsten getroffen hat durch den Verlust der Kolonien und die daran sich schließenden sonstigen Absperrungsmaßregeln.

Aber noch nach einer anderen Richtung hin kann sie das verwerten. In seinem Teilaufwurf „Die Völkerkunde als notwendiges Lehrfach an den Universitäten“ hob Prof. Dr. KRÄMER mit Recht die hohe Bedeutung hervor, welche die deutschen Museen für die Völkerkunde, für die Entwicklung unserer Wissenschaften gehabt haben (a. a. O., S. 42). Gerade infolge der Absperrung von so vielen Forschungsgebieten ist diese Bedeutung jetzt noch um so größer geworden; denn sie enthalten die Objekte der fremden Kulturen aufgespeichert in solchen Mengen, daß an ihrer Ordnung und Erforschung eine große Anzahl wissenschaftlicher Kräfte auf Jahrzehnte hinaus reichliche Arbeit finden werden. Es müßte also die Forderung erhoben werden, diese Arbeitskräfte jetzt noch zu vermehren. Was sehen wir aber an Stelle dessen? Die ja freilich aus wirtschaftlichen und politischen Gründen notwendige Sparsamkeitsaktion hat auch vor diesen Museen nicht haltgemacht, und eine bedauerlich große Anzahl von Assistenten und Hilfsarbeitern an staatlichen wie an städtischen Anstalten sind entlassen worden. Da hierdurch die wenigen noch verbleibenden Assistenten mit einer viel größeren Registrierungs- und Verwaltungsarbeit belastet werden, so wird dadurch auch ihr Anteil an wirklich wissenschaftlicher Forschung in bedenklichem Maße verringert, die oft genug gewiß noch beeinträchtigt wird durch die Sorgen um die materielle Existenz, mit denen manche von ihnen zu kämpfen haben.

Zu den schweren Verlusten hinzu, die die deutsche Ethnologie draußen am Forschungsfelde erlitten hat, trifft sie jetzt also auch noch der Verlust zahlreicher tüchtiger Forscher an den Instituten der Heimat. Eben die Tat-

sache, daß sie von den Verlusten draußen in viel härterem Maße betroffen ist, als jede andere Wissenschaft, gibt der Ethnologie sicher das Recht, zu fordern, daß das bei den Ersparnismaßnahmen in der Heimat kompensatorisch in Anrechnung gebracht werde; denn geschähe das nicht, so würde sie im Verhältnis zu den anderen, ohnedies seit langem schon bedeutend besser gestellten Wissenschaften in einer Weise geschädigt, die ihr nicht nur kein gesteigertes Arbeiten ermöglichte, sondern unter Umständen ihren Stillstand und ihre Verkümmerng herbeiführen könnte. Konkret genommen, die Ethnologie sollte an die staatlichen und städtischen Verwaltungen der Museen mit der Forderung herantreten, daß die aus Ersparungsrücksichten an den Museen für Völkerkunde vorgenommenen Entlassungen wieder rückgängig gemacht und, im Gegenteil, der erhöhten Bedeutung der Museumsobjekte entsprechend, eine größere Anzahl wissenschaftlicher Arbeiter an ihnen angestellt werde.

* * *

So erscheint also zwar die gesamte, auf der Hildesheimer Tagung gefaßte Entschliebung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte als höchst verdienstlich und begrüßenswert, aber besonders der zweite Teil derselben, gerade auch im Interesse der Ermöglichung des ersteren, als der bei weitem dringlichere, derjenige nämlich, welcher in Erneuerung der diesbezüglichen Forderung von 1919 eine Vermehrung der Lehrstühle dieser drei Wissenschaften an den Hochschulen fordert; diese Forderung muß aber ergänzt werden durch die weitere, daß auch an den ethnologischen Museen die Zahl der wissenschaftlichen Arbeitskräfte nicht nur nicht vermindert, sondern erhöht werde.

So wie es immer mehr zur allgemeinen Anerkennung sich durchringt, daß ein wirtschaftliches Darniederliegen Mittel- (und Ost-) Europas auch der übrigen Welt nur zur schwersten Schädigung gereicht, so, und noch viel mehr, kann es auch den nichtdeutschen Ethnologen nicht gleichgültig sein, ob ein so starkes und bedeutungsvolles Kontingent von Forschern, wie es die deutsche Ethnologie immer gestellt hat, durch die Ungunst der Verhältnisse gemindert und geschädigt würde. Den Schaden davon würde zwar zunächst die deutsche Ethnologie tragen. Aber bei dem ganz wesentlich internationalen Charakter, der unserer Wissenschaft in noch höherem Grade zukommt als anderen Wissenschaften, würden die Auswirkungen davon auch unsere Gesamtwissenschaft in bedenklicher Weise treffen.



Analecta et Additamenta.

Drei Fahrten zu den Feuerländern. — Die chilenischen Ethnologen fangen an, sich an den Arbeiten über Feuerland eingehend zu beteiligen. Gleich die ersten beiden Reisen in den Jahren 1919 und 1920 lieferten ein ausgedehntes und wichtiges Material, an dessen Verwertung jetzt gearbeitet wird. P. GUSINDE, S. V. D., Abteilungsvorstand im Nationalmuseum für Ethnographie und Anthropologie in Santiago, hat die Stämme der Ona und der Yámana besucht; dabei zeigte es sich von neuem, daß keine Zeit mehr zu verlieren ist, denn die Stärke der Bevölkerung geht erschreckend zurück. Beide Stämme sind, nach Art anderer Primitiven, Nomaden der Sammelstufe. Man hat sie über ein halbes Jahrhundert lang wegen ihrer niedrigen Kulturstufe der Anthropophagie beschuldigt, sie selber wehren sich aber energisch gegen diese seit DARWIN's Weltreise gegen sie erhobenen Vorwurf.

Die erste Reise des chilenischen Forschers, eines deutschen Missionärs, ging in das Gebiet der Ona, sie galt hauptsächlich der Erforschung der Sprache und der materiellen Kultur. Aber auch manches anthropologische Material konnte sowohl aus Grabstätten als auch durch Messungen an lebenden Personen geborgen werden. Bei der zweiten Reise besuchte P. GUSINDE hauptsächlich den Yámanastamm. Er nahm dabei an ihrem Wanderleben teil. An den Feuern der Yámana sitzend, machte er seine Aufzeichnungen über die Schöpfungslegende dieser Naturkinder, über ihren Stammvater, den ersten Menschen, über den Sonnenhelden, und notierte ihre Lieder und Tiersagen. Er gewann dabei so sehr ihr Vertrauen, daß sie auf seine Bitte hin sogar die Initiationsfeier begingen, durch die P. GUSINDE mit zwei anderen Kandidaten in den Stammverband aufgenommen wurden. Diese Initiation wird wohl unter den Yámana die letzte gewesen sein, denn in einigen Jahrzehnten dürfte der Stamm völlig erlöschen.

Es zeigte sich, daß die Kultur der Feuerländer zwar ihrem Hauptinhalt nach der Urkultur angehört, daß aber doch unter dem Einfluß benachbarter Stämme Spuren der mütterrechtlichen Kulturen eingedrungen sind, und zwar nicht so sehr in ihre Lebensweise, als in ihre Erzählungen und Mythen. Von diesen war bisher fast nichts bekannt. Zu weiterem Studium der Kultur wurde einer der Redakteure des „Anthropos“ eingeladen, P. KOPPERS, der mit Unterstützung der chilenischen Regierung gegenwärtig die dritte Reise von P. GUSINDE mitmacht. Aus der kulturhistorischen Schule hervorgegangen, wird dieser erprobte Schüler von P. SCHMIDT, in Verbindung mit dem durch die beiden vorhergehenden Reisen schon vortrefflich eingeführten P. GUSINDE, wohl eine bedeutende Erweiterung unserer Kenntnisse nicht nur über die aussterbenden Feuerländer, sondern auch über die Urkultur überhaupt zurückbringen.

Public. del Museo de etnología y antropología de Chile, II, Nr. 2.

* * *

Unterdessen sind die ersten Nachrichten über den Beginn der Expedition bereits von Feuerland selbst eingetroffen:

Remolino (Besitzung der Gebrüder LAURENCE),
Tierra del Fuego, 23. Jänner 1922.

Hochwürden Herr P. SCHMIDT!

Seit ungefähr drei Wochen weilen wir hier unter den Yamana. Ein kurzer Bericht über das bisher Geleistete und die weiteren Aussichten wird Ihnen nicht unwillkommen sein.

Da die meisten der Yamana-Männer derzeit noch mit Schafschur und Wegbau beschäftigt sind, waren bislang zu allermeist die alten Weiber unsere Gewährsleute. Weil P. GUSINDE vor zwei Jahren vornehmlich mit Männern arbeitete, so bietet die jetzige Situation eine gute Ergänzung, in bestimmten Punkten auch eine gute Kontrolle, der damaligen Aufnahmen. Die Mitglieder der Familie LAURENCE, Mr. JOHN LAURENCE (seit 1859 hier im Gebiet der Yamana

weilend!), sein Sohn FEDERICO, Leiter der hiesigen Farm und ein ganz vorzüglicher Kenner der Yamana-Sprache und der alten Yamana-Sitten, und dann — last not least — dessen Frau Señora LAURENCE, eine geborene Yamana, fördern unsere Studien in jeder nur wünschenswerten Weise. Dank der Zusprache und Einwirkung dieser Personen und dank vor allem auch der Arbeit, die P. GUSINDE hier schon bei seinen beiden früheren Feuerlandreisen leistete, besitzen wir das vollste Vertrauen der Eingebornen. Es machte einen sehr tiefen Eindruck auf mich, zumal bei unserem Eintreffen hier, die allgemein herrschende freudige Erregung wahrzunehmen, die sie ob der endlichen Rückkehr ihres weißen Freundes empfanden.

Besondere Umstände haben es mit sich gebracht, daß sich zurzeit im hiesigen Lager der Yamana zwei Alakaluf-Weiber aufhalten. P. GUSINDE konnte genauere anthropologische Messungen und photographische Aufnahmen von ihnen nehmen. Im übrigen gab es bislang anthropologisch weniger zu tun, weil die vorhandenen Personen bei den früheren Reisen schon von P. GUSINDE gemessen wurden.

Ethnologisch ließ sich bereits folgendes machen:

a) Aufnahmen von zehn Yamana-Gesängen (von dem Volke, das keine Gesänge haben sollte!). Die Walzen hatte ich, aus dem Edison-Institut in Chicago mitbringen können. Es zeigt sich, daß sie sehr gut sind. Die gemachten Aufnahmen sind vortrefflich. Einige (zwei oder drei) hatte hier auch FURLONG schon aufnehmen können gelegentlich seiner Reise im Jahre 1908. Weitere Gesänge sind uns noch in Aussicht gestellt und bei nächster Gelegenheit werden wir sie aufnehmen. Soweit bisher feststellbar, sind die Yamana-Gesänge vorzüglich einestells Totengesänge, anderenteils Nachahmungen von Tierstimmen (im besonderen von Vogelstimmen).

b) Der Anfang einer Sammlung der alten materiellen Kultur der Yamana wurde bereits gemacht. Genauere Daten zu verschiedenen noch mehr oder minder dunklen Punkten dieses Gebietes konnten eingezogen werden. Hier, wie auch sonst, ist die Arbeit von J. COOPER von großem Werte: sie gibt durchgehends in sehr ausführlicher und zuverlässiger Weise den *status quaestionis* wieder.

c) Unser besonderes Augenmerk richtet sich naturgemäß auf die Erzählungen und Mythen dieser Naturkinder. Eine sehr bedeutende Anzahl konnte P. GUSINDE hievon bereits vor zwei Jahren sammeln. Ein gutes Zeugnis dafür, daß die Yamana in dieser Hinsicht über einen merklichen Reichtum verfügen, liegt in dem Umstande, daß wir schon eine stattliche Reihe weiterer Erzählungen festlegen konnten. Leider war es bislang nicht möglich, eine im Yamana-Text wiederzugeben. Unser Streben geht aber ständig dahin, wenigstens die eine oder andere so zu fixieren. Vor zwei Jahren schon wurde P. GUSINDE in den ganzen Mythenkreis des berühmten *Yóalo*x und seiner Schwester *Yoaloxtórniktpa* eingeweiht, Gestalten, über die bislang keine Forscher berichten konnten, weil hierüber nur vor solchen gesprochen wurde, die das *čéxau*s, d. i. die Jünglingsweihe bzw. Mädchenweihe mit durchgemacht hatten. Heute noch sprechen sie hierüber nur im Rancho, speziell im großen *čéxau*s-Rancho, nachdem die Nichteingeweihten weggeschickt sind. Wir erleben das jetzt schon mehrere Male so. Diese beiden Gestalten nun sind, soweit sich nach dem Bisherigen übersehen läßt, wesentlich die Kulturbinger der Yamana gewesen.

Ein ganz besonderes Interesse kommt einem höheren Wesen zu, das bislang ebenso wenig bekannt und genannt war. Vor zwei Jahren schon erhielt P. GUSINDE auf die Frage, wer denn die große Flut, von der sie erzählen, geschickt habe, zur Antwort — nach einigem Zögern erst —: *Vataüinēüva*. Näheres wußten sie darüber nicht zu berichten. Gelegentlich berührten wir kürzlich diese Frage vor den alten Weibern: „Wer war denn der alte *Vataüinēüva*?“ Da wurden sie still, nachdenklich und sagten: „Like God! like the christian God!“ Wir fragten nach Beispielen, wann von ihm die Rede sei; sie antworteten, daß eine alte Redeweise bei Todesfällen von Kindern zumal sei: „*Vataüinēüva* punishes him!“

Sie verstehen, daß uns eine weitere Aufklärung über dieses eigentümliche Wesen sehr am Herzen liegt. Wir haben beide die bestimmteste Überzeugung, daß dieses Wesen nicht erst durch die Mission hineingetragen ist. Das ist, wie gesagt, nach bisherigen Feststellungen schon ganz klar. Unseres Erachtens hat hier die Mission den schon öfters gemachten Fehler wiederholt, indem sie, auf ganz ungenügende Untersuchungen sich stützend, den Indianern einfach sagte: „Ihr habt dergleichen gar nicht, wir bringen euch etwas ganz Neues“. Es war psychologisch hochinteressant, die alten Weiber bei der diesbezüglichen Frage zu beobachten. Einige

davon sind nämlich früher mehr oder weniger durch die Mission beeinflußt worden. (Seit zirka 20 Jahren ruht jede Missionsarbeit unter den Yamana, der alte J. LAURENCE ließ sich damals pensionieren, seine Söhne sind Farmer.) Mit sichtlichem Zaudern nämlich brachten sie das heraus: „*Vataüñéüva* like God!“ Gerade als fürchteten sie, darob zurechtgestellt zu werden; es war ihnen doch so oft wieder vorgesagt worden, sie hätten dergleichen nicht. Den guten, alten Herrn J. LAURENCE sprachen wir natürlich ebenfalls über diesen Punkt, er wiederholte nur: „Nie dergleichen festgestellt!“ Objektiv gesprochen, als Missionär hätte er, sowohl wie sein älterer Freund TH. BRIDGES sich mehr um das den Yamana von Haus aus Eigentümliche kümmern müssen. Es scheint denn fast, als seien diese Herren der Ansicht gewesen, es würde ihre eigene Sache (des Christentums) um so höher stehen und um so mehr imponieren, je weniger höhere Ideen die Eingebornen besäßen. Wenn nicht bewußt, so doch unbewußt scheinen sie ihnen einen möglichst tiefen Stand ihres geistig-religiösen Lebens suggeriert zu haben.

Linguistisch:

a) Alakaluf-Sprache. Die beiden genannten Alakaluf-Frauen sprechen leidlich spanisch. P. GUSINDE hat daher sich daran gemacht, ein Vokabular ihrer Sprache aufzunehmen. Dasselbe ist bereits leidlich weit gediehen. Die Feststellung der Laute dieser Sprache bereitet noch Schwierigkeiten; wild wie die Natur, in der sie leben, ist die Sprache dieser Eingeborenen. Ein wahres Eldorado für Berufssphonetiker. Wir nahmen zwei Walzen mit Alakaluf-Wörtern.

b) Weil die meisten der Yamana-Frauen hier leidlich englisch verstehen, habe ich mich sprachlich mit ihnen mehr abgegeben. Um ein Doppeltes war und ist es mir dabei namentlich zu tun, einestels um endgültige Festlegung der phonetisch noch zweifelhaften Laute, anderenteils um die Feststellung des Unterschiedes zwischen den vier verschiedenen Yamana-Dialekten, denen unseres Wissens bisher niemand eine nähere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Das große Lexikon von TH. BRIDGES z. B. ist im Dialekt des Zentralgebietes abgefaßt. Ich habe aber schon heraus, daß eine erkleckliche Anzahl von Wörtern in den anderen Dialekten (des Westens, Ostens und Südens) jeweils anders lauten. Ja die Unterschiede gehen zum Teil noch weiter und erstrecken sich auch auf die Satzkonstruktionen. Sie gehen aber meines Erachtens nicht so weit, daß man statt von vier Dialekten von vier Sprachen reden könnte. Auch von Yamana-Wörtern mit strittigen Lauten nehmen wir phonographische Aufnahmen.

Photographieren: Da die hier derzeit anwesenden Leute zum größten Teil bereits von P. GUSINDE photographiert sind, so war in dieser Hinsicht nicht allzuviel zu tun. Im besonderen konnten noch die verschiedenen Arten der Gesichtsbemalungen aufgenommen werden. Geplant sind noch Typenaufnahmen (Einzelaufnahmen).

Beginnen haben wir auch mit einer eingehenden Individual-Charakteristik der einzelnen Yamana, wie sie hier leben und wir sie näher kennen zu lernen Gelegenheit haben.

Soweit ich nach den bisherigen Daten urteilen kann, scheint mir übrigens, daß die beiden Geheimzeremonien der Yamana, *čexaus* und *kina*, von Haus aus zwei verschiedenen Kulturstufen entstammen. Die Idee der *čexaus* ist, aus dem Kandidaten einen guten Yamana zu machen. Die Idee des *kina* ist: *contra mulierem!* Das eine ist ursprünglich Yamana, das andere mit manch anderen mutterrechtlichen Dingen später einmal übernommen worden. Wir wollen unser Bestes tun, die Sache klarzustellen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Edital da Inquisição de Goa contra os costumes e ritos da Africa Oriental, Goa. 1671. — Die Zeitschrift „Chronista Tissuary“, welche um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Portugiesisch-Indien erschien, aber nach wenigen Jahrgängen einging, enthält ausgezeichnetes Dokumentenmaterial aus der Periode der portugiesischen Entdeckungswandlungen und kolonialen Unternehmungen. Sie hatte es sich zum Ziele gesetzt, die Archive von Goa an die Öffentlichkeit zu bringen. Darum ist es zu bedauern, daß ihr nur eine so kurze Lebensdauer beschieden war, und noch mehr ist es zu beklagen, daß die wenigen erschienenen Bände völlig vergriffen sind. In Lissabon befindet sich nur ein einziges Exemplar und dieses auch nicht vollständig, in der Bibliotheca da Sociedade da Geographia.

Das eine Dokument, welches ich im folgenden auszugsweise wiedergebe, soweit es nämlich von ethnographischem Interesse ist, findet sich im Jahrgang 1867, S. 273. Es enthält Disziplinarvorschriften der Inquisition von Goa gegen verschiedene Sitten und Gebräuche der Sambesi-Eingeborenen. Dazu im Folgenden einige Vorbemerkungen.

1. Es wird verboten, daß die Tücher, welche die Neuvermählten in der ersten Nacht benutzen, untersuchungshalber vorgezeigt werden. Auch heute noch besteht diese Sitte. Ein weißes Tuch dient zu diesem Zwecke. Den Verwandten des Mannes liegt es ob, festzustellen, ob die Braut ihre Jungfrauenschaft treu bewahrt hat oder nicht.

2. Zur Zeit der Reife der Mädchen sollen keine Festlichkeiten veranstaltet werden, wie es am Sambesi allgemein noch heute Brauch ist, daß ausgedehnte Pubertätszeremonien und Tänze vollführt werden.

3. Die Sitte, daß dem Kinde am Taufstage ein blanker Dolch, mit Haaren, Blättern des Mutondo-Baumes und Holzkohle versehen, umgelegt wird, während die Patin das Kind hält, ist mir für die Jetztzeit nicht bekannt.

4. Hiermit dürften die Zeremonien gemeint sein, welchen sich die junge Frau während ihrer ersten Schwangerschaft unterziehen muß, und die nur den verheirateten Frauen bekannt sind.

5. Den neugeborenen Kindern wird eine gedrehte Schnur um die Hüfte gelegt, welche sie ständig tragen, auch wenn sie kein Tuch umhaben; ob aber die Schnur bei Gelegenheit der Geburt von einem Menschenpaare in einer Nacht am Kopfende des Lagers befestigt wird, um dann heimlich in Kreuzform auf einem öffentlichen Pfade begraben zu werden, damit viele darüber hinwegschreiten, sodann aber wieder herausgraben und dem Kinde umgelegt wird, ist mir nicht bekannt geworden. Übrigens sei hier bemerkt, daß viele der Eingebornen-Sitten am Sambesi heute vor dem Fremden ängstlich geheimgehalten werden, so daß es sehr schwer ist, das Einzelne zu erfahren.

6. Der Tod eines Zwillingsskindes weckt in der Familie immer große Besorgnis. Abergläubische Zeremonien werden vollführt, um den Toten zu hindern, daß er den anderen Zwilling zu sich nehme. Ob aber eine Lehm- oder Holzfigur gemacht und dem Toten ins Grab an die Seite gelegt wird, um ihn glauben zu machen, daß das andere Kind bei ihm sei, ist mir in keinem Falle bekannt geworden.

7. Im Falle einer Fehlgeburt ist es erfordert, daß in der Hütte ein Paar zusammenkomme, welches bei diesem Anlasse einen Topf mit Wasser zu seinen Füßen bereit habe, mit welchem die Hütte besprengt wird, um alles Böse aus ihr zu verbannen.

8. Der Erlaß verbietet fernerhin, daß beim Begräbnis eines Schwarzen eine Sklavin ins Grab steige und den Leichnam in Empfang nehme, noch dürfe diese in der folgenden Nacht auf dem Lager des Verstorbenen mit einem Verwandten des Verstorbenen zusammenkommen, noch auch hierauf zum Fluß gehen, um, wie sie sagen, die Erde der Beerdigung abzuwaschen. Heute besteht erstere Sitte nicht mehr, wohl aber gehen alle, welche beim Begräbnis zugegen waren, zum Flusse, um sich zu waschen.

9. Schließlich wird noch das *Muavy*-Ordal untersagt.

Das Dokument, dessen Gedanken ich im vorhergehenden kurz angedeutet habe, hat folgenden Wortlaut:

Edital da Inquisição de Goa contra os costumes e ritos da Africa Oriental.

1. Mandamos que nenhuma pessoa mande pelas casas de outras os pannos ou quaesquer outros sinaes manifestativos do primeiro coito completo entre os noivos devendo conservar se com o pejo natural em total segredo uma acção tão horrenda, e tão proxima ao escandalo.

2. Item mandamos, que quando succeda vir o menstruo as mulheres a que vulgarmente se chame *muary*, não façam demonstração alguma de festejo, como costumaõ, que para ser mais abominavel e mais propria manifesta seducção do demonio dirigem por semelhante motivo as suas festas ao sacrosancto e adoravel, pelo mesmo Santissimo Nome de Jesus.

3. Item mandamos, que nenhuma pessoa por occasião de seus batisados faça vigias chamadas grande e pequena em certos dias com cerimonia de estar a criança naquelles occasiões ao collo da madrinha, e de por uma espada nua com certos cabellos, folhas de mutondo com carvão, e outras superstições semelhantes, como são lançaõ Layol pela casa no dia da vigia que chamaõ grande, imaginando cegamente que com isso se livraraõ de algum perigo grande....

4. Item mandamos que nenhuma mulher pejada, ou ainda depois de parir faça semelhantes ceremonias indignas ao verdadeiro conceito.

5. Item mandamos, que na occasião de partos nenhuma mulher ou outra qualquer pessoa, aconselhe ou indica a algum cafre, ou a outra qualquer pessoa, a que tenha acceso com sua mulher pondo antecipadamente para o referido fim um Mungy (cordão) a cabeceira a que chamam *muçugy*, que depois enterraõ occultamente, em caminho publico, ao modo da cruz, para que todos possam passar por cima, e desenterrando o depois de noite, o ataõ á cintura da creança recémnascida.

6. Item mandamos, que succedendo morrer uma creança nascida em parto gêmeo, não possam seus paes, nem alguma outra pessoa formar vulto de qualquer materia, que seja amortalhado a modo da creança, a que chamaõ *mutty*, pondo lhe missanga e orinando o conforme as suas posses, o enterraõ junto da creança que falleceu, para que não venha buscar o ditto defuncto ao outro seu irmão gêmeo que ficar vivo.

7. Item mandamos que na occasião de movitos não seja chamado por qualquer pessoa algum cafre, ou qualquer outro sujeito, ao qual obriguem ao ter acceso com mulher, tendo ao pé de si na occasião do mesmo acceso uma panella ou vazilha com aqua, da qual no dia seguinte o ditto cafre usando de uma raiz chamada *mutamba* asperge ou lance por toda a casa, em que tiver succedido movito, para que saia todo o mal; nem mande a alguma negra que cose massa, e a reparta como reliquia pela molher que teve movito, seu marido e pelos parentes desde mais chegados.

8. Item mandamos que morrendo alguma pessoa, se nao levem de casa calões de agoa quente para se lançar na cova do defuncto.

Item mandamos que quando se enterrar alguma pessoa, não entre na cova em que ha de ser enterrado, alguma escrava sua, que lhe pegue pela cabeça, quando o lançarem nella, nem que a ditto escrava depois desta diligencia, ou ainda sem ella, durme aquella noite, ou em outro qualquer tempo na propria cama, em que morreu seu senhor, com algum dos cafrés da mesma casa della, nem tambem que depois disto va lavar se no rio dizendo ou capasitando se que lançam nelle a terra da sepultura, em que o ditto morto fora enterrado, nem que tambem passados alguns dias depois do referido, matem alguma galinha, ou qualquer outro animal, e o assem e cozem com massa, expremendo sobre uma, e outra cousa certas folhas e proferindo certas palavras, repartindo as destas coisas pelo dono da mesma casa do defuncto e outras pessoas mais.

Item mandamos, que por occasião da morte uze algum cafre da ditto raiz *mutamba*, e com ella asperge, borriefe ou molhe todo o fato e mantimento que ha na caza do defuncto.

9. Item mandamos que nenhuma pessoa não só não mande dar, mas nem consinta que se dê o mortifero, supersticioso infernal juramento a que chamaõ vulgarmente *muaby*, tentando desta arte a Deus nosso Senhor com uma depravada, sacrilega e irracional pertençaõ ao que faça milagre para apurar a verdade que se pertende, e que muitas vezes ficara occulta por malicia dos mesmos ministros do tal juramento ou declarada por algumas sollicitações com o demonio . . .

Dado em Goa no Santo Officio, 1. Janeiro 1671.

VICTORINO CARVALHO o fez., FR. JOAÕ DO PILAR, MANOEL ANTONIO RIBEIRO.

Verschiedene der im vorliegenden Erlasse genannten Gebräuche scheinen inzwischen untergegangen zu sein, andere werden weiter ausgeübt aber ängstlich vor den Weißen gehütet. Es scheint, als ob sie früher viel öffentlicher gehandhabt wurden, und erst auf die verschiedenen Verbote hin vor dem Fremden gehütet werden. Die heute noch geübten Gebräuche sollen der Gegenstand einer gelegentlichen Abhandlung über die Ethnographie des Unteren Sambesi bilden.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

On the "Gandules", or "Chandules" Indians of Argentine. — This name applied to South American Indians seems to appear for the first time in OVIEDO's great work "Historia General y Natural de las Indias". The chronicler gives a very fair account of the native tribes with whom the soldiers of PEDRO DE MENDOZA's expedition in 1536 came in contact; and among others there are mentioned also "Gandules", or "Tsandules". Yet only meagre information furnishes OVIEDO as to the manners and customs, language, and so on, of these Indians. Their linguistic and ethnic affinity, however, have been treated at length by the

well-known Argentine scholar. LAFONE QUEVEDO, in his work: "La Raza Pampeana y la Raza Inaraní, ó los indios del Río de la Plata en el siglo XVI".

Yet, as far as I know, he did not state definitively his opinion with respect to these Indians. LAFONE QUEVEDO's dissertation on the name of "Gandules" are rather matters of mere conjecture, and I thought it perfectly useless to repeat what has been said by him as to the origin of the name, or to criticize that curious passage.

To avoid every sort of disputation I will give the source of information, whence is to be obtained an accurate knowledge as to the name of "Gandules".

PRESCOTT², referring to the rising of the Moors in Alpuxarras, says thus: "But while the murmurs of rebellion died away in the east, they were heard in thunders from the distant hills on the western borders of Granada. This district, comprehending the sierras Vermeja and Villa Luenga, in the neighborhood of La Ronda, was peopled by a warlike race, among whom was the African tribe of Gandules, whose blood boiled with the same tropical fervor as that which glowed in the veins of their ancestors."

From this passage, we may easily infer that this designation given to South American Indians is simply a generic term, and as such it is in deed of no value in a scientific classification of the Indians, who in the XVI century inhabited the regions along the River Plate and River Paraná. The name may have been used merely in the sense of savage and wild. It was the usage of the Spanish chronicler to designate American Indians as Gandules (perhaps in the sense of "mob"). And the ideas which then existed among the Spaniards as to the exact meaning of that name are confirmed by the fact that OVIEDO calls "Gandules" also the Indians of Haïti³.

At the present, in most of the South American countries this name has become synonymous with vagabond (averse to every kind of work).

RUDOLF SCHULER.

Vienna, June, 1920.

Besnijdenis in Zuid West Soemba (Nederlandsch-Indië). — Besneden worden in deze onderafdeeling alleen jongens en wel als zij ongeveer 15 jaren oud zijn. Boven dien leeftijd loopt er nog wel eens een onbesnedene rond, maar de spotzieke kamponggenooten dwingen hem zich voor besnijdenis aan te melden. Het wordt als een groote schande beschouwd wanneer de vader van een pasgeborene een onbesnedene zou zijn. Zoowel man als vrouw zijn dan het voorwerp van spottèrnij, waaraan de gansche kampong meedoet. Jonge meisjes kunnen niet erger smalen, dan de onbesnedene zijn dito toestand voor de voeten te werpen.

Beneden den leeftijd van 15 jaren komt besnijdenis weinig voor. Het heet, dat een besnijdenis op jeugdiger leeftijd ondrzaglijke pijnen in rug en lendenen veroorzaakt, en dat de binding van den penis na de besnijdenis voor de jongeren te pijnlijk zou zijn.

Indien dan de jongens 15 jaren oud zijn, vragen zijzelf den een den ander, wie alzoo met hen besneden wenschte te worden, en zoeken een daartoe geschikt persoon in den kampong om hen te besnijden. Besnijdenis heeft nooit in den regentijd plaats, wijl de besnedenen tot hun beterschap buiten den kampong moeten blijven, en nooit nadat de *odi* plant (Javaansch *rawdé*) met hare jeukveroorzakende vruchtjes rijp geworden is en van blad verandert, want de pluïsges van hare vruchten zouden de besnedenen last en hevige pijnen veroorzaken.

De maanden Mei, Juni en Juli zijn het meest geschikt.

Is men het eens geworden over den dag, dan wordt 's avonds te voren door de ouders een karbouw, varken, geit, of kip — al naar gelang hun krachten — geslacht, om de geesten der voorouders gunstig te stemmen en hun hulp in te roepen. Het a. s. slachtoffer krijgt 's avonds rijkelijk siri en pinang toebedeeld, om hem bestand te maken tegen ziekte.

Den dag der besnijdenis gaan de jongens voor zonsopgang baden, en tegen 7 uur in den morgen heeft de operatie plaats.

Dit mag niet in den kampong gebeuren, doch men kiest er een natuurlijke grot voor uit. Indien deze niet bestaat, dan wordt een optrekje van eenvoudige constructie door de jon-

¹ "Congreso Científico Latino-Americano." Tomo V, 21 p., Buenos Aires 1900.

² "History of the reign of Ferdinand and Isabella". By WM. H. PRESCOTT, Burt Co., New York, s. d., II, p. 107sq.

³ OVIEDO, I, lib. V, cap. VI, p. 146, I.

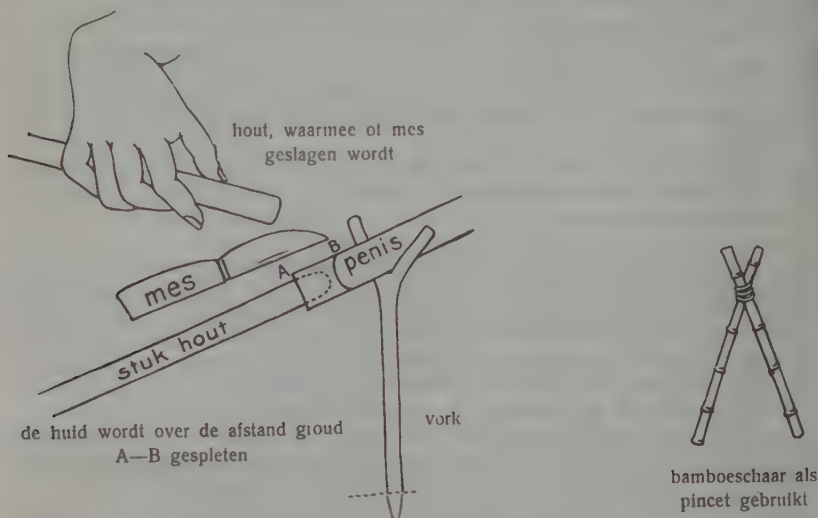
gens en hun helpers in de vlakte voor dat doel gebouwd. Voordat de besnijdenis plaats heeft offert de besnijder sirih en pinang aan de geesten.

In Lawonda en Memboro wordt een stuk vee geslacht, waarvan kop en voorstuk bestemd zijn voor de besnedenen, terwijl de rest onder de aanwezige toeschouwers verdeeld wordt. In deze landschappen vindt men ook het gebruik, dat een groote voorraad levensmiddelen wordt meegebracht, wijl de jongens niet meer in den kampong terug mogen keeren, voor zij allen beter zijn, hetgeen 1 à 2 maanden duurt.

By de besnijdenis mogen natuurlijk geen vrouwen tegenwoordig zijn, wijl dit van kwaden invloed op zeker lichaamsdeel zou kunnen zijn. Het besnijden gebeurt als volgt:

De besneden zit op den grond, of op een steen, ook wel gehurkt, met voor zich een stuk hout (tak) in den vorm van een vork met twee tanden. Over deze vork hangt hij zijn mannelijk lid. Een der toeschouwers houd daarvoor een stukje hout, waarna de huid, over het lid getrokken, om het uiteinde van dat stukje hout wordt gehaald.

Vervolgens legt de besnijder het mes er op, waarna hij met een stuk hout een slag op het mes geeft, zoodat de huid die over het eindje stok is getrokken, 2 à 3 cm gespleten wordt.



De besneden gaat dan iets verder zitten, en laat het bloed in een in de aarde gegraven kuiltje loopen. Als het bloeden ophoudt, gooit hij het kuiltje weer dicht. Vormen zich nu etterbuiltjes op de wonde, dan neemt de besnijder de huid van het lit tusschen 2 bamboetjes die met behulp van een touwtje als de messen van een schaar over elkaar schuiven, en prikt de etterbuiltjes open met een doorn van een terongtak.

Als dit gedaan is, wordt het lid afgewasschen met lauw water, aftreksel van gekookte tamarinde bladeren. Vervolgens schraapt de besnijder wat poeder van een stuk verweerde kalksteen af, z. g. *batoe poetih* (op Soemba *watoe poedas* genaamd) hetwelk op de wonde komt.

De operatie zelf is hiermede afgelopen. Om te voorkomen dat nabloeding plaats heeft en het bloed het lichaam van den besneden bevuilen zou, legt men een stuk van een geroosterd jong pisangblad, na het dubbelgevouwen te hebben, over het lid, haalt dan het lid omhoog, zoodat het pisangblad tusschen onderbuik en wonde van de besnijding komt, waarna de *tjawat* (buikband van boomschors) om den penis stevig wordt aangetrokken (om te voorkomen, dat deze naar beneden zou glijden) en daarna om den buik en door het kruis gebonden wordt.

De besneden krijgen nu voedsel mee, en gaan samen in een grot, of in een pondokje in de vlakte wonen. De bedoeling is ver van meisjes te blijven, wijl booze gedachten pijnlijke gevolgen zouden kunnen hebben.

In Lawonda en Memboro blijven de besnedenen samen, tot dat allen beter zijn en zij te samen naar den kampong kunnen terugkeeren. In de andere landschappen keert ieder, zoodra eenigszins beter, soms reeds na week op eigen houtje terug.

Het voedsel wordt de jongens door een man gebracht. Men treft hier het eigenaardige gebruik aan, dat jongens, die pas besneden zijn, alles wat zij tegenkomen, karbouwen, varkens geiten, kippen klappers enz, aan wie ook toebehoorend, mogen weghalen, stelen dus. Dit is een gewoonte, waarover geen klacht van betrokkenen gehoord wordt, want als zijn famieleleden later besneden moeten worden, mogen zij hetzelfde ook doen.

In den kampong teruggekeerd, wordt weer geofferd, welk offer, naar gelang de middelen der ouders, bestaat in een karbouw, varken of kip.

Blijft een besneden langeren tijd tengevolge van de snijwonde sukkelen, dan wordt dit geweten aan bloedschande van hem of een zijner naaste famieleleden.

Als reden tot besnijdenis werd mij opgegeven, het gevaar dat kan bestaan dat een onbesneden, dus mogelijk vuil lid, door den bijslaap vrouwen ziek zou kunnen maken. Voor „besnijden“ gebruikt men in Lauli-Wanokaka-Tana Riwoe het woord *ngêdo*, in Lamboja het woord *ngêd* terwijl men in Lawonda-Memboro en Anakala daarvoor geen eigen woord heeft, doch de uitdrukking *ledjoe ta marada* „naar de vlakte gaan“ bezigt.

Voor zoover kan worden nagegaan, is er geen verandering gebracht in de van ouds gebruikelijk methode van besnijden.

M. CANISIUS, Wai Kaboebak, Gezaghebber van Zuid West Soemba.

Der Verfasser des Codex Magliabecchi. — Auf der Biblioteca Nazionale in Florenz befindet sich eine überaus interessante mexikanische Bilderschrift, die in der einschlägigen Literatur unter dem Namen „Codex Magliabecchi“ bekannt ist. Dieses für die religiösen Anschauungen der alten Mexikaner hochwichtige Dokument wurde im Jahre 1885 von dem rühmlichst bekannten Bibliographen und Amerikanisten HENRY HARRISSE entdeckt und der Wissenschaft bekanntgegeben. Die prächtige Faksimile-Ausgabe hingegen, die im Jahre 1903 unter den Auspizien der University of California herausgegeben wurde, ist das Verdienst der Mexikanistin Frau ZELIA NUTTALL. Eine weitere Faksimile-Ausgabe verdanken wir dem großzügigen Förderer der modernen Mexikanistik, Sr. Exz. dem Herzog v. LOUBAT. Nur ist der vom Herausgeber versprochene Kommentar leider nie erschienen.

Über den Verfasser und die Herkunft der Bilderschrift wissen wir nichts. Die meisten der Zeichnungen sind zweifellos von einem indianischen Künstler hergestellt worden. Nur an einigen macht sich europäischer Einfluß bemerkbar. Der den einzelnen Göttergestalten und kultischen Handlungen — eine solche war zweifelsohne für die Azteken auch die Installation des neu erwählten Herrschers — beigegebene Text stammt, der spanischen Orthographie und dem Charakter der Schrift nach zu urteilen, sicherlich aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Die Frage nach dem Verfasser und der Herkunft dieser Bilderschrift ist bislang noch von keinem Mexikanisten angeschnitten worden. Nur Frau ZELIA NUTTALL behauptet in der biographischen Skizze des Chronisten FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR „besides his original“ *‘Crónica de Nueva España’* there is another anonymous and unfinished MS. which must¹ be ascribed to CERVANTES DE SALAZAR, namely the Book of the Life of the Indians in ancient Times and the Superstitions and evil Rites they had and observed².

C. DE SALAZAR wurde zirka 1515 in Toledo, Spanien, geboren. Im Alter von 25 Jahren begleitete er den Licenciado Girón nach Flandern. Nach seiner Rückkehr nach Spanien trat er in die Dienste des Großinquisitors Loaysa, eine Stelle, die er bis zum Tode des Kardinals, der 1546 erfolgte, bekleidete. Während dieser Zeit scheint er auch die Bekanntschaft des Eroberers von México gemacht zu haben. Cortés trug sich damals mit dem Plane, in der Stadt México einen Dom zu erbauen, der an Größe und Herrlichkeit sogar die berühmte Kathedrale von Sevilla überstrahlen sollte. Die Ausführung dieses kühnen Projektes scheiterte aber an dem 1547 erfolgten Tode des Eroberers. Von CERVANTES DE SALAZAR wissen wir bestimmt, daß er erst einige Jahre nach Cortés' Tode nach Neu-Spanien übersiedelte. Schon aus diesem

¹ „FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR, biographical notes“ by ZELIA NUTTALL; in „Journal de la Société des Américanistes de Paris“. N. S. T. XIII, 1921, p. 89.

² Von mir gesperrt.

Grunde allein ist es mehr als unwahrscheinlich, daß unsere Bilderschrift auf seine Veranlassung hin entstanden sein kann. Außerdem finden sich im Texte Stellen, aus denen klipp und klar hervorgeht, daß der Kodex **vor** 1547 hergestellt worden sein muß.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß CERVANTES DE SALAZAR die Handschrift, von der es damals höchstwahrscheinlich verschiedene Abschriften in México gab und die alle auf einen Prototyp zurückgehen dürften, als Vorlage zu einigen Kapiteln seiner Crónica benutzt hat¹. Eine kritische Sichtung der beiden Texte müßte in das Quellenverhältnis mehr Licht bringen. Ihn aber Verfasser der Bilderschrift zu nennen, ist unter keinen Umständen angängig. Ebenso wenig hat er auch das Mindeste zur Herstellung der Bilderschrift beigetragen. Der Kodex dürfte allem Anschein nach in der dritten Dekade des 16. Jahrhunderts und wahrscheinlich wie die meisten dieser Dokumente — unter der Führung eines intelligenten Missionärs entstanden sein.

Prof. RUDOLF SCHULLER, Universidad Nacional.

México, D. F., Januar 20, 1922.

Zeitschriften für Eingebornensprachen. — Wie uns mitgeteilt wird, erstreckt die von Prof. Dr. CARL MEINHOF in Hamburg begründete und herausgegebene Zeitschrift für Eingebornensprachen (früher Zeitschrift für Kolonialsprachen), deren Herausgabe in Vierteljahrsheften erfolgt, ihre Forschungsgebiete jetzt außer auf die Sprachen der Eingebornen Afrikas und der Südsee auch auf Amerika und nimmt, wie bisher, neben rein linguistischen Arbeiten auch volkscundliche Texte auf. Die Verlagshandlung DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN) A.-G. in Berlin hat sich uns gegenüber bereit erklärt, unseren Abonnenten, falls sie Interesse für die Zeitschrift haben, ein Probeheft kostenlos zu übermitteln.

„**Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien**“ ist der Titel einer Abhandlung von Dr. Frh. v. HEINE-GELDERN², zu der er veranlaßt wurde durch eine „Besprechung“ einer früheren Arbeit von ihm „Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma“³ im „Anthropos“⁴, genauer: durch die einleitenden zehn Worte dieser „Besprechung“: „Einen aus den schwer verständlichen Gebräuchen der Völker mit Mutterrecht beschreibt v. HEINE-GELDERN.“ Man kann sich aufrichtig darüber freuen, daß diese wenigen Worte Veranlassung wurden zu einer so ausführlichen Untersuchung, die über eine Reihe von zweifelhaften Punkten neues Licht verbreitet hat. Nach v. HEINE-GELDERN wäre dieses Licht freilich der Hauptursache nach negativer Natur, d. h. nach dem derzeitigen Stande der Forschung lasse sich ein Zusammenhang von Kopfjagd und Mutterrecht im westlichen Hinterindien nicht erweisen. Diese Behauptung soll hier einer kurzen Gegenprüfung unterzogen werden.

Wir greifen dafür zunächst auf die frühere Abhandlung v. HEINE-GELDERN's „Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma“ zurück⁵. Der hervorragende Wert derselben liegt nicht nur in der Darlegung der Verbreitung von Kopfjagd und Menschenopfer in weiten Gebieten von Hinter- und Vorderindien und der umfassenden Untersuchung ihrer Motive, sondern fast in noch höherem Grade, in dem Nachweis des engen Zusammenhanges der zwischen der Kopfjagd

¹ Über HERRERA y TORDESILLAS, cf. NUTTALL, a. a. O.

² Mitt. der Anthropol. Gesellsch. in Wien LI (1921), S. 106 ff.

³ A. a. O., XLVII (1917), S. 1 ff.

⁴ XII—XIII (1917—1918), S. 362. Man kann das keine Besprechung nennen, da diese ja im „Anthropos“ in der Rubrik „Bibliographie“ erfolgt. Die „Miscellanea“ dagegen sollen nur kurze Hinweise und Referate bringen ohne eigene Stellungnahme des Referenten. Das letztere ist im gegebenen Falle allerdings nicht ganz beachtet worden. Der betreffende Referent ist augenblicklich nicht in der Lage, weil längere Zeit abwesend, selbst zu antworten. HEINE-GELDERN sagt am Schluß seiner vorliegenden Abhandlung: „Es fällt mir nicht ein zu behaupten, daß die Kopfjagd ursprünglich nicht einer mütterrechtlichen Kultur angehört haben könne, im Gegenteil, ich halte das sogar für nicht unwahrscheinlich. Aber das ist meine persönliche Ansicht, für die ich beim gegenwärtigen Stande der Forschung ebensowenig einen Beweis zu erbringen vermöchte wie irgend jemand anderer“ (a. a. O., S. 140). Ich weiß nicht, ob der betreffende Referent nicht doch imstande wäre, entgegen der ungewöhnlich stark und allgemein absprechenden Behauptung HEINE-GELDERN's diesen Beweis zu führen. Ich selbst habe augenblicklich leider nicht die Zeit zu einer so weit ausgreifenden Arbeit und begnüge mich mit wenigen Bemerkungen auf einige Interpellationen und Fragen, die der Verfasser an mich, den er für den Urheber jener „Besprechung“ zu halten schien, gerichtet hat.

⁵ Sie soll im folgenden immer kurz unter dem Sigle HEINE-GELDERN I zitiert werden.

und dem hinduistischen Schiwa-Schakti-Kult besteht. Dieser Zusammenhang war zwar schon von anderer Seite her vermutet worden — ich selbst hatte ihn ebenfalls seit längerer Zeit im Auge —, aber er ist hier zum ersten Male mit umfassender Beibringung des einschlägigen Materials und guter Durchdringung desselben dargelegt worden, so daß an seiner Tatsächlichkeit nicht mehr gezweifelt werden kann. Wir haben hier einen der prinzipiell wichtigen Fälle vor uns, wo wir den Übergang bestimmter Elemente einer Primitivkultur in die Hochkultur von Geschichtsvölkern feststellen und in ihrem Werden verfolgen können.

Nur einen Punkt hat v. HEINE-GELDERN in dieser Darlegung nicht genügend erfaßt, und das ist auch der Grund gewesen, weshalb er diesen zweiten Teil seiner ersten Abhandlung in der zweiten Abhandlung¹ gar nicht herangezogen hat, was ein wirkliches Mißgeschick genannt werden muß. Dieser Punkt ist der wesentlich weibliche Charakter des Schakti-Kultes, seine Verbindung mit mutterrechtlichen Anschauungen, die so eng ist, daß man ihn die religiös-philosophische Ausdeutung und Sublimierung der sozial-wirtschaftlichen Grundlagen des Mutterrechts nennen kann.

Daß auch in den hinterindischen Primitivstämmen die Kopfjagd, wo sie mit Gottheiten in Beziehung steht, dies ganz überwiegend weibliche Gottheiten oder wenigstens ein Götterpaar sind, hatte v. HEINE-GELDERN selbst schon gesehen² bei den Kuki, Wa, Mon, Birmanen, Khasi, Synteng (Jaintia), Chutiya, Kachari, Lalung (?), Koch. Das sind nun, wenn wir von den Mon und Birmanen zunächst absehen, so ziemlich genau diejenigen Stämme, bei denen, wie auch v. HEINE-GELDERN selbst in seiner zweiten Abhandlung zeigt, entweder noch jetzt Mutterrecht herrscht oder deutliche Spuren früheren Mutterrechtes vorhanden sind. So kommt denn auch v. HEINE-GELDERN (I, 48) zu der Frage: „Hängt vielleicht das Vorherrschen der weiblichen Gottheit in Assam irgendwie mit dem bei den Khasi, Synteng und einem Teil der Bodovölker herrschenden und früher noch mehr als jetzt verbreiteten Mutterrecht zusammen?“ Er meint dann allerdings weiter, bei unserer jetzigen mangelhaften Kenntnis der Mythologie dieser Völker seien das „nichts als Vermutungen“. Wenn es nun aber richtig ist, daß der Schakti-Kult auf jene Göttingen hinterindischer Primitivstämme zurückgeht, und wenn nun dieser Schakti-Kult so deutliche innere Beziehungen zu mutterrechtlichen Anschauungen in sich trägt, so können wir rückschließend annehmen, daß auch bei jenen hinterindischen Göttingen, selbst wenn wir es von ihnen nicht direkt wissen, derartige innere Beziehungen vorhanden waren.

Daß nun in dem ganzen Schiwa-Schakti-Kult das weibliche Element das bei weitem vorherrschende ist, ergibt sich aus folgenden Zeugnissen. In seinem Werk „Vaisnavism, Saivism and minor religious Systems“³ kommt Sir R. G. BHANDARKAR zu folgendem Schluß: „This is the philosophy of the *Sāmbhavadarianā*, and it will be seen that, though it admits a male element in the beginning, still it is thoroughly subdued by the female element which becomes predominant; and the highest deity is a goddess, viz. Tripurasundarī. The ambition of every pious follower of the system is to become identical with Tripurasundarī, and one of his religious exercises is to habituate himself to think he is a woman. Thus the followers of the Śakti-school justify their appellation by the belief that God is a woman and it ought to be the aim of all to become women.“ Tripurasundarī wird jetzt verehrt auf dreierlei Weise, von denen die zweite „the proper Śakti ceremonial“ ist: „It consists in the worship of a picture of the female organ drawn in centre of another consisting of a representation of nine such organs, the whole of which forms the *Śricakara*“.

Und etwas früher: „The goddess is thus elevated to the highest position . . . The female element or Mahābhairavi, however, is predominant in the process of creation and the male element, Mahābhairavu, is the work of destruction“.

¹ Im folgenden zitiert unter dem Sigle HEINE-GELDERN II.

² HEINE-GELDERN I, S. 9, 24, 26, 31, 33 (?), 36, 37, 38, 47.

³ Grundriß der indoirischen Philologie und Altertumskunde, III. Bd., 6. Heft, Straßburg 1913, S. 146 ff.

⁴ Vgl. L. K. ANANTHA KRISHNA IYER, The Cochin Tribes and Castes, Madras 1909, vol. I, S. 218—219: „... the holy *Sreechakram*. It is supposed to represent the orb of the earth, nine triangles being drawn within the circle to denote the nine continents. In the centre is the drawing of a mouth which is supposed to represent the female energy (Śakti!), presiding over the circle.“ Hier ist die Göttin also auch deutlich als „Mutter Erde“ gedacht, einer der Grundgedanken des ganzen Mutterrechts. Vgl. auch BHANDARKAR a. a. O., S. 145.

⁵ BHANDARKAR, S. 145.

Das bestätigt auch L. K. ANANTHA KRISHNA IYER: „Sakhti . . . is represented to be the first being from whom an entire mythological system emanates. She stands at helm. The goddess Mahadevi of the Sakhti hierarchy the person from whom even Brahma, Vishnu and Shiva are evolved, and they absorb all her functions“.

Am höchsten aber versteigt sich das *Devībhagavata Purāṇa*, wenn es in einem an die *Jagadambika*, die „Mutter der Welt“, gerichteten Hymnus spricht:

„It is by Thy power only
That Brahmā creates, Vishnu maintains,
And at the end of things Shiva destroys the universe.
Powerless are they for this but by Thy help.
Therefore it is that Thou alone art the Creatrix
Maintainer and Destructress of the world“.

In diesem Tone geht es dann 32 Strophen durch, die sich sogar zur direkten Polemik gegen die Verehrer von Brahma, Shiva und andere Devas erheben. In einem anderen Hymnus wird sie genannt „Creatrix of the bodies of the Lotus-born“, Vishnu und Shiva¹. Alle Frauen sind ein Teil von ihr², und anderswo heißt es:

„For a bad son may sometimes be born, but a bad mother never“.

Dieser religiös-philosophischen Seite des weiblichen Charakters des Schakti-Kultes geht nun auch eine soziologische (wirtschaftliche) durchaus parallel. Es sind die mutterrechtlichen (Ackerbau-) Stämme der Tamilen, Tulu, Malayalam und Südkanara, die unter den Dravida-Stämmen auch die stärksten Träger des Schakti-Kultes sind. Ich führe hier nur eine Anzahl Belege an aus IYER³ und THURSTON⁴: Cheruman⁵, Holeyā⁶, Izhavan⁷, Kadir (Kalan)⁸, Kudan⁹, Maravan¹⁰, Mukkuvan¹¹, Nayar (?)¹², Pallan (?)¹³, Paralyan (Pariah)¹⁴, Pattanavan¹⁵, Patvegara (?)¹⁶, Tiyan¹⁷, Ulladan¹⁸, Urali¹⁹, Vada²⁰, Variyar²¹, Velan (?)²², Vellala²³, Kadar²⁴, Malayam²⁵.

Wenn wir hier nun mutterrechtliche Anschauungen sowohl religiös-philosophisch wie auch soziologisch-wirtschaftlich aufs engste mit dem Schakti-Kult verbunden sehen, diesen selbst aber aus hinterindischen Primitivstämmen hervorgegangen erkennen, wenn ferner aber auch die

¹ IYER, a. a. O., S. 315. Siehe auch die bei den Vada erzählte Mythe, THURSTON, Castes and Tribes of Southern India, VII, S. 258 ff.

² ARTHUR and ELLEN AVALON, Hymnus to the Goddess, translated from the Sanskrit, London 1917, S. 147 ff.

³ Brahma.

⁴ A. and E. AVALON, S. 32. Vgl. auch S. 53, 62, 100 ff., 129—134.

⁵ A. a. O., S. 46.

⁶ A. a. O., S. 95.

⁷ The Cochin Tribes and Castes, Madras 1909.

⁸ Castes and Tribes of Southern India, Madras 1909.

⁹ THURSTON, II, S. 45.

¹⁰ THURSTON, II, S. 329 ff.

¹¹ A. a. O., II, S. 392 ff. IYER, S. 277 ff.

¹² THURSTON, III, S. 6 ff.

¹³ A. a. O., IV, S. 91 ff. IYER, S. 131 ff.

¹⁴ THURSTON, IV, S. 22 ff. Journ. Anthropol. Inst. XXXIII (1903), S. 61.

¹⁵ THURSTON, V, S. 106 ff.

¹⁶ THURSTON, V, S. 284 ff. IYER, II, S. 1 ff.

¹⁷ THURSTON, a. a. O., V, S. 473 ff.

¹⁸ A. a. O., VI, S. 77 ff.

¹⁹ A. a. O., VI, S. 177 ff.

²⁰ A. a. O., VI, S. 187 ff.

²¹ A. a. O., VII, S. 36 ff.

²² A. a. O., VII, S. 214 ff. IYER, I, S. 58 ff.

²³ THURSTON, VII, S. 250 ff.

²⁴ A. a. O., VII, S. 258 ff.

²⁵ A. a. O., VII, S. 322 ff. IYER, II, S. 139 ff.

²⁶ THURSTON, VII, S. 342 ff. IYER, I, S. 155 ff.

²⁷ THURSTON, VII, S. 361 ff.

²⁸ IYER, I, S. 1 ff.

²⁹ A. a. O., S. 28 ff.

Kopfgjagerei der letzteren aufs engste verbunden erscheint sowohl mit weiblichen Gottheiten der letzteren als auch mit dem ganzen Schakti-Kult überhaupt, so läßt sich eine engere Zusammengehörigkeit von Kopfgjagd und Mutterrecht, als sie hier zutage tritt, schon gar nicht mehr denken. Wir erfassen diese Zusammengehörigkeit sozusagen bei ihrer Wurzel, bei ihrer „Weltanschauung“.

Von da aus betrachtet, gewinnen jetzt auch einige Teilmotive, die v. HEINE-GELDERN für die Kopfgjagd bei den einzelnen Völkern festgestellt hat, eine erhöhte Bedeutung (I, S. 19 ff.). Die Verwendung der Schädel zu Feldbauriten und im Kultus von Fruchtbarkeitsgottheiten begreift sich dort am besten, wo die Frau den Boden bebaut, eigentliche Bodenbesitzerin und die Erd- und Fruchtbarkeitsgottheit weiblich ist. Dementsprechend wandelt sich selbst die Mannbarkeitsprobe, als welche die Kopfgjagd auch auftritt, sozusagen weiblich um: es sind die (heiratsfähigen) Mädchen, die am meisten darauf bestehen, so daß ohne erbeuteten Schädel der Jüngling keines der (landbesitzenden) Mädchen heiraten kann. Da bei den Wa das Urelternpaar erst dann menschliche Kinder zu bekommen begann, als sie den Schädel eines von ihnen gefressenen Menschen zu ihrer Höhle gebracht hatten, so hat es den starken Anschein, daß auch die weibliche Fruchtbarkeit mit diesen Schädeln zusammenhänge. So erklärt sich dann auch der Befehl der Stammeseltern, immer mindestens einen Schädel im Dorf zu haben, da es sonst nicht gedeihen könne, wie auch der weitere Befehl, daß bei der Gründung eines neuen Dorfes ein frischer Schädel nötig sei (I, S. 24).

Der hier geführte Nachweis von dem inneren Zusammenhang könnte erschüttert werden wenn die Alternativfrage, die auch v. HEINE-GELDERN aufwirft, in ihrem zweiten Teil bejaht werden müßte: „Gehen nun wirklich alle die angeführten Tatsachen, der tantrische Kult Šivas und Kalis mit seinen Menschenopfern und seiner häufigen Verwendung von Menschenschädeln auf den Einfluß Assams zurück, oder lassen sich nicht vielmehr seine Wurzeln doch aus Indien selbst, sei es dem arischen, sei es dem dravidischen, herleiten?“ (I, S. 56) Daß sie aus dem arischen Indien hergeleitet werden könnten, verneint v. HEINE-GELDERN nach kurzer Überlegung, und mit Recht. Was aber die Dravida betrifft, so glaubt er, daß diese allerdings eine Anzahl von Elementen des Schiva-Schakti-Kultes geliefert haben könnten; aber auch diese könnten zurückgehen auf noch ältere hinterindische Einflüsse, die durch die Munda-Stämme vermittelt worden wären. Ich kann mich ebenfalls nur dieser letzteren Ansicht anschließen aus Gründen, die hier auseinanderzusetzen zu weit führen würde. Jedenfalls bleibt der Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen Mutterrecht und Kopfgjagd auch für das westliche Hinterindien dadurch unberührt.

Besteht nun ein solcher Zusammenhang wirklich, so sind wir ja eigentlich der Pflicht überhoben, uns mit der zweiten Arbeit v. HEINE-GELDERN's zu befassen. Ich will mich aber doch einigen methodologischen Fragen zuwenden, da der Verfasser auch selbst eine Anzahl derselben aufgeworfen hat und auf dieselben besonderes Gewicht zu legen scheint.

Da scheint mir nun sofort die methodologische Unterlage der ganzen Untersuchung verfehlt zu sein. Wenn der „Anthropos“-Referent die Kopfgjagd als „einen aus den schwer verständlichen Gebräuchen der Völker mit Mutterrecht“ hingestellt hatte¹, so mußte der Leser, wenn er kulturhistorisch etwas geschult war, durchaus nicht „natürlich glauben, bei den Kopfgjägerstämmen des westlichen Hinterindiens herrschen ausnahmslos Mutterrecht“; Übertragung und Verschiebung sind durchaus auch kulturhistorisch angenommene Tatsachen. Selbst wenn längst nicht so viele (jetzt oder früher) mutterrechtliche Stämme des westlichen Hinterindiens die Kopfgjagd übten, als v. HEINE-GELDERN selbst sie anführen muß, so bliebe der Zusammenhang zwischen den beiden Elementen gesichert, wenn er in anderen Teilen der Welt mit hinlänglicher Häufigkeit und Sicherheit entschieden ist. Daß das letztere nicht der Fall sei, hat der Verfasser zu beweisen nicht unternommen.

Als methodologisch nicht unbedenklich erscheint es mir ferner, wenn der Verfasser auch für das verhältnismäßig enge Gebiet des westlichen Hinterindiens „auf eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes von vorneherein verzichtet“ (II, S. 105), da er doch zu negativen Schlüssen kommt — fast hätte ich gesagt: zu kommen strebt — nämlich, daß einerseits Kopfgjagd, andererseits Mutterrecht nicht bei so vielen Stämmen vorkommen, als zur Annahme eines

¹ Siehe oben S. 1138.

beiderseitigen Zusammenhanges erforderlich sei. Wie gefährlich das unter Umständen werden kann, hat der Verfasser ja selbst bald danach erfahren. Er hatte in seiner zweiten Abhandlung den Satz niedergeschrieben: „Wir dürfen nicht vergessen, daß wir gerade bei jener Völkergruppe, deren Kultur sonst als die altertümlichste erscheint und die auffallendsten Ähnlichkeiten mit den Kulturen Indonesiens und der Südsee aufweist, bei den Naga nämlich . . . , gar keine wirklichen oder scheinbaren Spuren von Mutterrecht feststellen konnten“ (II, S. 130). Es war gut, daß er in diesem Falle so vorsichtig gewesen war, in der Anmerkung beizufügen: „Allerdings dürfen wir auch nicht vergessen, wie mangelhaft wir über viele der Naga-Stämme unterrichtet sind.“ Denn gleich das erste neueste Werk, das danach über einen Naga-Stamm erschien, J. H. HUTTON, *The Angami Nagas*, London 1921, bringt so merkwürdige Nachrichten über ein (exogames) Zweiklassensystem, eine Himmelsgöttin als Urahuin des Menschengeschlechtes u. a., daß der Verfasser handschriftlich bemerkt: danach „scheinen solche Spuren (des Mutterrechts) doch auch bei den Angami und einigen anderen Naga-Stämmen vorhanden zu sein“. Wenn er etwas später (II, S. 133), ebenfalls handschriftlich, bemerkt, daß es aus verschiedenen Gründen fraglich sei, ob dort die mutterrechtlichen Spuren und die Kopfpjagd derselben Kulturschicht angehören, so müssen wir die Darlegung dieser Gründe erst noch abwarten.

Auch die Ao-Naga, deren Gebiet noch weiter nach (Nord-)Osten liegt, als das der Angami-Naga, kennen die zwei Heiratsklassen. Das Höchste Wesen hat bei ihnen eine Tochter, die von einem Erdenhauptling geheiratet wird, der zu ihr in den Himmel zieht¹. Da das Zweiklassensystem, teilweise zum Vierklassensystem erweitert, auch noch bei den Mao, Maring² und Kabui³ vorkommt, so ergibt sich, daß diese Heiratsklassen in allen Untergruppen der Naga-Stämme, wie sie GRIERSON nach den Sprachen feststellt⁴, vertreten sind: Western Sub-group (Angami), Central Sub-group (Ao), Naga-Bodo Sub-group (Kabui), Naga-Kuki Sub-group (Mao, Maring). Nur die Eastern Sub-group ist nicht vertreten, siehe darüber weiter unten. Aber auch in der „Old Kuki-Untergruppe“ der Kuki-Chin-Gruppe finden sich ähnliche exogame Heiratsgruppierungen in zwei, drei, vier oder fünf Klassen, die sich aber jedesmal zu zwei (oder drei) zusammengehörigen gruppieren⁵. Somit erhalten wir ein ziemlich großes zusammenhängendes Gebiet, in dem diese Heiratsklassen in Geltung stehen.

Wenn durch diese neuen Entdeckungen das Gebiet des Mutterrechts in bedeutungsvoller Weise nach Osten (und Süden) erweitert worden ist, so vermag ich auch eine andere Erweiterung nach Westen vorzunehmen. Bei den Tipura (Tippera) im westlichen Assam, die zahlreiche Menschenopfer darbrachten, folgte in der königlichen Familie beim Tode des Königs dessen Schwestersohn auf den Thron⁶. Damit schließt sich in bedeutungsvoller Weise ein Ring von Stämmen, der sich rund um die ausgesprochen mutterrechtlichen Khasi-Stämme legt, von dem nun nachgewiesen ist, daß alle seine Glieder entweder offenes Mutterrecht oder deutliche Spuren desselben aufweisen; sie gehören sämtlich zur Bodo-Gruppe⁷ der tibeto-birmanischen Sprachen: Garo, Pani, Koch, Rabha, Lalung, Dimasa, Kachari (Bura, Bodo), Tipura und wohl auch bei den Chutya. Da ferner bei den Angami- und Ao-Naga deutliche Spuren des Mutterrechts festgestellt worden sind, so können auch die Fälle der zur gleichen Naga-Gruppe gehörenden zwischen ihnen und dem Khasi-Bodo-Gebiet liegenden Stämmen der Mikir (II, S. 107 ff.), der Thankul (II, S. 110), der Maring (II, S. 110) und der Kabui (II, S. 116 ff.), die v. HEINE-GELDERN noch zweifelhaft lassen will, nicht mehr zweifelhaft bleiben. Sie schließen sich alle bedeutungsvoll zusammen, so daß auch hier auch mindestens je ein Vertreter mit Spuren von Mutterrecht vorhanden ist: Western Sub-group (Angami), Central Sub-group (Ao), Naga-Bodo Sub-group (Mikir, Kabui), Naga-Kuki Sub-group (Tangkhu, Maring). Nur die Eastern Sub-group ist auch hier nicht vertreten; sie besteht auch nur aus zersplitterten, in das Kachin-Gebiet am weitesten östlich vorgeschobenen Übergangssprachen⁸.

¹ P. M. MOLZ, „Anthropos“ IV (1910), S. 67, 70.

² T. C. HODSON, *The Naga Tribes of Manipur*, London 1911. Siehe Referat von CROOKE, *Man XI* (1911), S. 143.

³ S. SHAKESPEAR, *Man XII* (1912), S. 68 ff.

⁴ GRIERSON, *Linguistic Survey of India*, Vol. III, Part. II, Calcutta 1903, S. 193 ff.

⁵ J. SHAKESPEAR, *The Lu hei Kuki Clans*, London 1912, S. 154, 173.

⁶ COL. YULE, *Journ. Anthr. Institute IX* (1880), S. 294.

⁷ Vgl. G. A. GRIERSON, *Linguistic Survey of India*, Vol. III, Part. II, Calcutta 1903, S. 1 ff.

⁸ GRIERSON, a. a. O., S. 330.

Bei den Kachin konnte v. HEINE-GELDERN keine Spuren des Mutterrechts finden (II, S. 110). Aber zunächst kommt auch bei diesen eine Art exogamer Heiratsklassen, allerdings mit Vaterfolge, vor¹, ähnlich wie bei den Angami- (und Ao-)Naga. Nach der Heirat muß der junge Mann ein Dienstjahr bei seinen Schwiegereltern ableisten; die junge Frau aber bleibt zwei, drei und auch noch mehr Jahre bei ihren Eltern und besucht während dieser Zeit ihren Mann nur hie und da². In der Mythe, die man bei der Eheschließung rezitiert, wird erzählt, daß bei dem gewöhnlichen Volk der Bruder den Brautpreis erhielt³. In der Mythologie stehen allen größeren männlichen Göttern auch weibliche zur Seite, auch den Ursprungsgöttern der Menschheit⁴. Unter diesen befindet sich auch Jathoi; sie ist die Tochter des Kulturheroen der Kachin, Ningkong wa⁵. Von ihr wird folgende Mythe erzählt: „Jathoi wuchs heran im Schloß mit ihren zwei Brüdern; sie war sehr schön und wurde bald zur Ehe gefordert durch den Häuptling des Landes Laja, das über dem Himmel liegt. Als der Augenblick des Scheidens gekommen war, begann Jathoi zu weinen und schaute auf den Büffelkopf am Hauspfeil. Man gab ihr darauf eine Ehrendame zur Begleitung. Sie aber wollte nicht und weinte weiter, immer den Kopf dorthin haltend. Da ergriff die Ehrendame ihren Kopf und warf ihn zur Erde. Jathoi weinte noch stärker. Man legte ihr den Kopf in ihren eigenen Korb. Sie wischte nun ihre Tränen ab und willigte in die Abreise ein, so das berühmte Haupt in das Land Laja tragend. Als sie sich von ihren Brüdern verabschiedete, lud sie sie ein, bei ihr nach Bedarf Büffel und Rinder zu holen.“ Es ist klar, daß wir es hier mit einer der gleichen Göttinnen zu tun haben, die in so enger Beziehung zum Schädelkult und zur Kopffagd stehen⁶. Noch bedeutungsvoller aber wird diese Göttin dadurch, daß von ihren beiden Brüdern Eigenschaften und Mythen erzählt werden, die durchaus lunaren Charakter tragen⁷ und ganz jenen Mythen gleichen, mit denen in der Südsee die beiden Eponymalheroen der beiden Heiratsklassen charakterisiert werden⁸. Dadurch wird aber auch der lunare Charakter der Göttin klar, und es eröffnen sich uns die engen Beziehungen des Schädelkultes und überhaupt unseres ganzen Fragenkomplexes zur Mondmythologie, auf die hier aber nicht mehr eingegangen werden soll. Vgl. die diesbezüglichen Bemerkungen von P. KREICHGAUER über mexikanische Verhältnisse, unten S. 1161.

Fassen wir zusammen, so haben wir im Norden des westlichen Hinterindiens gleich südlich vom Brahmaputratäl einen großen Komplex von Stämmen teils mit offenem Mutterrecht, teils mit Spuren von solchen. Er setzt sich zusammen aus den Gruppen der Khasi-, der Bodo-, der Naga- und der Katschin-Sprachen; ihr Schwerpunkt liegt im äußersten Westen bei Garo-Khasi. So nimmt schon bei der Nordgruppe der Geltungsbereich des Mutterrechts einen ziemlich viel größeren Umfang an, als ihn v. HEINE-GELDERN anerkennen wollte und hat eine nahezu kontinuierliche Verbreitung über ein ziemlich großes Gebiet hin.

Ich glaube fast, daß für die südliche Gruppe, die von der nördlichen durch das Tal des Irawaddy getrennt ist, und die von den Shö-Chin, den Bghai-Karenen und den Wa gebildet wird, sich etwas Ähnliches herausstellen wird, wenn man auch hier der Sache nachgeht. Es fehlt nur aber Zeit und Raum, um auch für diese Gruppe ähnliche Nachprüfungen vorzunehmen wie bei der Nordgruppe. So muß ich mich begnügen mit einer Bemerkung über einen anderen methodologischen Fehler, den v. HEINE-GELDERN in weitem Umfang begeht. Er erörtert in an sich sehr verständlicher und scharfsinniger Weise eine Anzahl von Elementen, die, wie auch er selbst zugibt, zumeist alle mutterrechtlichen Ursprung haben können, aber, wie er dann stets hinzufügt, nicht haben müssen. Es sind die Dienststehe und der zeitweilige Familienwechsel des Mannes nach der Heirat, das Hervortreten mütterlicher Verwandten, besonders des Mutterbruders bei der Entgegennahme des Brautpreises, bei der Eheschließung überhaupt und bei den Trauerfeierlichkeiten, endlich die Couvade; dem hätte auch noch hinzugefügt werden sollen

¹ P. CHR. GILHODES, „Anthropos“ VIII (1913), S. 363 ff.

² A. a. O., S. 372.

³ A. a. O., IV (1909), S. 129.

⁴ A. a. O., III (1908), S. 672 ff; IV (1909), S. 113 ff; VI (1911), S. 429 ff.

⁵ A. a. O., III (1908), S. 677, 679 ff.

⁶ A. a. O., IV (1909), S. 114 f.

⁷ Vgl. dazu den Namen *Chhinnamastaka* der Göttin Kali, der bedeuten kann sowohl „abgeschnittene Köpfe tragend“ als „deren Kopf abgeschnitten ist“. V. HEINE-GELDERN, I, S. 51.

⁸ „Anthropos“ IV (1909), S. 113 f.

⁹ W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, I, S. 310 ff.

das längere Verbleiben der verheirateten jungen Frau auch nach der Eheschließung bei ihren Eltern. V. HEINE-GELDERN ist offensichtlich in der großen Mehrzahl der Fälle bestrebt, auf Abwesenheit des Mutterrechts zu erkennen. Sein Fehler ist, daß er bei allen diesen Fällen jeden für sich allein betrachtet, und daß er nicht genügend abwägt, ob sie nicht in direkter Nachbarschaft oder kontinuierlicher Verbindung stehen zu anderen Fällen von deutlichem Mutterrecht oder sicheren Spuren desselben. In allen Fällen, wo das bejaht werden muß, besonders wenn noch mehrere dieser Elemente bei einem Stamm zusammentreffen, besteht zweifellos die methodologische Verpflichtung, diese Elemente als Äußerungen des Mutterrechts zu betrachten; wir haben es hier mit Ablachungserscheinungen zu tun, die sich um gewisse feste Kerne gruppieren¹. V. HEINE-GELDERN begeht hier ganz denselben Fehler, den ich neulich an Prof. KROEBER tadeln mußte²: er zählt die Fälle und wägt sie nicht, er isoliert sie und bringt sie nicht in ihren organischen Zusammenhang.

In seiner ersten Abhandlung hat v. HEINE-GELDERN sich anders verhalten; hier hat er die Regel von der Beachtung der Ablachungsverhältnisse, sehr zum Vorteil seiner Abhandlung, gut beobachtet: die Zuteilung der Lawa bzw. Nordwest-Schan und der Birmanen und Mon (I, S. 24 ff.) zum Kopflägergebiet beruht einzig auf der vernünftigen Anwendung dieser Regel.

Erfüllt man diese methodologische Forderung nun auch betreffs der Verbreitung des Mutterrechts, so wird es sehr wahrscheinlich, daß auch für die große Kuki-Chin-Gruppe, dann die Shan, die Burma, die Mon und die Karenen, deren Gebiet zwischen der Nord- und Südgruppe sich ausbreitet, das Vorkommen mutterrechtlicher Spuren festgestellt werden kann, durch welche das Nord- und das Südgebiet dann in eines zusammenfließen würden. Daß in dem ganzen Zwischengebiet die Spuren schwächer und seltener sind, erklärt sich ganz natürlich aus der Tatsache, daß hier die große Heeresstraße der Völkerwanderungen aus dem Norden verläuft, die seit langem schon vieles Alte verwischt hat.

Sogleich aber ergibt sich dann auch, wenn nicht nur bei der Verbreitung der Kopflagd, sondern auch des Mutterrechts die entsprechenden methodologischen Regeln beobachtet werden, diejenige Übereinstimmung in der Verbreitung von Kopflagd und Mutterrecht, die v. HEINE-GELDERN „vorläufig wenigstens“ noch für unmöglich hält. Es sind nur die Shan (und die Karenen), die diese Übereinstimmung stören, da sie wohl Spuren einstiger Kopflagd (?), aber nicht von Mutterrecht aufweisen. Das fällt aber nicht schwer ins Gewicht, da die Shan das östlichste Randvolk dieses ganzen Gebietes bilden.

In dem ganzen mutterrechtlichen Komplex von Hinterindien betrachte ich noch heute die austroasiatischen Völker als die eigentlichen Träger des älteren Mutterrechts. V. HEINE-GELDERN hat recht, mir in dieser Hinsicht eine schwankende Ausdrucksweise vorzuwerfen (II, S. 134 ff.). Er beachtet aber nicht genügend, daß die Äußerungen, die er zitiert, um fast zehn Jahre auseinander liegen. Denn wenn ich im „Mensch aller Zeiten“, Bd. III, S. 86–87, schrieb, die (Garo, Lalung und) Khasi gehörten vielleicht dem exogam-mutterrechtlichen Kulturkreis an, so lag das schon vor zehn Jahren gedruckt vor. Seit der Zeit habe ich mich bemüht, etwas dazu zu lernen und dem schwierigen Problem des Verhältnisses der exogam-mutterrechtlichen zu der frei-mutterrechtlichen Kultur von anderer Seite beizukommen. Das Ergebnis dieser Untersuchungen habe ich an der zweiten Stelle, die er berührt („Anthropos“, X–XI, 1915–1916, S. 598–599), kurz skizziert, habe aber gleich dazu bemerkt, daß ich den Nachweis dafür in kurzem an einer anderen Stelle zu erbringen hoffe. Dazu ist es nun, zum Teil infolge der traurigen Zeitverhältnisse, noch nicht gekommen. V. HEINE-GELDERN hat das nicht abwarten können, und die Folge davon war, daß er einem Irrtum zum Opfer fiel, der mehrere Seiten seiner daran anknüpfenden Darlegungen und Mahnungen gegenstandslos macht. Wo ich nämlich sage, ich betrachte die Munda-Mon-Khmer-Völker, besser: die austroasiatischen Völker, als Träger des älteren Mutterrechts, schaltet v. HEINE-GELDERN alsbald ein „(also wohl der Zweiklassenkultur)“³. Diese Voraussetzung ist unrichtig.

Was ich als die ältere Form des Mutterrechts betrachte, liegt ebenfalls bereits seit einer Reihe von Jahren in der Fortsetzung des III. Bandes des „Mensch aller Zeiten“ in den Druckfahnen fertig vor; ich hoffe, daß es noch im Laufe dieses Jahres erscheinen wird; bis dahin

¹ S. GRAEBNER, Methode der Ethnologie, Heidelberg 1911. S. 117, Anm. 2, 133, 163.

² W. SCHMIDT, „Anthropos“ XIV–XV (1919–1920), S. 558 ff.

³ V. HEINE-GELDERN, II, S. 135.

wird man sich also wohl noch gedulden müssen. Die ganzen diesbezüglichen Untersuchungen sind zu kompliziert und umfangreich, als daß ich sie hier auch nur skizzieren könnte. Um einen Begriff davon zu geben, nach welcher Richtung hin die Lösung sich bewegt, seien hier die das Ganze abschließenden Sätze wiedergegeben: „Es ergibt sich aus all den vorhergehenden Darlegungen, daß der frei-mutterrechtliche Kulturkreis nicht abgeleitet werden kann aus den jüngeren Formen des exogam-mutterrechtlichen Kulturkreises der Südsee, Nordwest- und Südwestamerikas, mit seiner lokalen Endogamie und dem Hinüberziehen der Frau in den Stamm des Mannes. Das sind Entwicklungen, die (in zwei weit von einander entlegenen Endausstrahlungsgebieten) auf ein Seitengeleise geraten sind, dort sich spezifiziert haben und deshalb einer Weiterbildung nicht mehr fähig sind. Sondern die Anknüpfung ist nur möglich in dem älteren Stadium des Mutterrechts, als der Mann bei der Heirat dem Wohnort der Frau sich anschloß. Denn die mutterrechtliche Großfamilie (wie sie dem frei-mutterrechtlichen Kulturkreis eignet) setzt stets voraus, daß die Frau im Hause ihrer Mutter bleibt.“ Man wird sehen, daß ich den sehr richtigen Bemerkungen v. HEINE-GELDERN's, daß die Südseekulturen nicht so ohne weiteres auch auf andere Erdteile übertragen werden dürften, bereits eine gute Reihe von Jahren zuvorgekommen bin¹.

V. HEINE-GELDERN wirft zum Schluß noch die Frage auf, wie das Mutterrecht der nicht-austroasiatischen Völker Nordwest-Hinterindiens zu werten sei, ob als solches, das sie selbst als eigenes Besitztum mitbrachten, oder als ein solches, das sie von den austroasiatischen Völkern erst empfangen, sei es als sie unter ihre Herrschaft gerieten, oder als sie ihre Herrscher wurden (II, S. 131). Die Antwort darauf habe ich ebenfalls in den obigen Untersuchungen zu geben versucht. Sie kann hier nur kurz skizziert werden.

So wie v. HEINE-GELDERN ganz richtig das Vorkommen der früheren Kopljagd oder ähnlicher Formen der Schädelverwendung auch in den Himalayaländern und in Tibet vermutet und auch wenigstens einen Teil von China nicht ausschließen will (I, S. 62), so läßt sich für die gleichen Gebiete auch der Beweis früheren Mutterrechts erbringen. Die also zu diesen frühesten Zeiten aus Südchina und Südosttibet hervorkommenden tibeto-birmanischen Stämme werden selbst noch eigenes Mutterrecht mitgebracht haben. Aber China und Tibet gerieten früh unter den immer stärker werdenden Einfluß der uralaltaischen Nomadenvölker mit ausgesprochenem Patriarchat und der Großfamilie, die allmählich alle mutterrechtlichen Elemente in China und Tibet zum Absterben und dafür vaterrechtliche Formen zur Geltung brachten. Je später also tibeto-birmanische Völker in Hinterindien einwanderten, um so weniger vom Mutterrecht, um so mehr vom Vaterrecht werden sie dorthin mitgebracht haben. Daß ursprünglich sowohl die austroasiatischen als die tibeto-birmanischen Völker Mutterrecht besaßen, würde auch in ihrer ursprünglichen sprachlichen Zusammengehörigkeit eine Parallele finden, die A. CONRADY für die beiden Völkergruppen aufgedeckt hat².

Ich möchte nicht abschließen, ohne meiner Genugtuung Ausdruck gegeben zu haben über das weitgehende Maß von kulturhistorischer Denkart und Schulung, die in beiden Abhandlungen v. HEINE-GELDERN's zutage treten. Scheinbar mehr in der zweiten, denn hier zeigt er sich darin so stark gerüstet, daß er seinen Gegnern auf den Wegen ihrer eigenen Methoden nachgehen und mit ihren eigenen Waffen ihnen auf den Leib rücken kann. Die eindringlichen, aber wohlwollenden Mahnungen, die er da an die älteren kulturhistorischen Heißsporne, die wir sind, ergehen läßt, können unmöglich ohne Eindruck bleiben. Aber wir sind wohlwollend genug, die eifervolle genaue Kritik, die der Verfasser in seiner zweiten Abhandlung an uns wallen läßt, nicht in gleichem Maße an seiner ersten Abhandlung zur Anwendung zu bringen. Denn wir sind schon so „abgeklärt“, daß wir wissen, wie es zwei psychologische Zustände gibt in der wissenschaftlichen Arbeit: der eine, wenn man sich auf den verschlungenen Pfaden kritischer Nachprüfung anderer bewegt, der andere, wenn man auf den frohen Wegen des eigenen

¹ Das gilt auch für die Möglichkeit, die v. HEINE-GELDERN aufwirft, daß die Vermischung von totemistisch-vaterrechtlichen und agrar-mutterrechtlichen Kulturen sich zu sekundären Kulturkreisen ausgestalten und als solche über weite Gebiete selbständig sich verbreiten konnten (II, S. 136). Ich habe in der Tat einen sekundären „totemistisch-mutterrechtlichen Kulturkreis“ in jener Arbeit bereits vor mehr als acht Jahren aufgestellt und ihm in dem soziologischen Teil einen eigenen Abschnitt angewiesen.

² Siehe darüber meine Bemerkungen „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 702ff.

Findens voraneilt. Der erstere neigt zu Verneinungen, die, wenn sie sich zu sehr häufen, in die Wüste der Unfruchtbarkeit führen; der andere neigt zu Bejahungen, die nicht selten voreilig sind, aber selbst darin oft für die Wissenschaft fruchtbarer sind, als die so anspruchsvoll auftretenden Verneinungen des ersteren Zustandes. Der Verfasser hat sich mit dem Gebiet von Hinterindien ein Spezialgebiet gewählt, das er mit Recht als ein „bisher von der Ethnologie arg vernachlässigtes“ bezeichnet, das aber in Wirklichkeit von hervorragender Wichtigkeit ist, da sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine Anzahl Kernfragen der Ethnologie entscheiden werden; unsere beiderseitigen Darlegungen geben ja wohl schon einen kleinen Begriff davon. Möge er nun immerhin auch als kritischer Wächter mit Abhandlungen wie die zweite an den Toren dieses Gebietes stehen und gut darauf achtgeben, daß dort kein Schaden angerichtet werde. Öfter noch aber wünschten wir ihm dort zu begegnen mit so positiv gerichteten Untersuchungen wie die erstere, deren Ergebnisse auch in bedeutend höherem Maße positiv und von dauernder Bedeutung sind.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Der Hiatus zwischen dem Paläolithikum und dem europäischen Neolithikum schließt sich immer mehr. EVANS hält das Azilien für eine wahre Übergangskultur zwischen beiden; es ist auf dem Kontinent, in England und in Skandinavien gefunden. „Der Parallelismus dieser Kulturen ist offenbar. . . BREUIL spricht zwar dem nordischen Zweige einen spätpaläolithischen Charakter zu, er will ihn aber doch in Verbindung bringen mit einer ausgedehnten sibirischen und altaischen Provinz, die durch die weite Verbreitung von in Fels eingeritzten Tierfiguren gekennzeichnet ist.“ — Später waren das Ägäische Meer und der Nil wichtige Zentren der Kultur. Nach EVANS Überzeugung „kam der belebende Anstoß aus Ägypten nach Kreta“; und in Knossos ist eine neolithische Schichtenreihe aufgedeckt, mit der keine in Europa verglichen werden kann, weder an Alter seiner Basis noch an Vollständigkeit seiner Glieder. — Je mehr wir uns der heutigen Kultur nähern, desto stärker werden die Einflüsse von allen Seiten. „Die heutige höhere Zivilisation bildet, trotz ihrer hochgradigen Zusammensetzung, wesentlich eine einheitliche Masse“ (A. EVANS, *New archeol. lights on the orig. of civil. in Europa*. Smiths. Rep. 1917, 425—445).

Die British Association hat nach Beratung eines aus Fachmännern gebildeten Komitees unter anderem folgende Sätze aufgestellt: 1. Es ist notwendig, einen systematischen Unterricht in der Anthropologie (Ethnologie) einzuführen für alle jene, die sich vorbereiten, oder die schon tätig sind in jenen Teilen des Britischen Reiches, welche von fremden Völkern bewohnt sind. 2. Es wäre vorteilhaft, die bestehenden anthropologischen Institute der Universitäten zu fördern und solche neu zu gründen (Man XXI, 1921, Nr. 93).

Asien.

Die Ansichten unserer ersten Sinologen über den Ursprung der Chinesen stehen sich scharf gegenüber. Die chinesischen Gelehrten selbst stehen seit etwa 20 Jahren auf Seite derer,

Europe et Généralités.

L'hiatus entre le paléolithique et le néolithique européen, se ferme de plus en plus. EVANS tient l'azilien pour une vraie culture de transition entre les deux. Il a été trouvé sur le continent, en Angleterre et en Scandinavie. «Le parallélisme de ces cultures est évident. Il est vrai que BREUIL concède à la branche septentrionale un caractère de paléolithique tardif; néanmoins il le met en relation à une province sibérienne et altaïque étendue caractérisée par des figures d'animaux égratignées dans le roc.» — Plus tard, la mer Egée et le Nil furent d'importants centres de culture. D'après la conviction d'EVANS «l'impulsion serait venu d'Egypte en Crète» et une série de couches néolithiques fut découverte à Knossos avec laquelle aucune autre en Europe ne peut être comparée ni quant à l'ancienneté de sa base ni quant à l'état complet de ses parties. — Plus nous approchons de la culture d'aujourd'hui, plus apparaissent fortes les influences diverses. «La civilisation de nos jours, malgré son extraordinaire composition, forme essentiellement une masse unie» (A. EVANS, *Smiths. Rep.* 1917, 425—445).

La British Association, après les délibérations d'un comité d'experts, a formulé entre autre, les thèses suivantes: 1° Il est nécessaire d'établir un enseignement systématique d'anthropologie pour ceux qui se préparent ou qui travaillent déjà dans les parties de l'empire britannique habité par des peuples étrangers. 2° Il serait avantageux d'encourager les Instituts anthropologiques existants des Universités et d'en fonder de nouveaux (Man XXI, 1921, No. 93).

Asie.

Les opinions de nos premiers sinologues sur l'origine des Chinois sont des plus contradictoires. Depuis une vingtaine d'années, les savants chinois se sont mis du côté de ceux

welche die Einwanderung verteidigen. A. v. ROSTHORN stellt die Gründe für letztere Annahme zusammen. „Wie die Mandschus, waren auch die alten Chinesen ein militärisch organisiertes Volk, welches sich inmitten einer numerisch überlegenen fremden Bevölkerung nur als geschlossene Wehrorganisation behaupten konnte“. Ferner entspricht die gekünstelte Agrarverfassung nicht der Entwicklung eines autochthonen Volkes. Das alte Kastenwesen weist ebenfalls auf Eroberung hin. Als Ursprungsort sind die Länder nördlich von Kuenlun anzusehen. Dorthin weisen die zahlreichen mythischen Erzählungen der alten und der heutigen Chinesen (Ber. d. Forsch.-Inst. f. Osten u. Orient II, Wien 1918, 28—33).

R. BLEICHSTEINER bespricht die heutigen Forschungsergebnisse über die kaukasischen Völker. „Vom Schwarzen Meer wanderten sie nach Kurdistan und Persien, auch nach Armenien, Kleinasien und Mesopotamien, ja bis Syrien und Palästina. Sie treffen vielfach auf eine dunkelhäutige Urbevölkerung... Von dort (Schwarzes Meer) kamen sie in vorgeschichtlichen Zeiten nach Europa. Zu ihnen gehören die Iberier Spaniens... Auch die ältesten Denkmäler der Ägäis zeigen innige Beziehungen zum kleinasiatisch-kaukasischen Kulturkreise.“ Zu den kaukasischen Volkstrümmern gehören endlich die Tyrrhener und die Etrusker (Ber. d. Forsch.-Inst. f. Osten u. Orient II, Wien 1918, 66—85).

Afrika.

H. JUNKER hat die Herkunft der Tell-el-Jahudiye-Töpferwaren festgestellt; sie stammen aus Nubien und wurden wahrscheinlich durch die nubischen Söldner der Ägypter am Ende des mittleren und zu Beginn des neuen Reiches über Ägypten nach Palästina und Cypern verbreitet (Anz. d. Ak. d. W. in Wien 1921, Nr. IX).

In einem Vortrag, gehalten in der Akademie der Wissenschaften in Wien, weist Prof. Dr. JUNKER nach, daß das erste Erscheinen der Neger in der Geschichte mit Wahrscheinlichkeit in die Übergangszeit vom alten zum mittleren Reich anzusetzen ist. Die Kuschiten, welche gegen den Norden vordrängen, werden sichtlich von anderen Völkern gedrängt, welche nur Negerstämme sein können. Die Eroberungen, welche das Neue Reich um 1500 v. Chr. machte, brachte die Ägypter in unmittelbare Berührung mit den Negern, deren Wohnsitze in der Gegend des vierten Nilkataraktes zu suchen sind. JUNKER's Ergebnisse stützen sich auf verschie-

den, die für die Einwanderung erklären. A. v. ROSTHORN sagt: „Comme les Mandchous, ainsi les Chinois étaient un peuple organisé militairement qui, au milieu d'une population étrangère et supérieure en nombre, ne pouvait se maintenir que par les armes. De plus, la constitution agraire recherchée ne répond pas au développement d'un peuple autochtone. Les restes d'une division en castes montrent bien la conquête du pays. Les contrées au nord de Kuenlun seraient le lieu d'origine, car dans ces pays sont projetés les nombreux récits fabuleux des anciens Chinois et de ceux d'aujourd'hui (Ber. d. Forsch.-Inst. f. Osten u. Orient II, Wien 1918, 28—33).

R. BLEICHSTEINER commente les résultats des recherches actuelles sur les peuples du Caucase. De la mer Noire, ils allèrent dans le Kurdistan et en Perse, ainsi qu'en Arménie, en Asie Mineure et en Mésopotamie, jusqu'en Syrie et en Palestine. Là ils trouvèrent une ancienne population à peau très brune. De la mer Noire et à une époque préhistorique, ils vinrent en Europe. Les Ibères d'Espagne appartiennent à cette race. Les plus anciens monuments de l'Égée montrent des relations intimes avec la culture de l'Asie Mineure et du Caucase. Enfin les Etrusques et les Tyrrhéniens appartiennent à des débris de peuples caucasiens (Ber. d. Forsch.-Inst. f. Osten u. Orient II, Wien 1918, 66—85).

Afrique.

H. JUNKER a établi la provenance des poteries de Tell-el-Jahudiye. Elles viennent de la Nubie, et se répandirent probablement en Égypte, en Palestine et à l'île de Chypre par les mercenaires nubiens des Égyptiens à la fin du moyen et au commencement du nouveau règne (Anz. d. Ak. d. W. in Wien 1921, Nr. IX).

Dans une conférence tenue à l'Académie des Sciences à Vienne, le professeur JUNKER démontre que l'apparition des nègres dans l'histoire remonte probablement à l'époque de transition, de l'ancien au nouveau règne. Les Kuchites avancent vers le nord, et sont visiblement poussés par d'autres peuplades qui ne peuvent être que des nègres. Les conquêtes faites par le nouveau règne, 1500 avant J.-C. met les Égyptiens en contact immédiat avec les nègres, dont il faut chercher la résidence dans la quatrième cataracte du Nil. Les résultats de JUNKER sont basés sur différentes descriptions des anciens Égyptiens et sur des découvertes de squelettes qui

dene Darstellungen des alten Ägypten und auf Skelettfunde, welche ebenfalls in diese Zeit hinaufführen (Das erste Auftreten der Neger in der Geschichte. Vortrag, Wien 1920).

Neue Ausgrabungen in der Nähe der Pyramide von Lahun, an der Mündung des Fayun (Ägypten) haben gute Resultate erzielt. Die Funde gehören dem Moustérien an, so daß wir in Ägypten das Magdalenien, in der prähistorischen Zivilisation Ägyptens, das Solutrien in der Wüste Fayun, Typen des Aurignacien bei Naquadah, und nun auch das Moustérien vertreten finden. Unter den Funden befindet sich der Leichnam eines Mädchens in schlafender Stellung, wie sie die Hand unter das Gesicht gelegt hat. Ein Begräbnisplatz aus der ersten Dynastie weist offene Gräber und Grabkammern auf. Die Leichen der offenen Gräber sind schlanker als die der Grabkammern, was damit übereinstimmt, daß das prähistorische Volk von Tarkhan vier Zoll schlanker war als die Eroberer und Begründer der Dynastie. Skelette der zweiten Dynastie wurden in einem Begräbnisplätze von Sedment gefunden. Auch solche der neunten und zehnten Dynastie, von denen bislang noch nichts bekannt war, sind zahlreich in Sedment gefunden worden (Man, Vol. XXI, Nr. 9, 84).

Die Ausgrabungen in Tell-el-Amarna dienten zuletzt dem Zwecke, den Schutt von den Häusern der Stadt von Akhetaton, einer Gründung Amenophis IV. (1375), wegzuschaffen. Das am besten erhaltene Haus, welches zutage gefördert wurde, ist jenes Ranefer's, des königlichen Stallmeisters. Neue Kenntnisse über den Hausbau der Ägypter und deren tägliches Leben sind gewonnen worden. Drei Kilometer davon ist man daran, ein Dorf, welches mit einer Mauer umgeben ist, freizulegen (Man, Vol. XXI, Nr. 9, 84).

Amerika.

Wie bei so manchen Naturvölkern, so finden wir auch bei den Hopi-Indianern zwei Hauptgottheiten, den Himmel oder die Sonne als Vater und die Erde als Mutter aller Dinge. Zu Ehren der Sonne werden beim Winter- und Sommer-solstitium und zur Zeit der Äquinoktien Feste mit dramatischen Zauberriten gefeiert. Das Wintersolstitium ist bei ihnen von besonderer Wichtigkeit. Die Priester bestimmen dessen Eintritt aus dem südlichsten Ort des Sonnenunterganges. Zu dieser Zeit muß ein energischer Schritt unternommen werden, um die Sonne zur Umkehr zu bewegen. Durch symbolische Zeremonien wird die Sonne gezwungen, von

remontent à ce temps-là (Première apparition des nègres dans l'histoire. Conférence, Vienne 1920).

De nouvelles fouilles à proximité de la pyramide de Lahun, à l'embouchure du Fayun (Égypte) ont donné de bons résultats. Les découvertes appartiennent au Moustérien; aussi trouvons nous représentés en Égypte le Magdalénien, le Solutréen (en Fayun), des types de l'Aurignacien (près Naquadah) et maintenant aussi le Moustérien. Entre les fouilles se trouve le cadavre d'une jeune fille endormie, la main sous le visage. Un lieu de sépulture de la première dynastie montre des caveaux et des sépulcres ouverts. Les cadavres des tombes ouvertes sont plus sveltes que ceux des sépulcres, ce qui est en rapport avec ce fait que le peuple préhistorique de Tarhan avait quatre pouces de plus que les conquérants et les fondateurs de la dynastie. A une place de sépulture de Sedment, on a trouvé des squelettes de la deuxième dynastie, ainsi qu'un grand nombre de squelettes de la neuvième et de la dixième dynastie, dont on ne savait rien jusqu'à présent (Man, Vol. XXI, No. 9, 84).

Les fouilles de Tell-el-Amarna avaient le but d'enlever les décombres des maisons de la ville d'Akhetaton, fondation d'Aménophis IV (1375). La maison la mieux conservée que l'on a mise à jour, est celle de Ranefer, écuyer royal. On a acquis de nouvelles connaissances sur la manière de construire des Égyptiens et sur leur vie quotidienne. A 3 km. de là, on est en train de déterrer un village ceint d'une muraille (Man, Vol. XXI, No. 9, 84).

Amérique.

Comme chez certains naturels, nous trouvons aussi chez les Hopis deux divinités principales, le ciel ou le soleil comme père et la terre comme mère de toutes choses. Lorsque viennent les solstices et les équinoxes, on arrange des fêtes en l'honneur du soleil avec des rites à la fois dramatiques et magiques. Le solstice d'hiver est pour eux d'une importance particulière. Les prêtres déterminent son entrée d'après le lieu le plus au sud du coucher du soleil. Il s'agit alors de tenter tous les efforts pour l'obliger à retourner. Par des cérémonies symboliques, on oblige le soleil d'arrêter sa marche vers le Sud, et de rester sur terre près de ses enfants. Une

ihrer nach Süden gerichteten Bewegung abzulassen und bei ihren Kindern auf der Erde zu bleiben. Beim Feste stellt eine Art Federschlange den Himmel dar, sie ist das Zentrum des aufgeführten Dramas; sie wird angerufen zur Spendung von Regen und Fruchtbarkeit, ähnlich wie bei den alten Indianern des Toltekengebietes. „Die Verehrung der Macht des Himmels, bei den Pueblos, symbolisiert durch eine große gefiederte oder gehörnte Schlange, wirft Licht auf die Verehrung der Mayas und anderer zentral-amerikanischen Stämme der Vorzeit“ (W. FEWKES, Smiths. Rep. 1918, 493—526).

J. N. B. HEWITT erinnert zeitgemäß an die Friedensliga der fünf Irokesenstämme im 16. Jahrhundert und beschreibt deren heutige Verfassung. Sie ist vorwiegend mutterrechtlich. Jede Mutter ist eine Schwester der Erde. Die ältesten oder manchmal jüngere angesehene Familienmütter präsentieren die Kandidaten zur Würde des Häuptlings. Sie haben auch das Recht, den Häuptling zu mahnen und ihn zuletzt vor ein Gericht zu stellen. Bemerkenswert ist die überragende Wichtigkeit der Bindungen einer Gruppe über die der persönlichen Verwandtschaft. Wenn z. B. zwei Schwestern in zwei verschiedene Gruppen adoptiert wurden, deren Glieder sich verheiraten konnten, so bestand für die Nachkommen der adoptierten Schwestern keinerlei Hindernis, untereinander die Ehe zu schließen (Smiths. Rep. 1918, 527—545).

P. H. ROCHERAUX beschreibt die Grabstätten der alten Chitarera-Indianer im Gebiete von Pamplona in Columbien. Sie liegen alle neben Lagunen, an die sich lokale Legenden knüpfen. Manche von ihnen sollen die Wetter anziehen; diese werden als bössartige bezeichnet. Solcher Glaube beweist, daß es sich um Örtlichkeiten handelt, die vor Alters einem Kulte dienen, und ohne Zweifel wurden die Gräber dieses Kultes wegen hier angelegt. Aus früheren Funden geht hervor, daß die Leichen als Hocker bestattet wurden. Töpfe und Bildwerke sind meist von ziemlich roher Form (Journ. d. I. Soc. d. Am. d. Paris XII [1920], 55—63).

Erhabene Ornamente (Champlevé) an Töpferwaren finden sich von Mexiko bis Peru und Bolivia, und zwar in Südamerika überall nur auf dem Hochlande und in den westlichen Küstendländern. Weit weg von diesem Verbreitungsgebiet wurden ganz isoliert auf der Insel Marajo an der Mündung des Amazonasstromes einige ähnliche Waren gefunden. Letztere sind wohl sicher nicht vom Westen aus, sondern über das Meer vom

sorte de serpent de plumes représente alors le ciel et forme le centre du drame. On l'invoque pour obtenir la pluie et la fertilité, exactement comme chez les vieux Indiens tolteques. «Le culte du soleil, chez les Pueblos, symbolisé par un grand serpent couvert de plumes ou muni de cornes, fait comprendre le culte des Mayas et d'autres tribus de l'Amérique centrale des temps préhistoriques (W. FEWKES, Smiths. Rep. 1918, 493—526).

J. N. B. HEWITT rappelle avec opportunité la ligue de la paix au XVI^e siècle des cinq tribus iroquoises et en décrit la constitution actuelle, qui est en somme matriarcale. Pour les Iroquois, chaque mère est une sœur de la terre. Les mères les plus âgées, quelque fois aussi une plus jeune, si sa famille est en vue, présentent les candidats à la dignité de chef. Elles ont aussi le droit de faire des remontrances au chef et même de le faire comparaître devant un tribunal. Il importe de faire remarquer que les liens qui unissent une groupe ont une importance supérieure à celle des liens de famille. Si, par exemple, deux sœurs sont adoptées par des groupes différents dont les membres peuvent se marier, il n'y a aucun empêchement pour les enfants de ces sœurs adoptées de se marier entre eux (Smith. Rep. 1918, 527—545).

P. H. ROCHERAUX nous donne une description des sépultures des anciens Chitarera, habitants de la région de Pamplona, Colombie. Toutes ces tombes sont à côté d'une lagune, à laquelle se rattachent des légendes locales. Si la lagune a la réputation d'attirer la pluie ou le tonnerre, on dit qu'elle est méchante (*laguna brava*). Ces croyances prouvent, qu'il s'agit de lieux très anciennement consacrés à un culte quelconque, et c'est sans doute pour cela, que ces lagunes sont environnées de tombeaux. D'après les deux momies que nous connaissons, le mort était assis. Les vases et leurs ornements sont souvent de forme assez grossière (Journ. d. I. Soc. d. Am. d. Paris XII [1920], 55—63).

Des vases décorés fait par le procédé du champlevé se trouvent depuis l'Anahuac jusqu'au Pérou et à la Bolivie; donc dans l'Amérique du Sud toujours à l'ouest ou sur les hauts plateaux de la Cordillère. En dehors de ces contrées, la seule île de Marajo, à l'embouchure de l'Amazonne, nous a fourni des vases semblables. Est-il invraisemblable que la civilisation de cette île ait été importée par des voyages maritimes des

Norden her eingeführt worden. Es läßt sich auch der Schluß nicht abweisen, daß in Amerika die ganze Technik des Champlévé aus Mexiko stammt. Von da aus hat sie sich über Zentral- und Südamerika verbreitet. Die verschiedensten Tatsachen stimmen in auffallender Weise darin überein (R. VERNEAU, Journ. d. l. Soc. d. Am. d. Paris XII [1920], 1—10).

Ozeanien.

Die Mana-Expedition hat die rohen Steinhütten der früheren Bevölkerung von Orongo auf der Osterinsel und die dort noch befindlichen zahlreichen Steinfiguren und Steinzeichnungen beschrieben und dem Ethnologen durch gute Bilder und Situationspläne zu weiteren Studien zugänglich gemacht. Von den heutigen Bewohnern der Insel waren nur Spuren einer Tradition zu gewinnen. Der Eingang zu den Hütten besteht gewöhnlich aus einem niedrigen, rechteckigen Tunnel. Viele Dachsteine sind von solcher Größe, daß zehn Mann nötig waren, um sie zu heben. Vor der Türöffnung befindet sich oft eine mit Steinen ausgelegte Grube, die als Vorratsraum diente (SCORESBY ROUTLEDGE, Journ. of the R. Anth. Inst. of Gr. Br. and J. Vol L, 1920, 425—451).

peuples du Golfe de Mexique? Il semble bien résulter de l'ensemble des trouvailles que, „originaire du Mexique, le champlévé a gagné tout le centre américain, puis l'Amérique du Sud... Les faits les plus divers concordent à cet égard d'une manière frappante» (R. VERNEAU, Journ. d. l. Soc. d. Am. d. Paris XII [1920], 1—10).

Océanie.

L'expédition Mana a décrit les huttes de l'ancienne population d'Orongo dans l'île de Pâques et les nombreuses figures de pierre, comme les dessins dans la pierre qu'on y voit, par de bonnes gravures et de bons plans, on a mis les ethnologues à même de poursuivre les études. De ceux qui habitent l'île aujourd'hui, on n'a pu recueillir que des vestiges d'une ancienne tradition. L'entrée de ces huttes consiste généralement en un tunnel bas et rectangulaire. Il y a beaucoup de dalles si grandes qu'il faut dix hommes pour les soulever. Devant l'ouverture de la porte, on voit souvent une fosse murée où l'on conservait les provisions (SCORESBY ROUTLEDGE, Journ. of the R. Anth. Inst. of Gr. Br. and J. Vol L, 1920, 425—451).

Bibliographie.

1. **Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.** *Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels, erläutert an ihren industriellen Erzeugnissen.* Supplement zu Band XXI des Intern. Arch. f. Ethnogr. Leiden 1913. 56 SS. Folio. Mit 31 Tafeln.
2. **Id.** *Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels (II).* Das Erinnerungsvermögen. Intern. Arch. f. Ethnogr. XXII (1914), 165—191 SS. Mit 6 Tafeln.
3. **Id.** *Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels (III).* Das logische Denken. Intern. Arch. f. Ethnogr. XXIII (1915), 17—33, 49—136 SS.; XXV (1921), 114—158 SS.
4. **Id.** *Die Wurzeln des Animismus, eine Studie über die Anfänge der naiven Religion, nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen.* Supplement zu Band XXIV des Intern. Arch. f. Ethnogr. Leiden 1917. 87 SS. Folio. Mit 4 Tafeln.
5. **Id.** *De Mensch in de Werkelijkheid. Zeyne Kenleer in den heidenschen Godsdienst.* Rede, uitgesproken ter herdenking van den 345sten Dies natalis der Universiteit te Leiden, op. 9, Februari 1920. Leiden 1920. 36 SS. in 8°.

Es wird nicht viele wissenschaftliche Untersuchungen von solcher Schwierigkeit und über einen so langen Zeitraum sich hinziehend geben, die eine solche innere Folgerichtigkeit und Geschlossenheit sich bewahrt hätten, wie die hier vorliegenden. Denn alle hier angeführten Arbeiten beziehen sich auf einen Gegenstand; ihre Zusammengehörigkeit lassen Nr. 1, 2, 3 in der Identität ihres Titels erkennen. Aber auch Nr. 4 bildet nur eine etwas weiter ausgeführte Teiluntersuchung zu Nr. 3, insofern der Animismus darin als aus logischem Denken hervorgehend nachgewiesen wird. Und Nr. 5 ist zunächst eine übersichtliche Zusammenfassung der in Nr. 1-4 erreichten Ergebnisse und führt die Untersuchung über die malaiischen Völker hinaus auch noch zu ethnologisch älteren, den Pygmaenvölkern und den Südost-Australiern. Da wir es hier mit einer nach Gegenstand, Methode wie Ergebnissen hochbedeutenden Arbeit zu tun haben, ist es um so mehr zu bedauern, daß ihre Erscheinungsweise eine so zersplitterte ist, indem Nr. 1 und 4 als selbständige Supplementbände zum Intern. Archiv für Ethnographie, Nr. 2 und 3 dagegen in dieser Zeitschrift selbst als Artikel derselben erschienen sind. Es würde sicher für viele sehr erwünscht sein, das Ganze in einer einheitlichen handlichen Sonderausgabe¹ zu besitzen.

Scheinbar geht der Verfasser zunächst von einem mehr praktischen Standpunkt, dem der Kolonialinteressen, aus, indem er feststellen will, ob die Kolonialvölker, insbesondere die dunkleren Rassen, genügend kulturfähig seien, daß es sich lohnen würde, Bildungsbestrebungen bei ihnen in umfassenderem Maße zuzulassen bzw. zu unterstützen oder selbst hervorzurufen. In Wirklichkeit aber sind es lebhaftere Interessen völkerpsychologischer Art, die ihn leiten, und die an mehreren wichtigen Stellen auch zu bedeutungsvollen realontologischen Ergebnissen führen. Um gründlicher vorgehen zu können, hat er seine Untersuchungen auf die Völker des malaiischen Archipels beschränkt und unter diesen besonders den niedriger entwickelten sich zugewandt, unter denen die Kenja und Bahau in Mittel-Borneo und die Toradja auf Celebes hervortreten; bei den ersteren war Dr. NIEUWENHUIS auch selbst jahrelang als Forscher und Arzt tätig.

Um den Maßstab zu gewinnen, mit denen die Leistungsfähigkeit dieser Völker richtig eingeschätzt werden könne, hebt Dr. NIEUWENHUIS zunächst folgende Punkte hervor, die ihrer Entwicklung ungünstig im Wege stehen: 1. die geringe Zahl der Mitglieder ihrer sozialen Gemeinschaften, 2. den stärkeren Arbeitsaufwand bei geringerem Ertrag, 3. die ökonomische und unhygienische Gestaltung der Nahrungs- und Wohnungsverhältnisse, 4. ungünstigere Arbeitsverhältnisse und Mangel an Arbeitsteilung, 5. die starke äußere und innere Behinderung durch die zahlreichen Tabu- und Vorzeichenvorschriften. Man kann nun allerdings darauf hinweisen, daß gerade das Hervorbringen und Bestehenlassen dieser Kulturhindernisse an sich wieder Beweise einer geringeren Kulturveranlagung sein könnten. Auf diese Frage geht der Verfasser aber nicht ein, und einigermaßen mit Recht, weil ihre Erörterung zu weit in die Vergangenheit hineinführen würde, er aber die Gegenwartsverhältnisse dieser Völker behandeln möchte, in denen er noch reichlich genügend überzeugende Beweise ihrer Rationalität und Kulturfähigkeit vorzuweisen sich imstande glaubt.

Das versucht er nun zuerst in der Darstellung der industriellen Fertigkeiten dieser Völker (Nr. 1). Er behandelt hier von den Dajak auf Borneo die Ausschneidearbeiten für ihre Kleider, die Schnitzarbeiten, insbesondere an Köchern und Schwertgriffen, die Tätowiermuster, ihre Schmiede- und Ziselierkunst, ihre Stickerei und Weberei, ihre Flechtarbeiten. Von den Batak auf Sumatra führt er vor ihre Kupfergießereien, Weberei, Flechtarbeit, von den Baliern auf Bali ihre Weberei; von den Buginesen und Makassaren auf Celebes ihre Töpferei; von den Bewohnern der Molukken ihre Flechtereie, Palmbblatt- und Papierschnitzerei. Alle diese Dinge, die zum Teil schon aus anderen zusammenfassenden Werken, wie A. R. HEIN, „Die bildenden Künste bei den Dajaks auf Borneo“, und J. LEHMANN, „Flechtkunst aus dem Malaiischen Archipel“, bekannt sind, gelangen hier in umfassenderer Vergleichung zu noch bedeutend stärkerer Geltung. Die treffliche Schilderung der in Material und Werkzeug liegenden Schwierigkeiten, die genaue Darstellung der einzelnen Techniken und die Vorführung einer langen Reihe von Erzeugnissen dieser Künste, Kunstgewerbe und Industrien auf zahlreichen, vortrefflich gelungenen, farbigen und

¹ Für diese wären dann auch manche Hollandismen zu korrigieren, die sich im jetzigen Text finden und die das Verständnis der ohnedies nicht immer leichten Darstellung mehrfach erschweren.

nichtfarbigen Tafeln kann einen oft nur mit Bewunderung erfüllen vor diesen schlichten Künstlern und Künstlerinnen, die ihre Tätigkeiten fast durchgehends nur neben allen anderen Tätigkeiten eines vollen Menschenlebens ausüben. Mit Recht weist Dr. NIEUWENHUIS immer wieder darauf hin, von welchem Reichtum des Vorstellungsvermögens diese Dinge Zeugnis ablegen, so daß wohl nicht viele zögern werden, sein Endurteil zu unterschreiben: „Aus guten Gründen kann dann behauptet werden, daß die malaisischen Völker des Indischen Archipels in ihrer Industrie den Beweis liefern, in bezug auf die Anlage ihres Vorstellungsvermögens und in der eigentümlichen Entwicklung desselben mit den Europäern wetteifern zu können...“ (Nr. 1, S. 54), und mancher wird geneigt sein, diese Veranlagung nach bestimmten Richtungen hin noch für höher als jedenfalls die gewisser europäischer Bevölkerungsschichten zu erklären.

Könnte schon bei dieser ersten Arbeit oft und oft auch eine bemerkenswerte Festigkeit des Erinnerungsvermögens festgestellt werden, so widmet Dr. NIEUWENHUIS diesem in Nr. 2 eine besondere eingehende Untersuchung. Hier behandelt er von den ganz primitiven Jägerstämmen, wie den Kubu, deren ausgezeichnete Orientierungsgabe in ihren Waldgebieten und die genaue Kenntnis ihrer langen Beschwörungs- und Zaubersprüche. Bei den Dajak stellt er in rechtes Licht die Leistungen des Gedächtnisses in der Bewahrung der oft so komplizierten Muster bei den verschiedenen industriellen Techniken ohne die geringste Zuhilfenahme von zeichnerischen und sonstigen Modellen, der leichten Erlernung fremder Sprachen, der genauen Erinnerung von Eigentums- und Schuldverhältnissen, der Bewahrung der komplizierten und ausgedehnten Sagen und Riten, die an den verschiedenen Gelegenheiten rezitiert und vorgenommen werden müssen. Ähnliches kann er bei den Toradja auf Celebes feststellen, bei denen auch noch die Aufbewahrung langer und komplizierter Genealogien zu melden ist, ferner bei den Batak, bei den Menangkabau-Malaien, deren hochentwickelte Webkunst und Filigranarbeiten vorgeführt werden. Von den Javanen werden ihre staunenswerten Gedächtnisleistungen bei der Vorführung ihrer ausgedehnten dramatischen Spiele und der sie begleitenden musikalischen Darbietungen gewürdigt, die fast alle auswendig überliefert und vorgeführt werden. Noch mehr als bei dem Vorstellungsvermögen würde man hier geneigt sein, diese Völker in bezug auf die Entwicklung ihres Erinnerungsvermögens noch über die europäischen Völker zu stellen, so daß auch die bei den letzteren eingetretene Schwächung derselben durch den ständigen Gebrauch der Schrift das nicht völlig erklären würde. Wenn man dann urteilen würde, daß die hervorragende Entwicklung des Gedächtnisses bei diesen Völkern eben die weitgehende Passivität ihrer ganzen Veranlagung bezeuge, so wäre das wohl nur zum Teil richtig. Denn auch bei dem, was diese Völker im Gedächtnis festhalten, und auch bei der jedesmaligen Erneuerung dieser Schöpfungen, besonders derer auf künstlerischem Gebiet, sieht man doch, daß es nicht ein totes Wiederholen ist, sondern eine mit hingebungsvollster Anteilnahme erfolgte Neubelebung, die oft auch von Neu- und Umschöpfungen begleitet ist. Das ist es, was wir so stark intellektualistisch-voluntaristisch veranlagten Neueuropäer so oft übersehen, ja zu dessen wirklicher innerer Erfassung wir oft genug direkt zu stumpf und zu roh sind.

In dieser Hinsicht möchte ich den dringenden Appell erheben, daß wir es doch wahrlich für der Mühe wert halten möchten, z. B. jene oft ganze Nächte hindurch während den Rezitationen der alten Überlieferungen ganz genau, mit allen Einzelheiten und selbst auch Wiederholungen aufzuzeichnen; erst dann, wenn sie uns in dieser Treue und in einer Anzahl, die umfassende Vergleichung gestattet, vorliegen, werden wir einen wirklichen Einblick in dieselben erlangen, und ich glaube, es werden uns da wirkliche Überraschungen bevorstehen. Mir ist nur ein ausführliches Specimen dieser Art bekannt, das vom Apost. Präfekten von Brit.-Borneo, Msgr. A. DUNN, veröffentlichte *Mengap Bungai Taun*, der „Gesang der Blumen des Jahres“, gesungen von den See-Dajak beim Opferfest, das für die Segnung der Feldfrüchte abgehalten wird¹. Sobald mir der Schluß desselben, der leider verlorengegangen, wieder zugegangen ist, werde ich eine ausführliche Würdigung desselben zu geben versuchen, besonders nach der formalen Seite hin. Ich weise schon jetzt hin auf den unerschöpflichen Reichtum der klingenden Reime, die eine Musik *sui generis* ausmachen, auf die Fülle der Strophenformen, die so eng dem wechselnden Inhalt sich anschließen, auf die übersichtliche Gruppierung des Ganzen, die

¹ „Anthropos“, VII (1912), S. 135—154, 634—648; VIII (1913), S. 22—39; IX (1914), S. 494—528, 873—913; X—XI (1915—1916), S. 332—357, 817—843.

üppige Pracht der Bilder und die stimmungsvollen Schilderungen, die es bietet. Wir werden eines Tages dahin gelangen, auch solche Dinge zur Weltliteratur zu zählen —, wenn wir sie nicht jetzt in hochmütigem Stumpfsinn haben verloren gehen lassen.

Der dritte, jetzt folgende Teil befaßt sich mit dem logischen Denken, und zwar zunächst in zwei Artikeln, wie dieses sich äußert in der Arithmetik, in der Geometrie, im naturwissenschaftlichen Denken, in der Mechanik. Dieser Teil scheint mir der am wenigsten gut gelungenen des Ganzen zu sein, und zwar deshalb, weil er sich viel zu weit in rein theoretische Erörterungen einläßt, die mit der wirklichen Ethnologie und Völkerpsychologie doch nur in einem entfernten Zusammenhange stehen. Jeder dieser Unterabteilungen wird nämlich eine rein philosophische Auseinandersetzung über ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen vorausgeschickt (alle nach dem Werk von G. HEYMANS, „Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens“, 2. Aufl., Leipzig 1906), wie sie in dieser Weitläufigkeit wohl noch nie in einem ethnologischen Werk erschienen sind: während — bei Arithmetik, Geometrie, naturwissenschaftliches Denken — 36 Seiten den eigentlich ethnologischen Darlegungen gewidmet werden, sind 38 Seiten mit rein philosophischen Erörterungen angefüllt. Das ist entschieden ein Mißverhältnis, und das um so mehr, weil der Nutzen, der aus den letzteren hervorgeht, wirklich nicht so groß ist.

So hätte sicherlich aus der Untersuchung der Zahlwörter, ihrer Zusammensetzung, ihrer Handhabung, wie auch der Zählmethoden für die Erkenntnis der arithmetischen Begabung dieser Völker mehr herausgezogen werden können, als NIEUWENHUIS es hier getan. Wertvoll sind bei ihm die Hinweise auf das erstaunlich häufige Vorkommen der Knotenschnur zum Ausdruck von Zahlen; es ist bezeugt von den Nuforesen (H. N. Guinea), von Timor, Aru, Ceram, Kei, Buru, Celebes, von den Redjang und Batak auf Sumatra. Sie scheint also vorwiegend auf den Molukken im Gebrauch zu sein. Was dann weiter über Zahlenmystik vorgebracht wird, ließe sich sicher noch bedeutend erweitern; aber dieses Gebiet ist doch für den vorliegenden Zweck nicht besonders beweiskräftig, schon weil hier auch starke hinduistische und andere spätere Einflüsse mit hineinspielen.

Es ist doch gewiß ein mageres Ergebnis von den 13 Folioseiten philosophischer Erörterung, die der über Geometrie handelnden Unterabteilung vorausgeht, wenn erklärt wird: „Wie aus obigem hervorgeht, hält man von erkenntnistheoretischem Standpunkt jetzt an der Überzeugung fest, daß unsere geometrische Denkweise sich am besten aus Muskelgefühlen erklären läßt.“ Und es berührt etwas eigentümlich, wenn in konsequenter Beugung unter diese theoretische Anschauung nun auch eine Reihe von Belegen für das Vorhandensein eines fein entwickelten Muskelgefühles bei diesen Völkern — Belege, die an sich sehr interessant sind, wozu besonders der Exkurs über die Treibtechnik gehört — angeführt werden als Beweise für gute geometrische Veranlagung. Lieber nimmt man doch die anderen Beweise entgegen, die danach angeführt werden, die Handhabung von Längenmaßen (worüber zweifellos noch viel mehr hätte gesagt werden können), der Gebrauch einer Art von Sonnenuhren zur Feststellung besonders wichtiger Tage im Jahre, besonders des Tages der Aussaat, die Errichtung ihrer weitläufigen großen Häuser und die Anlage der Dörfer. Alles dies ist unter der übermäßigen Länge der philosophischen Erörterungen zu kurz ausgefallen.

Stark ist das diesbezügliche Mißverhältnis auch wieder bei der folgenden Unterabteilung die den mißverständlichen Titel „Das naturwissenschaftliche Denken“ führt und in seiner ersten größeren Hälfte über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der verschiedenen Arten des kausalen Denkens sich ausläßt. Dr. NIEUWENHUIS gelangt dabei zur Anerkennung der von W. HAMILTON zur Erklärung des menschlichen Kausaltriebes aufgestellten Hypothese, die dieser in folgenden Worten kurz ausspricht: „If we analyse our thought, we shall find that it simply means, that, as we cannot conceive any new existence to commence, therefore all that now is seen to arise under a new appearance has previously an existence under a prior form. We are utterly unable to realise in thought the possibility of the complement of existence being either increased or diminished. We are unable, on the one hand, to conceive nothing become something — or, on the other, something become nothing „*Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*“, expresses in its purest form, the whole intellectual phenomenon of causality“ (Nr. 3, S. 89f.).

Zum Beweis, daß auch die malaisischen Völker im Grunde ganz dies gleiche kausale Denken üben, weist NIEUWENHUIS nun für den ersten Teil, das *ex nihilo nihil*, auf die Schöpfungsmythen dieser Völker hin, die zwar ein lebhaftes kausales Interesse verraten, aber, wie NIEUWENHUIS meint, „sich etwas Neuentstehendes nur als eine Änderung eines bestehenden Zustandes, nicht als eine Erschaffung aus einem Nichts, vorzustellen vermögen“ (Nr. 3, S. 98). Das ist zum mindesten mißverständlich. Ich habe alle diese Schöpfungsmythen, wohl noch etwas vollständiger als NIEUWENHUIS, gesammelt in meinem Werke „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“¹ und sie dort vom mythologie- und religionsgeschichtlichen Standpunkt aus genau untersucht. Es ist richtig, daß die den eigentlichen Austronesiern eigentümliche Mondmythologie keine *creatio ex nihilo* kennt². Aber wir können aus den Formen von Nias in Verbindung mit denen der Marshall-Inseln eine Mythenphase rekonstruieren, die noch vor der Mondmythologie liegt, und in dieser wird wenigstens bei einem Teil der Erde die Erschaffung durch den Schöpfer *ex nihilo* berichtet³. Überdies aber wird außerhalb der Mythen fast allen höchsten Wesen dieser Völker die Schöpferkraft ausdrücklich beigelegt⁴. Das alles ist ja aber auch kein unlösbarer Gegensatz zu dem von Dr. NIEUWENHUIS Aufgestellten. Denn auch sein Gewährsmann HAMILTON schreibt ja: „When God is said to create out of nothing, we construe this to thought by supposing that He evolves existence out of Himself; we view the Creator as the cause of the universe“ (Nr. 3, S. 90). Die Annahme der Schöpfung der Welt aus Nichts durch einen ewigen allmächtigen Gott widerspricht in keiner Weise dem Kausalgedanken, sondern ist seine höchste und stärkste Anwendung. Auch in dieser Form wäre er also diesen Völkern nicht unbekannt gewesen.

Indem ich übergehe, was NIEUWENHUIS noch über das Vorhandensein von kausalem Denken in diesem Teile anführt, wende ich mich dem besonderen Teile zu, den er alsdann einschiebt, der in seiner Ausführlichkeit und breiten Grundlegung stark selbständige Bedeutung erhalten hat, der Studie über „Die Wurzeln des Animismus“. Sie bildet zweifellos den wertvollsten Teil des ganzen Werkes und ich bedaure nur, daß der übermäßige Umfang, den meine Besprechung schon angenommen hat, mir nicht mehr gestattet, seine Vorzüge nach allen Seiten hin gebührend herauszustellen.

Zur besonderen Behandlung des Animismus in seinem Werke wurde Dr. NIEUWENHUIS deshalb geführt, weil diese Völker derart von ihm beherrscht sind, daß dort kein Gebiet des psychischen Lebens ihm gleichkommt, so daß die Antwort auf die Frage, ob auch er auf rationales Denken zurückgeführt werden könne, schwer in die Wagschale fällt bei der Entscheidung darüber, ob bei diesen Völkern logisches Denken genügend ausgebildet sei. NIEUWENHUIS faßt den Animismus mehr als Äußerung einer naiven Religion und wirft die Frage auf nach der Erklärung der Form und des Wertes dieser Religion. Zuerst die TYLOR'sche Theorie über die Entstehung des Animismus aus den Erscheinungen des Todes und des Schlafes darlegend, führt er auch die bisher gegen sie erhobenen Einwände vor. Ihnen fügt Dr. NIEUWENHUIS noch die folgende Erwägung hinzu: „Die beste Zurückweisung des erklärenden Teiles von TYLOR's animistischer Theorie ergeben aber die Konsequenzen, zu welchen sie führt. Man ist nämlich im allgemeinen darüber einig, daß die höheren religiösen Begriffe sich aus dem Begriff der Seele niedrig stehender Völker und unsere Kultformen aus den ihrigen entwickelt haben. Vergegenwärtigt man sich dazu, welchen enormen Einfluß diese religiöse Überzeugungswelt und ihre Kultusformen im Laufe der Zeit auf die Menschheit ausgeübt haben, welcher Einfluß im großen ganzen auch jetzt noch andauert, so erscheint es einem ganz unbegreiflich, daß diese ganze Gedankenwelt sich im Grunde nur auf irrtümliche Auffassungen der Urmenschen stützen sollte und daß den religiösen Gefühlen und den ihnen entlehnten geistigen Kräften, die Menschen zu Heroen gemacht haben, kein reeller Grund zukäme“ (Nr. 4, S. 8). Weder der TYLOR'schen noch irgendeiner anderen bis jetzt vorgebrachten Theorie folgend, will NIEUWENHUIS in sorgfältiger Untersuchung, besonders der ältesten Stämme, der Bahau und Kenja auf Borneo und der Toradja auf Celebes, zu selbständiger Erfassung zu gelangen suchen.

¹ Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. LIII (1910), Abh. III.

² A. a. O., § 497.

³ A. a. O., § 491. „Gilbert-Inseln“ ist hier ein Schreibfehler für „Marshall-Inseln“, siehe § 423.

⁴ A. a. O., § 529.

Nach einem überleitenden Kapitel mit einer ganz ausgezeichneten Darlegung der materiellen Umwelt und des psychischen Charakters dieser Völker legt er uns dann die Religion, insbesondere der Bahau-Dajaken, dar. Wir greifen davon zuerst die Behandlung der Seelen- und Geisterfrage heraus.

Was die Seelen betrifft, so liegt hier wohl in einem Punkte ein Widerspruch in den Angaben vor: Nr. 3, S. 32, 39 und, wie es scheint, auch Nr. 4, S. 123 f., wird gesagt, daß alle, auch die toten Gegenstände der Umgebung eine Seele (*bruwa*) haben; schon Nr. 4, S. 135, wird in Abrede gestellt, daß alle Pflanzen eine *bruwa* hätten. Dagegen heißt es S. 138 in einer Polemik gegen KRUJT: „Diese Dajak-Stämme verwenden für Gegenstände nicht den Namen *bruwa* für das Beseelende, sondern es wird für dieses der Ausdruck *tö*, der für sie den Begriff eines spiritistischen Geistes vergegenwärtigt, gebraucht. Es besteht also bei ihnen die Ansicht, daß ein Geist in einem solchen Gegenstand haust. Das ist aber gar nicht bei allen Gegenständen der Fall, sondern nur wenn diese für die Menschen besonders wichtig sind.“ Mit gleicher Bestimmtheit wird das S. 140, 144, 157 gesagt. Es will mir scheinen, als wenn dies letztere auch das Zutreffende sei.

Die Menschen aber, die Haustiere und die als Seelentiere vorkommenden Tiere: Hirsch, großer Affe, Wildschwein, haben neben der *bruwa* noch eine andere Seele, die *ton luwa*.

Es ergibt sich damit folgendes Bild:

	Es besitzen
eine <i>bruwa</i>	eine <i>ton luwa</i>
alle Menschen	alle Menschen
alle Tiere	die Haus- und Seelentiere
alle Nutzpflanzen	keine Pflanzen
keine leblosen Dinge	keine leblosen Gegenstände

Nach der ganzen Beschreibung, die NIEUWENHUIS von den beiden Seelen gibt (Nr. 3, S. 36 f.), entspricht die *bruwa* am meisten der Schattenseele¹; denn sie ist auch im Leben nur lose mit dem Körper verbunden, verläßt ihn vorübergehend im Traum und endgültig im Tode, wo sie die Reise an einen Jenseitsort antritt. Die *ton luwa* ist während des Lebens fest mit dem Leib verbunden, verläßt ihn aber im Tode und irrt am Begräbnisplatz umher, bis sie zu einem bösen Geiste wird². NIEUWENHUIS bezeichnet die *ton luwa* als das Prinzip des vegetativen und die *bruwa* als das des psychischen Lebens. Es wird wohl auch vorzüglich von dieser letzteren gelten, wenn es mehrfach heißt, die Seele umfasse die Gesamtheit der Lebenseigenschaften (Nr. 4, S. 134, 137, 147).

Es ist von Interesse, diese Verhältnisse mit denen der afrikanischen Völker zu vergleichen, die kürzlich B. ANKERMANN in einer trefflichen Untersuchung „Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern“³ dargestellt hat. Es läßt sich fast eine Gleichheit feststellen; denn als Endergebnis formuliert ANKERMANN, daß in Afrika fast überall an zwei Seelen geglaubt wird, die hamitischen und Pygmäen-Völker ausgenommen, über die noch zu wenig Berichte vorliegen⁴. Die eine ist eine Lebenskraft, die in Verbindung steht mit dem Herzen, dem Blut oder Atem, die andere ist die ausgesprochene Schattenseele. Man kann ANKERMANN nur recht geben, wenn er, gegen WUNDT⁵ polemisierend, die Zurückführung der Schattenseele — ANKERMANN nennt sie mit einem guten Namen auch Bildseele — auf Traumbilder und Visionen von Verstorbenen zu eng findet: „Die Bildseele ist nach meiner Meinung nichts anderes als das Erinnerungsbild, das der Lebende von dem verstorbenen Genossen zurückbehält“ (a. a. O., S. 129 f.). Man kann ihm weiter zustimmen, wenn er diesen Begriff als einen „präanimistischen“ bezeichnet, da er, während die eine Seele das Leben umfasse, die zweite, die Hauch- oder Bildseele, das leibliche und geistige Wesen des Menschen bezeichne. Die Bildseele spaltet also den Menschen nicht in Leib und Seele, sondern bezeichnet die Umwandlung der Gesamtheit des Menschen in

¹ Über das Vorkommen der Schattenseele in Indonesien siehe A. C. KRUJT, *Het Animisme in het Indischen Archipel*. 's Gravenhage 1906, S. 68 f.

² Daher auch wohl ihr Name: *tö n(i) luwa* („Geist des Grabes“).

³ Zeitschr. f. Ethn. 1918, S. 89—153.

⁴ Aber auch andere Gebiete mögen doch Besonderheiten haben; so scheint doch der Einseelenglaube im nördlichen Guinea häufiger zu sein.

⁵ Völkerpsychologie II¹, S. 90 f., Leipzig 1906.

einen schemen- und schattenhaften Zustand. Die Wurzeln ihres Begriffes werden also tatsächlich in eine Zeit reichen, wo der Unterschied von Seele und Leib noch nicht scharf geschieden war, und auch der gestorbene Mensch als unteilbares Gesamtwesen aufgefaßt wurde.

Auch noch eine andere enge Beziehung besteht zwischen dem afrikanischen und diesem indonesischen Gebiete, NIEUWENHUIS stellt für dieses letztere bei den Bahau und Kenja fest, daß sie keinen religiösen Ahnenkult kennen, sondern eine nichtreligiöse Totenpflege, bei der keinerlei Furcht vor dem Toten oder dessen Seele zu spüren war, sondern Liebe und Sorge, so daß „also diese Totenbräuche als eine Fortsetzung des innigen Verhältnisses . . . zwischen Familien- und Stammesmitgliedern“ sich erweisen (Nr. 3, S. 83). Das ist eine gute Bestätigung für ANKERMANN's Annahme, daß „der Anfang des Ahnenkultes eine einfache Fortsetzung sozialer Pflichten und Gewohnheiten über das Grab hinaus“ gewesen und somit nicht als religiöse, sondern als soziale Erscheinung zu werten sei (a. a. O., S. 137).

Von den Seelen (*bruwa, ton luwa*) sind die Geister (*tö*) auf mannigfache Weise, die NIEUWENHUIS vortrefflich auseinandersetzt (Nr. 4, S. 129 ff.), unterschieden, und zwar so stark; daß er ihren Ursprung mit Recht auf eine ganz andere Quelle zurückführt, die mit dem Animismus der Seelen nichts zu tun hat. Es ist der personifizierende Anthromorphismus, dem sie ihr Entstehen verdanken; die Erscheinungen in der Natur wirken auf die menschliche Psyche ein, und deren Kausalbedürfnis findet die Begründung für diese Einflüsse in einem persönlichen Einzelwesen. So können also diese Naturgeister ohne den Animismus und vor ihm entstehen, wie ich schon gegen WILKEN in meinen „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“ (§ 520—525) und in meinem „Ursprung der Gottesidee“ (§. 424, 427, 448 ff., 457, 471) ausgeführt habe.

In eingehenden scharfsinnigen Untersuchungen gelangt nun NIEUWENHUIS zu dem wertvollen Endergebnis:

„Sehen wir uns den Begriff der Seele des Animisten in seiner Entstehung, weiteren Entwicklung, seinen Benennungen und seiner Anwendung an, so erscheint er als der erste philosophische Schritt des Menschen zur Erklärung des ihm materiell wichtigen Teiles der Umwelt. Man kann ihn auffassen als den Anfang der Naturwissenschaften.“

„Im Begriff Geist tritt die emotionelle Seite des Menschen in den Vordergrund, indem er dort entsteht, wo das wirklich oder vermeintlich Erregende in der Umwelt zu einer Erklärung und zur Bildung dieses Begriffes Veranlassung bietet. Wie die Entstehung des Seelenbegriffes ist auch die des Geistbegriffes ein Ausfluß des kausal-logischen Denkens des Menschen. Wir erkennen in ihm den Anfang des früher weltumfassenden religiösen, spiritistischen Systems von Göttern und Geistern“ (Nr. 4, S. 158).

Dieses Ergebnis hatte er schon in Nr. 3 vertieft durch folgende Sätze:

„Es leuchtet ein, daß der Inhalt dieser naiven animistischen Religion . . . nicht auf falschen Voraussetzungen beruht, wie es in der TYLOR'schen Theorie den Anschein hatte. Dieser Kult ist im Gegenteil ein rationeller Versuch zur Erlangung von Befreiung und Schutz der zum Nachdenken veranlagten Köpfe der Urgesellschaft dieser Dajak. Hieraus können wir uns auch den mächtigen Einfluß, den dieser Glaube in der primitiven Gemeinschaft ausübt, erklären“ (S. 78).

Er beweist dann den Satz, daß die naive Religion des Urmenschen beherrschenden Ursachen, nämlich seine ungeheure Abhängigkeit von dem Weltganzen, im Laufe der Weltgeschichte, wenn auch modifiziert, doch immer, auch in der höheren Zivilisation, bei jeder Person wirksam bleiben, mit folgenden Worten:

„Es sind an erster Stelle die Naturwissenschaften, denen das Studium dieser Umwelt obliegt, und welche großartigen Errungenschaften auf diesen Gebieten erworben wurden und welchen Nutzen wir aus diesen ziehen, um uns eine gesichertere Stellung im Leben zu schaffen, ist bekannt genug. Diese Fortschrittsperiode ist relativ noch sehr jung, und jeder Forscher, der an der Wissensgrenze seiner Wissenschaft arbeitet, kann sich davon überzeugen, wie wenig wir noch begreifen sogar von dem, was wir übersehen zu können glauben. Auf diesen Gebieten arbeiten jetzt viele Tausende von Spezialuntersuchern zusammen, von denen jeder für sich nur einen Bruchteil seiner Wissenschaft wirklich beherrscht. Wie gering also der Anteil des Einzelnen, hauptsächlich der großen Menge unserer zivilisierten Völker, an Durchgründen seiner so stark gegliederten Gesellschaft und seiner Umwelt ist, bedarf keines weiteren Beweises . . .

Dem Einzelnen liegt nur höchstens eine Seite des großen Buches offen, das das Verhältnis der ganzen Menschheit zu ihrer Umgebung umfaßt, und es ist nicht einmal jeder imstande, auch nur diese eine Seite zu begreifen.¹

„Bedenken wir, daß wir durch unsere Organisation doch nur vereinzelte Äußerungen der Wirklichkeit wahrnehmen können, so daß wir als Menschheit genommen dieser nach wie vor als einem großen Rätsel gegenüberstehen, so erscheint die Stellung der entwickelten Menschen dieser sie beherrschenden Wirklichkeit gegenüber zwar etwas geschützter, doch ist der Einzelne von ihr in sehr hohem Maße abhängig“ (Nr. 3, S. 80; vgl. auch Nr. 5, S. 10).

„Wollen wir also den Wert des Inhalts der naiven Religion für höhere Zusammenleben bestimmen, so können wir feststellen, daß dieser Wert hoch anzuschlagen ist und die naive Religion fest in den gegebenen menschlichen Lebensumständen wurzelt“ (S. 81).

Von all diesen umfassenden und tiefgehenden Untersuchungen bietet Dr. NIEUWENHUIS in Nr. 5 „De Mensch in de Werkelijkheid. Zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst“, einer Rede, die er als Rector magnificus der Leidener Universität an ihrem 345. Geburtstag hielt, eine eindrucksvolle gedrängte Zusammenfassung. Darüber hinausgehend aber befaßt sie sich noch mit einem anderen Problem, das sich allerdings eng an die früher behandelten Fragen anschließt: „Nun bleibt unter den Geist-Phänomenen des Heidentums noch ein bedeutungsvolles Rätsel übrig: der Glaube an einen Allgeist, einen Schöpfer, eine alles beherrschende strafende Gottheit, personifiziert entsprechend der Art des betreffenden Volkes . . .“ (S. 25). Er weist dann auf ANDREW LANG's „The Making of Religion“ (London, 3. ed. 1909) und meine Arbeiten: „Ursprung der Gottesidee“ (Münster i. Westf. 1912), „Grundlinien der Vergleichung der Mythologien und Religionen der austronesischen Völker“ (siehe oben) hin, in denen die Auffassung vertreten wird, daß dieser Allgeist nicht — wie die evolutionistischen Theorien, unter ihnen auch die animistische von TYLOR behauptete — am Ende, am höchsten Punkt einer langen Entwicklung im Geisterglauben stehe, sondern an seinem Anfang. Da er meint, daß in Indonesien der Ursprung dieses hohen Allgeistes wegen seiner engen Verbindung mit mythologischen, magischen und ancestralen Erscheinungen nicht aufzuhellen sei², wendet er sich zu Völkern, bei denen eine derartige Vermengung noch nicht eingetreten sei. Er schließt sich dann meinen Untersuchungen über das höchste Wesen bei allen Südostaustralern und den Pygmäenvölkern³ an und stimmt deren Ergebnissen zu.

Dann aber geht er seinerseits dazu über, den Ursprung dieses höchsten Wesens zu bestimmen, und er findet ihn, indem er sie in Verbindung bringt mit dem durch ihn aufgedeckten kausal-logischen Ursprung der Naturgeister aus der Personifikation: „Meine Untersuchung hatte uns gelehrt, wie der Begriff des Geistes entstanden gedacht werden muß aus der kausal-logischen Einwirkung von einer von außen her geweckten Gemütsbewegung; demnach betrachten wir den Allgeist als das erste⁴ Stadium eines Gottesbegriffes, der aufgeweckt ist durch den Eindruck, den die Welt als Ganzes im Anfang⁵ bei einem nachdenkenden Menschen zustande brachte, sobald er sich Rechenschaft zu geben begann von dem außer ihm Bestehenden.

„In Übereinstimmung mit diesem Ursprung des Begriffes Allgeist ist das danach eintretende Personifizieren der Beherrscher von Tag und Nacht, Sonne, Mond, und einiger der vornehmsten Sterne zu Göttern ohne eine Spur von Geistern, was schon unter den gegenwärtig niedrigst entwickelten Menschen vorkommt.

„Später entwickeln sich dann die Geistbegriffe aus den stärksten Eindrücken, die Unterabteilungen in der Natur auf die Denkenden unter den primitiven Naturmenschen machen. . . Durch diesen Gang der Dinge wird denn auch die so merkwürdige Erscheinung erklärt, daß der Begriff des Allgeistes und besonders auch die damit verbundene religiöse Verehrung mehr und mehr in den Hintergrund trat in dem Maße, als die Geistbegriffe zahlreicher wurden und besondere Unterabteilungen der Natur umfaßten, die für die Masse des Volkes von unmittelbarer Bedeutung sind in seinem täglichen Leben“ (Nr. 5, S. 30—31)⁶.

¹ Siehe indes darüber SCHMIDT, Grundlinien einer Vergleichung der Rel. u. Myth. d. austrones. Völker § 526 ff.

² SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 105—411.

³ Von mir gesperrt. W. SCHMIDT.

⁴ Vgl. auch Prof. NIEUWENHUIS' zustimmende Besprechung meines „Ursprung der Gottesidee“ im Intern. Arch. f. Ethnogr. XXV (1920), S. 84—85

Ich darf wohl auf die wertvolle Übereinstimmung hinweisen, die in diesem, auf ganz selbständigem Wege gewonnenen Ergebnisse der Untersuchungen von Prof. NIEUWENHUIS zutage tritt, mit dem, was ich in meinem Pygmäenbuch (S. 249) über dieselbe Frage geschrieben habe: „Gerade auch die bei den Pygmäen gewonnenen Tatsachen scheinen mir die Annahme zu verstärken, daß die Religion, die Anerkennung und Verehrung eines höchsten Wesens hervorgegangen sei von einer naiv-kindlichen und doch tief sinnigen Genialen, aus dem ganzen Wesen des Menschen, seinem ganzen Denken, Fühlen und Verlangen sich losringenden Schlußfolgerung von der Gesamtheit der Welttatsachen, der materiellen wie der idealen, aus. Man hat es immer für unmöglich gehalten, daß auf so früher Stufe der menschlichen Entwicklung eine solche weitgreifende Zusammenfassung hätte vollzogen werden können; der menschliche Geist sei damals stets an den Einzeldingen haften geblieben und sei deshalb unfähig gewesen zu einer solchen grandiosen Synthese. Das war eben eine ganz falsche Auffassung von der geistigen Entwicklung des primitiven Menschen. Die Pygmäen zeigen ihn uns ganz anders; sie belehren uns, daß er wohl fähig war, die Welt, die er mit seiner Erfahrung kannte, auch mit seiner Vernunft zu einer Einheit zusammen zu fassen und sich so ein Weltbild zu schaffen¹, das, so unvollkommen es natürlich in vielen, vielen Einzelheiten auch war, doch weder einer gewissen Größe, noch auch einer geschlossenen Einheitlichkeit entbehrte. Im Gegenteil dazu ist es gerade die spätere Entwicklung gewesen, welche das ursprüngliche einheitliche Weltbild durch stets fortschreitende „Detailforschung“ gliederte, zergliederte und endlich so auseinanderriß, daß die organische Einheit des Ganzen verloren ging; die religiöse Entwicklung konnte unter dieser allgemeinen Entwicklung des Geistes nicht anders als sich ebenfalls zersplittern und die ursprüngliche Einheit immer mehr darangeben. Wir sahen ferner wie das unregelmäßige magische Denken, die Verkennung des realen Kausalzusammenhanges, gerade bei den Pygmäen in viel geringerer Entwicklung steht als bei den späteren Naturvölkern, wie dagegen das wirkliche kausale Denken bei ihnen in der Herstellung mannigfacher Werkzeuge kräftig sich dokumentiert. Dieses kausale Denken und Fühlen aber, in Anwendung gebracht auf die große Welttatsache, mußte gerade damals, im Zeitalter der Personifikation, nicht nur mit logischer, sondern auch mit psychologischer Notwendigkeit zur Anerkennung eines persönlichen Faktors als Ursache dieser gewaltigen Tatsache, d. h. zum Glauben an ein höchstes persönliches Wesen führen.“

Damit scheiden wir von den Untersuchungen Prof. NIEUWENHUIS', aus denen wir reichen Gewinn geschöpft haben. Wir sprechen erneut den dringenden Wunsch aus, daß sie recht bald in einer Gesamtausgabe zusammengefaßt, ihren zahlreichen Interessentenkreisen aus den theoretischen wie den praktischen Wissenschaften leichter zugänglich gemacht werden möchten.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Nordenskiöld Erland. *The Copper and Bronze Ages in South America.* Comparative ethnological studies Nr. 4. Göteborg 1921. Elanders Aktiebolag.

Unter den auffallenden Parallelen in der Kultur der Alten und der Neuen Welt macht sich auch die Aufeinanderfolge einer Kupfer- und Bronzezeit geltend. Die Eisenzeit dagegen fehlt in ganz Amerika, wohl nur deshalb, weil die Verbindung zwischen beiden Weltteilen zuletzt fast ganz unterbrochen war. Der Verfasser untersucht hier die Metallzeit bei den Völkern mit höherer Kultur und bei den von ihnen beeinflussten Naturvölkern, und es ist ihm gelungen, die auf diesem Gebiete herrschende Unsicherheit wesentlich zu vermindern. Dabei neigt er aber dazu, hüben und drüben eine ganz selbständige Entwicklung der Kultur anzunehmen, obwohl es bis jetzt in noch keinem wichtigen Punkte gelungen ist, die Unabhängigkeit ähnlicher Einrichtungen zweier Völker oder Stämme wirklich wahrscheinlich zu machen. Er ist aber anderseits weit davon entfernt, die Wucht der Gegengründe zu verkennen, und nähert sich hierin den Ansichten der kulturhistorischen Richtung.

E. NORDENSKIÖLD zeigt an der Hand vieler Tatsachen, daß auch in Südamerika die Kupferzeit vorangeht; dagegen erlischt der Gebrauch von Kupferwerkzeugen nicht wie bei uns mit dem Bekanntwerden der Bronze, vielmehr werden bis zum Jahrhundert der Entdeckung beide

¹ Eine „Weltanschauung“ sich zu bilden, wie man heute sagen würde.

Metalle, sogar in den fortgeschrittensten Gebieten, nebeneinander verwendet. Interessant ist die Tatsache, daß die Bronze um so häufiger wird, je weiter man von Columbien über Ecuador und das ganze Hochland nach den Ländern südlich vom Titicaca vorschreitet. In Argentinien wiegt die Bronze stark über das Kupfer vor. In Ecuador bestehen die Lokalformen der Geräte aus Kupfer, die bronzenen sind auf fremden Einfluß zurückzuführen, auf den der Inka. Ein ähnliches Verhältnis ist im peruanischen Tiefland zu konstatieren.

Vor dem Bekanntwerden der Bronze war die Kunst des Gießens unbekannt. Es scheint also die Gußtechnik mit und wegen der Bronze Eingang gefunden zu haben. Daß sowohl Kupfer als Bronze durch Kalthämmern härter wird, war in Südamerika bekannt. Der große Vorteil dieser Behandlung wurde, trotz seiner leichten Erkennbarkeit, nur unvollkommen ausgenützt; man darf diesen Umstand wohl als ein Zeichen geringen technischen Erfindergelstes ansehen.

Die Inka stellten schon reines Zinn dar, ohne es in diesem Zustande merklich zu verwenden. Beim Umgießen alter Bronzegegenstände leistete es aber gute Dienste. Bekanntlich wird ja die Bronze beim Schmelzen in kleinen Verhältnissen zinnärmer und muß deshalb neu mit diesem Metall versetzt werden. Der Verfasser weist darauf hin, daß in manchen Fällen der Herkunftsort des Metalles bestimmt werden kann, z. B. aus Verunreinigungen durch Blei, Arsen, Wismut, Antimon oder Schwefel, die an verschiedenen Orten in stark wechselnden Mengen in den Erzen vorkommen.

Mehr als die Technik des Gießens und Hämmerns sind es die Formen der Gegenstände, die an altweltliche Herkunft erinnern, und die sogar auf periodische fremde Einflüsse hinweisen. Selbstverständlich könnte das eine oder andere Detail in Südamerika neu gefunden worden sein. NORDENSKIÖLD macht dies z. B. für die Öse der Axt wahrscheinlich; aber bei der großen Zahl von Ähnlichkeiten, auf die am meisten P. W. SCHMIDT in seinen „Kulturkreisen und Kulturschichten in Südamerika“ (Zeitschr. f. Ethnologie, 1913, S. 1014—1124) aufmerksam machte, hätte er die Wahrscheinlichkeit einer Übertragung etwas mehr betonen dürfen. Am auffälligsten wirken die T-förmigen Äxte, die sowohl in Stein wie in Metall hergestellt wurden. Ihre Ähnlichkeit mit altweltlichen Werkzeugen, z. B. mit ägyptischen aus der 1. bis zur 26. Dynastie, die sich sogar in der Befestigungsart äußert, drängen zu weiterer Prüfung und zur Aufsuchung des ältesten Zentrums der Ausbreitung. Mit den durchlochten Äxten steht es ähnlich. Es ist zudem schon von mehreren Seiten darauf hingewiesen worden, daß die Durchbohrung, wenigstens in einzelnen Fällen, symbolische Bedeutung besitzt.

Faßt man die Gesamtheit der Kupfer- und Bronzegegenstände ins Auge, „so muß man gestehen, daß es nicht vieles gibt, das ganz original wäre, und daß der Mehrheit der fundamentalen Formen solche in der Alten Welt entsprechen“. Wenn NORDENSKIÖLD als möglichen Weg der Herkunft die polynesishe Inselwelt bezeichnet, so begegnet er sich auch hierin mit P. W. SCHMIDT a. a. O. (S. 1082ff.), nur daß letzterer, gestützt auf ein reiches Material aus fast allen Gebieten, sich über den Zusammenhang mit größerer Zuversicht zu äußern wagt.

Zum Schluß möge noch auf einige offenbar symbolische Formen hingewiesen werden, die sich in den dem Buche beigegebenen Bildern finden.

Die Stufen in der Bau- und Bildkunst sind bekanntlich in allen Erdteilen unter den bedeutungsvollen Zeichen stark vertreten. Schon in Fig. 1 nehmen sie neben den Mäandern auf der wappenartigen Kupferscheibe einen hervorragenden Platz ein. Noch mehr treten sie in Figg. 15, 16 und 12 hervor, wo Mäander und Stufen — wie in Zentralamerika fast immer — sich zu einer einheitlichen Gesamtform zusammenschließen.

Die in Mexiko so ungemein häufig an Körperöffnungen und Gelenken angebrachte „gekrümmte Spitze“ fehlt auch in Südamerika nicht. Wir treffen sie bei den Figuren des Buches fünfmal an den Ohren einer mythischen Schlange (Fig. 5). Die doppelköpfige Schlange, die in Mexiko oft als symbolischer Schmuck der Erdgöttin vorkommt, tritt hier auf in Figg. 9 und 44, Nr. 5. Die abgebogenen Knie bei Kampf und Tanz sind in Südamerika ebenso gut gebräuchlich wie in Mexiko (Figg. 5, 6, 9, 17), manchmal sind sie sogar, wie dort, mit einem Kreise geschmückt.

Stark hervorgehobene, große Ringe um die Augen trägt in Mexiko besonders der Regengott; diese Ringe kommen auch in Südamerika vor, es ist aber bisher weder im einen noch im anderen Fall gelungen, ihre Bedeutung sicher festzustellen (Figg. 4 und 12b). Eine weitere gemeinsame Erscheinung ist die Durchbohrung der Geräte; auf sie ist für alle Erdteile schon

vielfach hingewiesen worden (Figg. 5, 6, 7, 36, 37). Die Kopftrophäe endlich war in Südamerika wie in Mexiko so häufig, daß man fast keine Kampfszene antrifft, worin sie nicht mehr oder weniger deutlich vorkommt. Der Sinn dieser Trophäe dürfte mit dem Mondkulte zusammenhängen. Da der Mond in den abnehmenden Phasen nach den Mythen seinen Kopf bzw. seine Glieder verliert, so wird auch den ihm geweihten Opfern der Kopf abgeschnitten. Die Mexikaner erzählten von ihrer Mondgöttin, es sei ihr beim ersten Kampfe der Götter der Kopf abgeschnitten worden; auf ihren Bildern ist sie dementsprechend manchmal mit abgeschnittenem, hinten herunterhängendem Kopfe abgebildet.

P. KREICHGAUER.

Westermann Diedrich. *Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia.* Dargestellt auf der Grundlage von Eingebornen-Berichten. Oktav. XVI + 552 SS. Göttingen, VANDENHOECK & RUPPRECHT, 1921.

Der unermüdlichen und schnellen Feder WESTERMANN's ist abermals ein Werk entfloßen, welches seines Umfanges und seines Inhaltes wegen bedeutend genannt werden muß. Man mag über die Resultate einer viermonatigen Forschungsreise denken, wie man will, der Wert des Buches liegt nicht darin, daß uns die Resultate einer solchen Reise allein vorgelegt werden, sondern daß Eingebornen-Texte die Grundlage der Ausführungen bilden. Auf Grund dieser Texte, welche in deutscher Übersetzung vorgeführt werden, wird das Volksleben der Kpelle geschildert. Doch hat der Verfasser seine eigenen Beobachtungen über Land und Leute mitverwoben, und auch die einschlägige Literatur wurde verwertet, wodurch dem Werke eine breitere und sicherere Grundlage geworden ist. Für diesen Teil Westafrikas kommt noch der günstige Umstand hinzu, daß bereits aus früheren Jahrhunderten Nachrichten uns überkommen sind, wodurch eine Vergleichung der heutigen mit den früheren Zuständen ermöglicht ist. Auch diese Dokumente wurden herangezogen. „Diese historischen Urkunden zeigen, daß entgegen weitverbreiteten Meinungen das Leben dieser Stämme einen vorwiegend konservativen Charakter trägt: Einrichtungen und Anschauungen, die schon vor einem halben Jahrtausend und früher beobachtet worden sind, bestehen noch heute unverändert.“ Diese Beobachtung deckt sich mit anderen ähnlicher Art auch in Afrika selber, wie z. B. am Sambesi, und ist ein weiteres Zeugnis für den Konservatismus bei Naturvölkern. Dem Charakter der Sammlung (Quellen der Religionsgeschichte) entsprechend, hat der Verfasser sein Augenmerk der geistigen Kultur der Kpelle zugewandt. Die Ergologie aber, soweit nicht im Zusammenhange mit der Wirtschaft davon geredet wird, ist unberücksichtigt geblieben. Von der geistigen Kultur wiederum nimmt die Weltanschauungsfrage (VII) den weitesten Raum ein. Auch die Sprache kommt in einem Kapitel zur Geltung, jedoch nur insofern, als sie „Ausdrucksmittel des geistigen Lebens“ ist; darum wird auf die Formenlehre keine weitere Rücksicht genommen. Eine wertvolle Beigabe zum Buche ist die Sprachenkarte von Liberia, von Dr. STRUCK gezeichnet.

Der Inhalt des Buches verteilt sich über zehn Kapitel und zwei Nachträge, von denen der letztere der Feder des Missionärs RHODE entstammt.

Die ersten drei Kapitel machen in knappen Zügen mit Land und Leuten bekannt und dienen als Einleitung, welche das Verständnis fördert. Liberia wird uns als ein Landstrich von vielen Volksstämmen geschildert, WESTERMANN führt deren elf auf.

Die Kpelle gehören zu den Mandingostämmen, welche sich wiederum in die Mande-tan und Mande-fu trennen. Die ersteren, welche nördlicher wohnen, sind die eigentlichen Träger der Mandingokultur. Somatisch und kulturell nähern sie sich den Hamiten; dafür spricht auch, daß sie früher oft staatenbildend aufgetreten sind und heute mit den Hamiten den steppenartigen Charakter ihrer Wohnsitze teilen. Die Mande-tan dagegen wohnen in den Urwäldern Liberias, ihre Kultur ist der anderer Waldneger ähnlich. Es wird jedenfalls eine lohnende Studie sein, die Mischung der nomadistischen Hamiten mit der sonst vorwiegend mütterrechtlichen Kultur Liberias zu verfolgen, welche den Typus der Mande-tan ergeben hat. Auch sprachlich tritt die Beeinflussung zutage. Wie weit diese gegenseitige Beeinflussung im einzelnen geht, muß vorerst dahingestellt bleiben, und es muß als voreilig bezeichnet werden, wenn WESTERMANN verschiedene religiöse Gebräuche auf Hamiten-Einfluß zurückführen möchte. So ist z. B. der Dienst der großen Schlange eine Erscheinung in Afrika auch dort, wo gewiß keine hamitoiden Völker sitzen, wie z. B. am Chire. Es wird aber immer deutlicher, daß Liberia eine wichtiger

Knotenpunkt der afrikanischen Kulturgeschichte ist, da hier augenscheinlich verschiedene Kulturen aufeinander geprallt sind, und wo eine Kulturmischung noch heute vor sich geht.

Im weiteren Verlauf des Werkes ist je ein Kapitel der Wirtschaft, der Soziologie, der Religion und dem Märchenschatze gewidmet.

Jedes Kapitel zerfällt in zwei Teile; der erstere enthält die Schilderung, der folgende bringt den wortgetreuen Text.

In wirtschaftlicher Hinsicht fällt das Durcheinander der Haustypen auf. Es sind fast alle bekannten vertreten, ein weiterer Beleg für die Kulturmischungen. Die runde und ovale Hütte herrscht jedoch vor.

In soziologischer Hinsicht unterscheidet der Verfasser die Familie, die Großfamilie (Sippe) und die Tabugemeinschaften. WESTERMANN bemerkt, daß diese Einrichtungen in wesentlichen Stücken allen Mandingostämmen eigen sind. Hier werden wir, was die Großfamilie betrifft, sicher mit einer Beeinflussung seitens der Hamiten zu rechnen haben. Zu beachten ist, daß das Individuum lebenslanglich einer Sippe angehört, woran auch die Heirat nichts ändert. Doch herrscht bei all diesem doch die Mutterfolge, welche sich besonders in dem Recht ausprägt, das der Mutterbruder ausübt. Er hat über die Kinder der Schwester mehr zu sagen, als der eigene Vater. Doch auch in diesen Brauch ist bereits eine Bresche geschlagen worden. Die Kinder beerben nämlich ihren Vater. Auch diese Wandlung führt der Verfasser auf die Beeinflussung fremder Stämme hin. Diese soziale Umwandlung vollführt sich vor unseren Augen.

Tabu und Totem will der Verfasser getrennt gehalten wissen. Während Totem immer ein Tabu bedingt, fußt nicht jedes Tabu auf einem Totem. Doch wird vermutet, daß sie ursprünglich doch zusammengehörten, weil alle jene, die zu einem bestimmten Tabu gehören, eine Gemeinschaft bilden und sich an den Tabus erkennen. Der Totemismus scheint „keine Heiratsbeschränkungen zu bewirken“, schreibt WESTERMANN; immerhin fühlt er sich in seiner diesbezüglichen Beobachtung nicht sicher genug. Auch scheint der Geschlechtstotemismus, wenn nicht ausschließlich, so doch vorherrschend zu sein. „Der Totemismus (wie auch das Tabu) vererbt sich vom Vater auf den Sohn und von der Mutter auf die Tochter“ (S. 218). Und weiter sagt er, daß der Leopard ein Totemtier der Männer ist, „es gibt aber auch vereinzelte Frauen, die dem Leoparden angehören“ (S. 220). „Die Bananenstaude ist Totem der Jäger und der Frauen.“ Wie interessant diese Notizen über den Totemismus sind, so unbefriedigt lassen sie einen. Man fühlt sich enttäuscht; denn weil gerade so Außergewöhnliches, wie es der Geschlechtstotemismus ist, den man an dieser Stelle in Afrika nicht vermutet hätte, berichtet wird, erwartet man, mit dem Einzelnen bekannt zu werden. Hierüber sind die Notizen sehr spärlich. Man gewinnt kein festumrissenes Bild von dieser Anschauung bei den Kpelle und ihrer Verbreitung. Einmal scheint Geschlechtstotemismus vorzukommen, dann aber auch nicht. Oder geht auch hier eine Zersetzung vor sich? Das ist eben der Mangel des sonst vortrefflichen Werkes, daß die Berichte und Texte an Ort und Stelle nicht genau überprüft und mit dem Leben der Eingebornen verglichen wurden. Dazu konnten jedenfalls vier Monate nicht ausreichen. Somit müssen wir uns mit manchen solchen Lücken abfinden.

Eine eingehende Schilderung wird den Geheimbünden sowohl bei den Männern wie Frauen zuteil. Die Poroschule für Knaben und die Sandeschule für Mädchen, welche als Institutionen geschildert werden, durch welche jedes Mitglied vor der Ehe gehen muß, stehen im Vordergrund. Bezeichnend ist die Stelle, welche den Zweck der Poroschule darstellt: „Frauen sich geneigt zu machen, sie zum Gehorsam zu zwingen, wie man hinter ihre Schliche kommt und sich dafür schadlos hält“ (S. 248). Neben dem Unterrichte in den verschiedenen Fertigkeiten, Spielen und Stammesmärchen scheint dieses der Hauptzweck der Poroschule zu sein und wird wohl auch die Ursache ihrer Entstehung gewesen sein. Die Männer gruppieren sich zu Geheimbünden gegen die wirtschaftlich einflußreichere Frau, wie es im Mutterrecht der Fall ist, um ihre Stellung herabzudrücken.

Der Sandebund stellt sich als ein Geheimverband der Frauen gegen die Unterdrückung der Männer dar. Die sonst noch erörterten Geheimbünde sind Vereinigungen zur Unterdrückung und Ausbeutung der nicht Initiierten und wohl eine sekundäre Erscheinung.

Der gesammelte Märchen- und Sagenschatz ist ein bedeutender. Seine Veröffentlichung in der Eingebornensprache ist vorausgesehen.

Zusammenfassend können wir WESTERMANN nur danken, daß sein Fleiß es uns ermöglicht, das Volkstum eines Naturvolkes mehr kennen zu lernen; und wenn auch Lücken vorhanden sind, so ist doch die Schwierigkeit nicht zu groß, diese auszufüllen, nachdem die Hauptsache festgelegt und gegliedert vor uns liegt.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Le R. P. Laurent Le Goff, O. M. I. Dictionnaire Français — Montagnais, précédé d'une explication de l'Alphabet et d'un tableau des principales racines. Société Saint-Augustin, Desclée de Brouwer et Cie., Paris, Lille, Bruges, Bruxelles, Lyon, Marseille, Rome 1916. XLVIII + 1058 pp. in 4°. Prix Frs. 15.—.

Il y a deux tribus indiennes auxquelles l'appellation „Montagnais“ est donnée. L'une est de filiation algonkienne: «a group of closely related Algonquian tribes in Canada extending from about St. Maurice r. almost to the Atlantic, and from the St. Lawrence to the watershed of Hudson Bay»¹. L'autre appartient à la grande famille des tribus Déné ou «Athapasques»². C'est la langue de cette dernière de laquelle le R. P. Le Goff nous offre ici le dictionnaire. Cette dénomination distingue ces Indiens des cinq autres groupes voisins: «les Loucheux, les Esclaves, les Flancs-de-Chien, les Peaux-de-lièvre et les Castors, qui constituent avec eux la grande tribu Déné. Ils errent dans les régions situées entre les 52° et 68° parallèles, et qui s'étendent du 90° au 115° de longitude au Sud, et du 90° au 140° de longitude au Nord» (p. VI).

La règle horatienne: *nonum prematur in annum* est remplie ici plus de cinq fois; car «le travail que je présente ici au public est le résultat d'un séjour de quarante-huit ans parmi les Peaux-Rouges des Canada», nous dit le vénérable auteur; «... chargé spécialement de la Tribu montagnaise, j'eus la facilité d'étudier leur langue, au contact journalier de ces enfants du bois, indéfatigables parleurs; et c'est le fruit de cette étude que je présente au public». La science linguistique peut donc se féliciter que ce vaillant missionnaire-vétérain ait encore réussi à voir imprimés les trésors qu'il avait recueillis et sauvés ainsi à la postérité. Ce n'est pas le premier ouvrage linguistique en montagnais qu'il nous a donné. Outre divers ouvrages de dévotion, il a composé une «Grammaire de la langue montagnaise», Montréal 1889, in-8°, 354 pp.³.

Le Dictionnaire que nous avons actuellement sous les mains est précédé d'un «Avant-propos» (p. I—XII) sur la psychologie des Montagnais de laquelle la langue est procédée, puis d'une exposition de l'alphabet montagnais (p. XIII—XV) qui nous introduit dans la phonétique, assez difficile, de cette langue avec ses dures aspirations et ces étranges «clapements de gosier», ses consonnes latérales, enfin d'un très utile tableau des principaux éléments ou particules qui entrent le plus fréquemment dans la composition des mots et principalement des verbes (p. XVI—XLVIII).

Vient ensuite le dictionnaire lui-même. Il est avant tout, et presque seulement, linguistique, et on regretterait un peu que l'auteur n'ait pas voulu profiter de cette occasion pour nous donner des renseignements détaillés sur l'ethnographie des Montagnais. Mais pour ce qui regarde le côté linguistique, il est d'une ampleur et d'une richesse de détails qui ne sauraient être surpassées. On peut s'en faire une idée si je dis que p. e. le mot «aller» comprend 4 pages, le mot «arriver» 2½ pp., «faire» 18 pp., «mettre» 10 pp. etc. Ce sera donc une mine inépuisable pour parvenir à une connaissance approfondie d'une de la grande famille des langues Déné pour laquelle ses grands confrères de la Congrégation des Oblats de M. I., les RR. PP. Petitot, Morice et autres ont déjà fourni tant de précieuses contributions. On désirerait vivement qu'un membre de la même vénérable Congrégation soit mis en état de recueillir tous ces précieux matériaux, de les étudier à fond d'après les exigences de la linguistique moderne et de nous fournir ainsi la grammaire et le dictionnaire comparés des langues de ces tribus Dénés à la conversion desquelles les Oblats de M. I. ont travaillé avec un héroïsme et un dévouement incomparable.

¹ Handbook of American Indians, Washington 1907, Part I, p. 933.

² L. c. p. 934; P. MORICE, The Great Dene Race, «Anthropos» I (1906), p. 269.

³ Tous ces ouvrages en vente chez les RR. PP. Oblats, église St.-Joachim. Edmonton,

C'est également par ce dictionnaire que se réalisent les paroles, mornes et consolantes en même temps, avec lesquelles le R. P. LE GOFF conclut son Avant-propos: «J'ai dit que toutes les tribus Déné, les Montagnais comme les autres, sont en pleine décadence physique. L'invasion des Blancs, qui les repoussent dans des régions inhospitalières, les parquent, les exploitent et les contaminent, les fatigues d'une vie nomade, les privations fréquentes, les épidémies enfin, tout concourt à décimer ces malheureuses peuplades. Seule l'Eglise opère parmi elles une œuvre de vie. Avec les consolations de la Foi, elle leur apporte les bienfaits de la Charité: à côté du prêtre, la vaillante Sœur missionnaire, à côté de l'église, l'école, l'orphélinat et l'hôpital. Sur la tombe de ces Pauvres une bonté maternelle s'est penchée; elle parle la langue des aïeux; mais cette langue est devenue chrétienne; elle berce l'agonie, en l'éclairant des lueurs de la Patrie céleste.»

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

* * *

Le R. P. LE GOFF lui-même a bien voulu lui-même nous donner quelques **notes sur la nature de la langue** de laquelle il nous a proposé le dictionnaire.

Elles vont suivre ici, précédées de quelques indications sur la **valeur phonétique** de l'orthographe employée par le R. P. LE GOFF:

°, petit crochet placé au haut d'une voyelle ou d'une consonne, représente un souffle palatal.

n, toujours sonore devant une voyelle avec laquelle il fait syllabe; à la fin d'un mot, ou quand il ne fait pas syllabe avec la lettre qui le suit, il est toujours nasal.

g = *r* grasseyé = *r*^h phonétique.

tt = se prononce, en appuyant le bout de la langue contre le palais, pour s'en détacher violemment, en prononçant = *t*.

kk = clappement du gosier = *k*.

ch = *ç*; *dch*, *tch* = *ç*.

tich = le double *tt* mouillé, ou exprimé par un clappement chuintant.

tss, *dss* = *t* + *s* très dur et sifflant.

ttl = *tt* latéral = *t*.

sh = *ç*; *rh* = *r*, prédentale fricative.

dsh = *tç*; *dsh* = *ç* = prédentales affricatives.

'' le signe placé, soit devant un mot, soit dans le corps d'un mot, a pour office de signifier que la syllabe, qui le suit, doit toujours s'attaquer brusquement.

La langue montagnaise est **agglutinante**, en ce que ses mots composés sont formés par agglutination, c'est-à-dire par la jonction à une racine principale, d'une, ou de deux, ou même de plusieurs racines secondaires, et que, si l'on veut former des mots nouveaux, on n'y peut arriver que par le même procédé, c'est-à-dire, en incorporant à une racine principale d'autres racines secondaires, suivant le sens que l'on veut obtenir. Il va de soi que, si ces racines sont polysyllabiques, l'on doit d'abord, avant de les incorporer ensemble, les dégager de leurs éléments variables et accessoires, pour ne garder que l'élément principal, celui qui leur donne sa signification.

Ainsi, *nanedyou* veut dire: poursuivre; *nanedyou'l*, poursuivre, en faisant des sauts; *de* signifie: prendre les qualités, le train, l'allure signifiée par le mot auquel on le joint, d'où: *dedyou'li*, maringoin, à cause de son vol saccadé, et de son caractère tracassier.

Edego't qui se frappe, se frotte. *Ya*, en l'air; d'où: *yakolle*, papillon, celui qui s'en va en battant des ailes (*ya*, en l'air, au dessus de lui-même, *edekolle* qui se frappe, se frotte).

Intsin nez: *dettazh* couper, tailler. *Intazhe* nez taillé en lame de couteau. *Edézi'dlé* être impudique, 'l signe du progressif; d'où: *édle'le* l'impudicité. Dans *édézi'dlé* l'élément variable est *ézi*; or vous voyez que cet élément n'entre pas dans la formation du mot *édle'le*; et le second *d* n'y entre pas non plus, n'étant pas nécessaire.

Mais la langue montagnaise n'est pas seulement agglutinante; elle est aussi monosyllabique, et flexionnelle.

Elle est **monosyllabique** en quantité de ses mots: noms, adverbes, prépositions, conjonctions, interjections. Exemples:

Noms : *tša* castor, *sass* ours, 'lin chien, *sha* martre, 'a outarde, *tchierz* canard, *shozh* sarcelle, 'ga lapin, *sa* soleil, et aussi montre, horloge, *yé* maison, 'konn feu, 'tou eau, *dshé* pierre, *berr* viande, *bet* ventre, 'tell nippes, etc.

Adverbes : 'lan beaucoup, *sho* longtemps, *lthi* encore, *dé* si, *na* deux fois, *dyan* ici, 'an brusquement, *ban* autour, alentour, 'ga à côté, *sé* avec ordre, *zan* quant à, à la bonne heure, *sou* tout de bon, etc.

Préposition : *kké* dessus, *ba* pour, 'ka pour, *tssenn* vers, 'e'l avec, e'l signe du mutuel, *ye* dans, 'é dedans, *ya* en l'air, 'ezh sur l'épaule, etc.

Conjonctions : *kou* or, *tcho* et, *de* lorsque, quand, *tta* puisque, attendu que, etc.

Interjections : ! l'exclamation de blâme, de stupeur, de mépris ; *hé!* oh ! ah !, exprime la joie, l'admiration, le désir. Exemples : *ckou kkani hounzon ansu'etsseddi lakou!* hé ! voilà, certes, de bons avis qu'on vient de nous donner ; ah ! si nous les suivions ! *Man!* fi donc ! *kou!* allons ! dépêchons nous !

J'ai dit que la langue montagnaise est **flexionnelle**. Elle l'est, en ce sens, que les trois quarts, au moins, de ses conjugaisons subissent des modifications dans leur terminaison, lesquelles modifications varient, tantôt avec les temps, tantôt avec les personnes, et quelquefois avec les deux à la fois, tantôt enfin avec le nombre du sujet, et tantôt avec celui du régime.

Pour premier exemple je prends le verbe *dene ba nil'ti*, envoyer, lequel se dit d'un homme mort ou vif, d'un animal également mort ou vif, ou même d'un quartier d'animal. Je vais le conjuguer avec régime au singulier, au duel, et au pluriel. Avec le régime au singulier et au duel, il ne faut qu'une conjugaison, le duel ne changeant rien à la terminaison. Mais, comme, avec le régime au pluriel il en va tout autrement, que ce régime change la terminaison du tout autant, il faut ici une seconde conjugaison. L'on pourra remarquer à cette seconde conjugaison que la terminaison ne change pas seulement, avec le régime et les temps, mais encore avec quelques personnes. Il ne sera pas nécessaire d'exprimer la quantité de quartiers de bœuf qu'on envoie, la terminaison du verbe le disant assez.

Régime en singulier et en duel

Régime en pluriel

Présent :

1 ^{re} p. sg.	<i>bebba nines'ti</i> je lui envoie	<i>bebba nineslé</i> je lui envoie
2 ^e » »	<i>bebba ninin'ti</i> tu lui envoies	<i>bebba nininlé</i> tu lui envoies
3 ^e » »	<i>yebba niyin'ti</i> il lui envoie	<i>yebba niyinlé</i> il lui envoie
Indéfini	<i>bebba nil'ti</i> on lui envoie	<i>bebba nilyé</i> on lui envoie
1 ^{re} p. duel	<i>bebba ninil'ti</i> nous lui envoyons	<i>bebba ninilyé</i> nous lui envoyons
2 ^e » »	<i>bebba ninou'ti</i> vous lui envoyez	<i>bebba ninou'lé</i> vous lui envoyez
3 ^e » »	<i>yebba nihéyin'ti</i> ils lui envoient	<i>yebba nihéyinlé</i> ils lui envoient
1 ^{re} p. plur.	<i>bebba nidani'ti</i> nous lui envoyons	<i>bebba nidanilyé</i> nous lui envoyons
2 ^e » »	<i>bebba nidanou'ti</i> vous lui envoyez	<i>bebba nidanou'lé</i> vous lui envoyez
3 ^e » »	<i>yebba nida'héyin'ti</i> ils lui envoient	<i>yebba nida'héyinlé</i> ils lui envoient
Indéfini	<i>bebba dani'ti</i> on lui envoie	<i>bebba daniyé</i> on lui envoie

Passé :

1 ^{re} p. sg.	<i>bebba ninil'tin</i> je lui ai	<i>bebba ninilla</i> je lui ai
2 ^e » »	<i>bebba ninin'tin</i> tu lui as	<i>bebba nininla</i> tu lui as
3 ^e » »	<i>yebba niyenin'tin</i> il lui a	<i>yebba niyeninla</i> il lui a
Indéfini	<i>bebba nil'tin</i> on lui a	<i>bebba nilya</i> on lui a
1 ^{re} p. duel	<i>bebba ninil'tin</i> nous lui avons	<i>bebba ninilya</i> nous lui avons
2 ^e » »	<i>bebba ninou'tin</i> vous lui avez	<i>bebba ninou'la</i> vous lui avez
3 ^e » »	<i>yebba nihéyenin'tin</i> ils lui ont	<i>yebba nihéyeninla</i> ils lui ont
1 ^{re} p. plur.	<i>bebba ninil'tin</i> nous lui avons	<i>bebba nidonilya</i> nous lui avons
2 ^e » »	<i>bebba ninou'tin</i> vous lui avez	<i>bebba nidonou'la</i> vous lui avez
3 ^e » »	<i>yebba nida'héyenin'tin</i> ils lui ont	<i>yebba nida'héyeninla</i> ils lui ont
Indéfini	<i>bebba dani'tin</i> on lui a	<i>bebba daniyla</i> on lui a

Futur :

1 ^{re} p. sg.	<i>bebba niwas'te'l</i> je lui enverrai		<i>bebba niwasle'l</i> je lui enverrai	
2 ^e " "	<i>bebba niwoun'te'l</i> tu lui		<i>bebba niwounle'l</i> tu lui	
3 ^e " "	<i>yebba niyou'te'l</i> il lui		<i>yebba niyoulle'l</i> il lui	
Indéfini	<i>bebba niwal'te'l</i> on lui		<i>bebba niwalye'l</i> on lui	
1 ^{re} p. duel	<i>bebba niwoul'te'l</i> nous lui	du beuf	<i>bebba niwoulye'l</i> nous lui	du beuf
2 ^e " "	<i>bebba niwou'te'l</i> vous lui		<i>bebba niwou'le'l</i> vous lui	
3 ^e " "	<i>yebba nihéyou'te'l</i> ils lui		<i>yebba nihéyou'le'l</i> ils lui	
1 ^{re} p. plur	<i>bebba nidawoul'te'l</i> nous lui		<i>bebba nidawoulye'l</i> nous lui	
2 ^e " "	<i>bebba nidawou'te'l</i> vous lui		<i>bebba nidawou'le'l</i> vous lui	
3 ^e " "	<i>yebba nidayou'te'l</i> ils lui		<i>yebba nidahéyou'le'l</i> ils lui	
Indéfini	<i>bebba nidawal'te'l</i> on lui		<i>bebba nidawalye'l</i> on lui	

Voici un autre verbe, où la terminaison change avec les personnes.

Je n'en donnerai que le présent, et cela suffira :

1 ^{re} p. sg.	<i>des-sin</i> dis-je	1 ^{re} p. duel	<i>did-di</i> disons-nous	1 ^{re} p. pluriel	<i>dadiddi</i> disons-nous
2 ^e " "	<i>din-ni</i> dis-tu	2 ^e " "	<i>douh-ni</i> dites-vous	2 ^e " "	<i>dadouh-ni</i> dites-vous
3 ^e " "	<i>hen-ni</i> dit-il	3 ^e " "	<i>heheddi</i> disent-ils	3 ^e " "	<i>daheheddi</i> disent-ils
Indéfini	<i>z ni</i> dit-on			Indéfini	<i>dazni</i> dit-on

Le **système des conjugaisons**, en montagnais, paraît, de prime-abord, un peu compliqué. Mais il y a quelque chose qui compense amplement cela, c'est la simplicité de ces conjugaisons. Leur marche presque uniforme, et surtout leur brièveté. Dans les verbes montagnais, en effet, il n'y a que trois temps proprement conjugables : le présent, le passé et le futur ; les autres temps secondaires et modes du verbe se forment de ces trois temps là, au moyen de certaines formes auxiliaires et bien simples : adverbess de temps, particules conditionnelles, aléatoires et dubitatives (à degrés divers, bien entendu, suivant la nuance que l'on veut exprimer) ; lesquels adverbess et particules sont les mêmes pour tous les verbes, et que l'on peut se mettre dans la tête, en quelques heures.

Adjectifs. Les adjectifs qualificatifs (pour ne parler que de ceux là) ou bien se rapportent à des êtres inanimés, et alors ils sont invariables. Ou bien ils servent à qualifier des êtres animés, et alors ils se conjuguent, ou se déclinent, c'est-à-dire que le pronom personnel s'incorpore à l'élément adjectif. Afin que l'on comprenne bien comment le pronom s'incorpore à l'adjectif, voici d'abord un tableau des pronoms personnels :

si moi, en composition : *s*

nenn toi, en composition : *n* et *ne*

Eddini lui, *be* ou, *ye* il, en composition : *b*, *y* et *yé*.

Indéfini, *Déné* (l'homme en général) répond au pronom «on» ; *tsse* ou *ze* marque le réfléchi ou le mutuel ou encore l'effort personnel, le fait de devenir, et aussi le travail de la nature ; *ho* (l'animé) :

nouhounni nous, en composition : *nou*, *nou'*, *ou*, *i*

nouhounni vous, en composition : *nou'*, *nouh*, *ouh*, *ou'l*

hoube, *ye*, *hé* eux, ils en composition : *houb*, *y* *hé*, *héhé*

da n'est pas un pronom personnel, mais un simple signe du pluriel.

Prenons maintenant pour premier exemple l'élément adjectif *inniyé*, qui veut dire heureux. Ici le pronom personnel s'accôle au commencement du mot et en fait une sorte de déclinaison :

<i>s inniyé</i> je suis heureux	} Pour le passé, on fait suivre le mot, des particules <i>nin</i> ou <i>ginté</i> (signes du passé)
<i>n inniyé</i> tu es heureux	
<i>b inniyé</i> il est heureux	} Pour le futur, de <i>walti</i> , si on a simplement le désir ou l'espérance ; de <i>wallé</i> ou <i>houllé</i> , si on le veut fortement, absolument le ton de la voix et le tour de la conversation ne mettent pas ici de <i>qui pro quo</i>
<i>dén inniyé</i> on est heureux	
<i>nou 'inniyé</i> nous sommes heureux	
<i>nou 'inniyé</i> vous êtes heureux	
<i>houb inniyé</i> ils sont heureux (duel et pluriel)	
<i>da-oub-inniyé</i> ils sont heureux (pluriel accentué)	

Prenons pour second exemple l'élément adjectif *natset* qui veut dire fort. Ici le pronom personnel s'incorpore au milieu du mot, et en fait une conjugaison

Présent:

na-s-tset je suis fort
na-ne-tsét tu es fort
na-tset il est fort
na-ze-tset on est fort *na ho tset* (inanité)
na-hi-tset nous sommes forts
na-ouh-tset vous êtes forts
{ *na-he-tset* ils sont forts (duel)
{ *na-da-he-tset* ils sont forts (pluriel)
na-da-zetset on est fort *nadahotset* (inan.)

Futur:

na-wa-s-tset
na-woun-tset
na-wa-tset
na-zou-tset
na-wou-tset
na-wouh-tset
{ *na-he-houtset* (duel)
{ *na-da-watset* (pluriel)
nada-zoutset nadahoutset

Parlons un peu des **déterminatifs**. Hommes et choses, pris en général se passent de déterminatifs, ou ne comportent d'autre déterminatif, si tant est qu'on puisse appeler cela déterminatif, que la troisième personne plurielle du verbe être: *danlin*, qui sont. *Déné danlin*, hommes qui sont, les hommes, en général *Tinttchyanaddé danlin*, animaux qui sont, les animaux, en général. *Enou'inhen danlin*, voleurs qui sont, les voleurs, en général. *Nihonéchié danlin*, fruits de la terre qui sont, les fruits de la terre, en général.

1° On ne trouve d'emploi, pour le vrai déterminatif, qu'en descendant du général au particulier. *Tta* est ce vrai déterminatif. Il répond à l'article français le, la, les. *Tta beslini*, le mauvais, le méchant; celui qui, par son apostasie, s'est fixé dans le mal: le diable. *Ttahé dénen es'touné'inen betsin hounlin waléssi*, ye'l 'touya, que l'homme, qui a un peu de charité, l'accompagne. Cependant il n'a pas que cette acception. On l'emploie souvent aussi comme pronom démonstratif et relatif. *Tta sekkante ille waléssi*, se *gole ekkoroulya oiaze*; celui qui ne m'obéira pas, fera connaissance avec mon bâton.

Enfin on l'emploie aussi comme adverbe de lieu. *Denniy tta sh'lkkezh ttinni*; dyan. Là où j'ai tué l'original que tu sais; c'est ici.

2° *Ekkoredyan* est l'impersonnel du verbe *ekkoreshyan*, je connais; et il est fréquemment employé comme déterminatif. Il peut représenter alors une personne, une chose, un lieu, ou n'importe quoi de déterminé, selon ce dont il s'agit. *Nihoyage ekkoredyain i'lottin horzh'an*; *tta eyet naddé nin*, mot-à-mot, dans la terre un certain lieu isolé il y avait; ceux qui demeuraient là (les limbes).

Ekkoredyan a'linni ousan? Ekkoredyan alessin. Parles-tu de quelqu'un en particulier? De quelqu'un en particulier je parle.

Edlini nanezherou? Ekkoredyan nassher ille. Où demeures tu? En un lieu fixe, déterminé je ne demeure pas. Je n'ai pas de demeure stable.

3° *Eyi* est un pronom démonstratif, mais employé souvent comme déterminatif. Comme pronom démonstratif, il signifie celui-là, celle-là, cela. Comme déterminatif, il signifie tel, telle, tels... — *Edlage 'kayeninzhénoun? Eyi yenesshenn ille*. Que désires tu? à telle chose en particulier je ne pense pas. Donne moi ce que tu voudras.

4° *Eyet* est un adverbe de lieu signifiant «là». Employé comme déterminatif, il signifie: en tel lieu.

Ninyézé edlini nazeherou? Eyet yenesshenn ille. Ton fils ou demeure-t-il? En tel lieu je ne pense pas; c'est-à-dire, je ne sais.

5° *E'kazin* est un adverbe de lieu signifiant: par là. Employé comme déterminatif, il signifie: dans telle direction.

Sinyézé edlasin 'terzhya itta? E'kazin yensshenn ille. Mon fils de quel côté est il donc parti? *E'kazin yensshenn illé*, de tel côté je ne pense pas; c'est-à-dire, je ne sais de quel côté.

Une partie intéressante de la grammaire montagnaise est formée par les **adjectifs numéraux**.

Ces adjectifs ont une forme pour énumérer des hommes; une autre pour énumérer d'autres êtres, à quelque classe ou règne qu'ils appartiennent, et enfin une troisième forme, prise adverbialement. Je vais donc les présenter sous ces trois formes:

1° Tous les êtres (l'homme excepté):	2° L'homme:	3° Pris adverbialement:
<i>i'lagé</i> un	<i>i'lagin</i> une personne	<i>i'la</i> une fois
<i>naké</i> deux	<i>nadénen</i> deux	<i>na</i> deux fois
<i>'Tagé</i> trois	<i>'tanen</i> trois	<i>'ta</i> trois fois
<i>Dingin</i> quatre	<i>Dinen</i> quatre	<i>Din</i> quatre fois
<i>Sésonlaqé</i> cinq	<i>Sésonlanen</i> cinq	<i>Sesonla</i> cinq fois
<i>E'lkke'tagé</i> trois sur trois, six	<i>e'lkke'tanen</i> trois sur trois, six	<i>e'lkke'ta</i> six fois
<i>'Tayéogwerzh'tan</i> on plie 3	<i>'tayéogwerzh'tan</i> on plie 3	<i>tayéogwerzh'tan</i> sept fois
doigts, sept	doigts, sept	
<i>E'lkkedingin</i> quatre sur quatre, huit	<i>e'lkkedinen</i> quatre sur quatre, huit	<i>e'lkkedin</i> huit fois
<i>I'loyéogwerzh'tan</i> on plie un	<i>i'layéogwerzh'tan</i> on plie un	<i>i'layéogwerzh'tan</i> neuf fois
doigt, neuf	doigt, neuf	
<i>Onerzhnan</i> dix	<i>Onerzhnan</i> dix	<i>Onerzhnan</i> dix fois

Et ainsi de suite, en répétant toujours les unités après les dizaines, avec *nazhetssenn tchyaqazhe'l*, qui veut dire: plus. Exemple: *Onerzhnan nazhetssenn na'ke tchyaqazhe'l* dix plus deux, douze.

Arrivé à vingt on dira: *na onerzhnan* deux fois dix, *'ta onerzhnan* trois fois dix, *'din onerzhnan* quatre fois dix, et ainsi de suite jusqu'à cent à cent, on dira: *onerzhnan onerzhnan* dix fois dix. Deux cent: *na onerzhnan onerzhnan*. A mille on dira: *onerzhnan onerzhnan onerzhnan* dix fois cent.

À un million on dira: *onerzhnan onerzhnan*, cent; *onerzhnan onerzhnan onerzhnan* dix fois cent, mille; *onerzhnan onerzhnan onerzhnan onerzhnan*, dix fois mille, dix mille; *onerzhnan onerzhnan onerzhnan onerzhnan onerzhnan*, dix fois dix mille, cent mille; *onerzhnan onerzhnan onerzhnan onerzhnan onerzhnan onerzhnan*, dix fois cent mille, un million. C'est un peu long. Mais c'est comme cela.

Les Montagnais, étaient primitivement, en fait de calcul, tout ce qu'on peut imaginer de plus arriéré. Ils ne savaient compter que sur leurs doigts, comme en témoignent, du reste, quelques uns de leurs nombres. Les choses ont bien changé. Non seulement ils ne comptent plus sur leurs doigts, mais ils ont calcul mental à eux, qui leur permet d'expédier un compte assez lestement. Bref, autant ils étaient, arriérés et empêtrés dans leurs calculs et leurs marchés, autant ils sont aujourd'hui devenus débrouillards. Ils le sont même trop, au gré de quelques uns. Et de fait, en général, même ceux qui n'ont été à aucune école, se laisseront aujourd'hui malaisément rouler par le plus finaud des marchands.

Je vous présente ces quelques notes. C'est peu. J'espère cependant qu'elles suffiront pour donner au moins une idée rudimentaire de la langue montagnaise.

P. LE GOFF, O. M. I.

Virchow Hans. *Die menschlichen Skelettreste aus dem Kämpfeschen Bruch im Travertin von Ehringsdorf bei Weimar.* Jena. Verlag von GUSTAV FISCHER. 1920. 142 SS. mit 42 Abb. im Text und 8 Karten.

Im Travertin von Ehringsdorf wurde bei einer Sprengung 1914 ein menschlicher Unterkiefer und bei einer zweiten Sprengung 1916 ein zweiter kindlicher Kiefer neben mehreren anderen Skeletteilen bloßgelegt. Den beiden Unterkiefern hat VIRCHOW eine mustergültige monographische Darstellung gewidmet, die sich von vielen anderen anthropologischen Arbeiten dadurch sehr wohlthuend unterscheidet, daß die einzelnen osteologischen Details im engsten Zusammenhang mit der Topographie der benachbarten Weichteile behandelt werden. So konnten Ergebnisse erzielt werden, die über den Rahmen paläanthropologischer Spezialuntersuchungen hinaus, sachlich und methodisch von Bedeutung sind. Auf Grund umfassender Vergleichen kommt VIRCHOW zu dem Schlusse: „Es kann nach allem, was ich über die Ehringsdorfer Kiefer mitgeteilt habe, kein Zweifel sein, daß dieselben dem Formenkreise anzuschließen sind, den man als den des *Homo neandertalensis* bezeichnet.“ Im Rahmen dieser ethnologischen

Zeitschrift muß ich mir leider versagen, auf die interessanten anatomischen Details näher einzugehen und beschränke mich auf die Hervorhebung einiger Momente, die von allgemeinem oder ethnologischem Interesse sind.

Die Reihenfolge des Austrittes der Zähne war bei dem Ehringsdorfer Kinde eine andere wie beim rezenten Europäer; der zweite Molarzahn ist nämlich bei dem Ehringsdorfer Kind vor dem ersten und zweiten Prämolare ausgetreten, ein Verhalten, das MATSCHIE auch bei zwei Gorillaschädeln beobachten konnte. Weiteres Vergleichsmaterial von Anthropoiden fehlt. — Bei dem Kiefer des Erwachsenen ist Alveolarpyorrhoe mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Der Ehringsdorfer steht da nicht allein; der Mensch von La Chapelle-aux-Saints und vielleicht auch der von Oberkassel litt an Alveolarpyorrhoe. Diese kommt übrigens auch bei Anthropoiden vor. Auch unter dem Krapinamaterial findet sich ein schwerkranker Kiefer mit einer Kombination von Arthritis und Alveolarpyorrhoe. — Die Frontzähne sind sehr stark abgeschliffen. Auch bei dem Kinde, obwohl es erst zehnjährig ist, ist das Dentin bereits angeschliffen. Auch bei den Spykiefen sind nach FRAIPONT und LOHEST (Archives de biol. T. 7, S. 587—757) die Incisivi besonders stark abgenutzt. Wohl finden wir die gleiche Erscheinung auch bei Anthropoiden, doch führt VIRCHOW eine Reihe ethnographischer Parallelen an, die wohl eher zur Erklärung dienen mögen. Unter anderem zitiert er eine Bemerkung F. NANSENS (Eskimoleben 1891, S. 110) über die Grönländerinnen: „Für sie ist der Mund die dritte Hand. Daher haben die alten Weiber dort oben auch auffallend kurze, abgestumpfte Vorderzähne.“ Nach KONIETZKO werden im russischen Lappland tierische Sehnen zerrissen und behufs Herstellung von Fäden gekaut. Es wäre interessant, auch weiterhin zu forschen, wo und in welcher Weise das Gebiß zu technischen Vorrichtungen herangezogen und dadurch abgenutzt wird. — VIRCHOW lehnt es entschieden ab, aus dem Fehlen der Spina mentalis auf Fehlen der Sprachfähigkeit zu schließen. Er schreibt: „Mir ist diese Anschauung von vornherein zuwider gewesen, weil ich mir gesagt habe, daß das Sprechen eine Angelegenheit des Großhirns und nicht der Muskelkraft ist. Die Tiere, auch die Affen und Anthropoiden brauchen ihre Zunge in viel ausgiebiger und kraftvollerer Weise, als der Mensch und zu ganz anderen Obliegenheiten, als es das Sprechen ist. Insbesondere wird dabei die Zunge auch stärker herausgestreckt, und damit mag es wohl zusammenhängen, daß sie reiner fleischig ist und keine Veranlassung zu Spinabildungen bietet.“ Er bezieht sich dabei auf die Feststellung C. TOLDT's, daß Spinabildungen sich an Muskelursprungsstellen dort finden, wo der Muskel sehnige Bestandteile enthält. — VIRCHOW hält es nicht für unwahrscheinlich, daß die beiden Ehringsdorfer, deren Reste er beschreibt, Opfer des Kannibalismus geworden sind. Wenn er freilich, um sich ein Bild der damaligen Verhältnisse zu bilden, auf R. STEINMETZ (Endokannibalismus. Mitt. der Anthropol. Gesellschaft Wien, Bd. 26, 1896) zurückgreift, der es für das wahrscheinlichste hielt, „daß der Urmensch die Leichen seiner Genossen in der Regel verzehrte, ebenso wie die seiner getöteten Feinde“, so ist dies wohl nur damit zu rechtfertigen, daß eine modernere Monographie über Kannibalismus nicht existiert.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

International Journal of American Linguistics. Edited by **Franz Boas** and **Pliny Barle Goddard** with the assistance of **WILLIAM THALBITZER**, Copenhagen, and **C. C. UHLENBECK**, Leyden. New York, DOUGLAS C. MC. MURTRIE. Vol. 1, No. 1 (July 1917); No. 2 (May 1918); No. 3 (August 1918); New York, G. E. STECHERT & Co., No. 4 (December 1920).

Zu der einen amerikanistischen Spezialzeitschrift, dem hochverdienten „Journal de la Société des Américanistes de Paris“, die das Gebiet der gesamten Amerikanistik umfaßt, tritt mit dem neuen „International Journal of American Linguistics“ eine Sonderzeitschrift hinzu, die die amerikanistische Linguistik pflegen will. Die jüngere Schwester ist wahrlich keine Konkurrentin der älteren, sondern die Amerikanistik und insbesondere ihr linguistisches Teilgebiet hat eine solche Entwicklung genommen, so viel neues Material ist gesammelt und in der Durchforschung desselben sind so viele neue Ergebnisse zutage gefördert worden, daß die Schaffung einer eigenen Zeitschrift einem wirklichen Bedürfnis entgegenkam.

In Nordamerika ist man, nach langen Jahren geduldiger Einzelarbeit, zu umfassenden Synthesen übergegangen und die Früchte scheinen wirklich reif zu sein, so rasch folgten sich in den letzten Jahren die überraschenden Entdeckungen weitgehender Zusammenhänge aufeinander. So in der Aufstellung der Penuti-Gruppe (umfassend Yokuts, Wintun, Costanoa, Maidu, Miwok) und der Hoka-Gruppe (Karok, Chimariko, Shasta, Pomo, Esselen, Yana, Yuma), dem Nachweis des Zusammenhanges zwischen Chumash und Salina durch DIXON und KROEBER¹; in dem Nachweis des Zusammenhanges von Wiyot und Yurok mit Algonkin², des Zusammenhanges zwischen Shoshoni, Pima, Sonora und Nahuatl³, des Zusammenhanges von Athapaska, Haida und Tlingit durch E. SAPIR⁴; in dem Nachweis des Zusammenhanges von Kusa, Siuslaw, Yakon, Takelma und vielleicht Takelma und Kalapuya mit einander und der ganzen Gruppe vielleicht mit der Penuti-Gruppe, des Zusammenhanges von Lutuami, Wailatpua und Sahaptin, des Zusammenhanges von Salish, Chimakua und Wakash durch L. FRACHTENBERG.

Es ist insbesondere die früher ein so unheimliches Sprachengewirr darstellende Nordwestküste, die durch diese Entdeckungen ein ganz anderes, bedeutend vereinfachtes Bild erhält. Ein großer Teil dieser Zusammenhänge war allerdings auch schon früher von älteren Linguisten vermutet oder direkt ausgesprochen worden, so insbesondere von BOAS, SWANTON, GATSCHE, HEWITT, so daß es nicht mehr wie gerecht ist, wenn L. FRACHTENBERG hervorhebt: „Thus, it will be seen, that, in most cases, the younger linguists merely tried to follow up and develop the deductions arrived at by their predecessors“⁵.

An der Ostküste Nordamerikas ist es besonders die Gegend Ost und West von der Mississippi-Mündung, wo J. R. SWANTON Zusammenhänge neu feststellte, so die Zugehörigkeit der Natchez zu den Muskogi-Sprachen⁶ und die Zusammenlegung von Tunika, Chitimasha und Atakapa zu einer neuen, der Tunika-Gruppe, die ihrerseits wieder in Beziehung stünde zu den bisherigen isolierten Tonkawa, Karankawa, Comecrudo-Cotoname-Coahuilteca⁷.

Sowohl diese letzteren, noch mehr aber die an der Nordwestküste gemachten Entdeckungen zogen sich bald auch weiter nach Süden in Mexiko hinein. So fügte KROEBER seiner Hoka-Gruppe hinzu das Seri in West-Sonora und das Tequisqiltateca oder Chontal in Oaxaca⁸. Andererseits fügte SAPIR derselben Hoka-Gruppe hinzu das Coahuilteca und die anderen durch SWANTON mit diesem in Verbindung gebrachte Sprachen⁹. R. RADIN weist die Verbindung von Huave mit Mixe-Zoque nach und hält einen Zusammenhang dieser Gruppe mit dem Maya-Quiché für aussichtsreich¹⁰.

Welche neuen Verbindungen W. LEHMANN zwischen Sprachen von Mittelamerika und Mexiko einerseits und Kalifornien andererseits aufdeckte, wie viele neuen Zusammenhänge er in Mittelamerika aufstellte und dadurch das Bild der dortigen Sprachenverteilung ganz wesentlich klärte und vereinfachte, wird bei der Besprechung seines großen Sprachenwerkes dargelegt¹¹. Dasselbe liefert aber auch eine Unmenge neuen wertvollen Materials zur Neubearbeitung und stellt die noch verbleibenden Probleme in bedeutend schärferer und darum aussichtsvollerer Fragestellung auf.

¹ New Linguistic Families in California, Am. Anthr., N. S. XIV, S. 647—655.

² Am. Anthr., N. S. XV, S. 617—646. L. FRACHTENBERG steht beiden Aufstellungen, wie auch der folgenden, noch abwartend gegenüber, Intern. Journ. of Am. Ling. I, S. 176 ff.

³ Journ. de la Soc. des Americ. de Paris, N. S. X, S. 374—425; Am. Anthr., N. S. XVII, S. 98—120, 306—328.

⁴ Am. Anthr., N. S. XVII, S. 534, 558. PLINY E. GODDARD zweifelt den Zusammenhang von Tlingit und Athapaska noch an, Intern. Journ. of Am. Ling. I, S. 266—271, während L. FRACHTENBERG die dafür vorgebrachten Indizien für „most convincing“ bezeichnet, a. a. O. I, S. 178.

⁵ Intern. Journ. Am. Ling. I, S. 176—177.

⁶ Journ. Am. Ling. I, S. 176.

⁷ Am. Anthr., N. S. IX, S. 513—528.

⁸ Am. Anthr., XVII, S. 14—40; Bulletin 43 und 68, Bureau of American Ethnology, Washington 1911 und 1919.

⁹ University of California Publications in American Archeology and Ethnology XI (1913), S. 279—290.

¹⁰ Intern. Journ. Am. Ling. I, S. 280—290.

¹¹ Am. Anthr., N. S. XVIII (1916), S. 411—421.

¹² S. 1175.

Auch in das nördliche Südamerika reichen seine Entdeckungen und Klarstellungen noch hinein. Im übrigen leidet die südamerikanische Linguistik teilweise noch an etwas — zu viel Hilfe von seiten der Bibliographie. Sie bedarf dringend neuer Materialaufnahmen nach modernen exakteren Prinzipien, wie sie Prof. KOCH-GRÜNBERG auf seinen Forschungsreisen in vorbildlicher Weise und mit so reichem Erfolg durchgeführt hat und wie sie jetzt auch P. C. TASTEVIN in Angriff zu nehmen scheint, dem dafür so ausgiebige Gelegenheiten zu Gebote stehen. Unterdessen ist es besonders der ausgezeichnete Forscher Dr. RIVET, der mit unermüdlichem Eifer manchen alten Schutt beiseite schafft und der danach auch zu vielversprechenden Synthesen überzugehen beginnt. So in der Aufstellung der Gruppe Paniquita-Coconuco-Barbacoa und dem Nachweis ihres Zusammenhanges mit den Chibcha-Sprachen¹ und dem Cara², in der Zusammenfassung von Saliba und Piacoa zu der Gruppe Saliba³, in dem Nachweis der schon von KOCH-GRÜNBERG vermuteten Zusammengehörigkeit von Maku und Puinave⁴, und besonders in dem Nachweis der Zugehörigkeit der Uru (und Puquina), die noch vor den Aymara und Ketschua die andinen Gebiete bewohnten, zu den Arawaken-Sprachen⁵.

So reift, stärker im Norden und in der Mitte, vorerst noch etwas schwächer im Süden auf dem Gebiete der amerikanistischen Linguistik eine reiche Ernte heran, zu deren Einbringung und Förderung die neue Zeitschrift gerade recht kommt. Unter so ausgezeichneten Führern, wie FRANZ BOAS und PLINY EARLE GODDARD es sind, von denen der erstere einen programmatischen Einführungsartikel beigegeben hat, der der Zeitschrift hohe Ziele steckt, wird sie zweifellos der amerikanistischen Linguistik einen neuen Aufschwung geben. Daß sie sich einen internationalen Charakter gegeben hat, war ein besonders glücklicher Gedanke, der sofort jeden Gedanken einer „Monroe-Doktrin“ vom Gebiete der Wissenschaft ausschließt und der neuen Zeitschrift in ihrer breiteren Basis um so bessere Zukunftsgarantien verleiht; die glückliche Wahl der beiden hervorragenden europäischen Mitherausgeber, W. THALBITZER, Kopenhagen, und C. C. UHLENBECK, Leiden, wird ebenfalls nur nach der gleichen Richtung hin wirken können.

Einen Begriff von der Reichhaltigkeit und Bedeutung der neuen Zeitschrift gibt das Inhaltsverzeichnis des I. Bandes, das hier folgt:

Vol. I, Number 1, July 1917: FRANZ BOAS, El Dialecto Mexicano de Pochutla, Oaxaca. — L. J. FRACHTENBERG, A Siletz Vocabulary. — J. R. SWANTON, Un classified Languages of the Southeast. — TRUMAN MICHELSON, Notes on Algonquian Languages. — J. DYNELEY PRINCE, A Passamaquoddy Tobacco Famine. — L. J. FRACHTENBERG, Myths of the Alesa Indians of Northwestern Oregon. — No. 2, May 1918: J. A. MASON, Tepecano Prayers. — H. K. HAEBERLIN, Types of Reduplication in the Salish Dialects. — L. J. FRACHTENBERG, Comparative Studies in Takelman, Kalupuyan and Chinookan Lexicography, a Preliminary Paper. — No. 3, August 1918: FR. G. SPECK, Tales of Gluskā be, „the Deceiver“, 1—13. Secondary Myths concerning Gluskā be, 14—16; Secondary Hero-Transformer Tales 1—5. — No. 4, December 1920: Dr. RIVET, La Langue Kayuvava. — PL. E. GODDARD, Has Tlingit a Genetic Relation to Athapascan. — E. SAPIR, The Hokan and Coahuiltecan Languages. — A Note on the First Person Plural in Chimariko. — L. J. FRACHTENBERG, Abnormal Types of Speech in many Algonquian Languages.

Mögen auch manche Missionäre bald zu ihren Lesern und Mitarbeitern zählen!

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Gorju, P. Julien, des Pères Blancs. *Entre le Victoria l'Albert et l'Edouard.*
Ethnographie de la partie anglaise du Vicariat de l'Uganda. Origin,

¹ Vgl. auch E. SAPIR's Bemerkungen. Intern. Journ. Am. Ling. I, S. 184.

² Muséon, Louvain 1910.

³ Année linguistique IV (1912), S. 117 ff.

⁴ Journ. Soc. Amér. de Paris, N. S. XII (1920), S. 11—20.

⁵ A. a. O., S. 69—82.

⁶ Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes-rendu 1918, S. 196 ff., siehe den kurzen Bericht darüber „Anthropos“, XII—XIII (1917—1918), S. 1117 ff.

Histoire, Religion, Coutumes. pp. 372. Marseille à la procure des Pères Blancs, 1920. Frs. 13.50.

L'œuvre du R. P. GORJU, traite de la partie de l'Uganda située entre les lacs Victoria, Albert et Edouard, c'est-à-dire les royaumes Baganda, Bunyoro avec Toro et Nkole. L'auteur ne prend pas ce territoire dans son ensemble, mais considère chaque peuple séparément et donne à chacun une attention particulière, tant au point de vue de l'histoire qu'au point de vue ethnographique.

Dans la première partie, le P. GORJU cherche à établir l'histoire des peuplades de l'Uganda d'après leurs légendes et leurs traditions, mais il s'étend peut-être un peu trop sur l'origine et la provenance des peuples. Il est vrai, ce problème peut bien exciter l'intérêt de l'explorateur, car dans l'Uganda, il y a des types de peuples différents, habitant côte à côte et se mêlant aussi. L'Hamite et le Bantou s'y rencontrent, entre eux nous voyons le Pygmée. Le premier garde la pureté de sa race, comme à Nkole, ou se mêle avec le Bantou, comme dans les autres territoires. Cette partie de l'œuvre est surtout précieuse parce que la tradition de ces peuples y est exposée en tout détail. C'est en cela que l'ouvrage de GORJU est supérieur à celui de ROSCOE.

Dans un chapitre spécial, l'auteur essaie, à l'aide du résultat obtenu, de reconstruire l'histoire de l'Uganda. Il croit que l'Etat des Hamites, Kitara en Bunyoro, a été fondé au plus tard au XI^e ou au XII^e siècle de l'ère chrétienne. Au XIV^e siècle, apparaissent les Bachwezi. Kitara est agrandi, et l'on voit Kintu. Au milieu du XVII^e siècle, les Bachwezi disparaissent, l'Etat Galla de Kitara n'existe plus, et l'on voit à sa place l'Etat de Mukedi des Babitos.

La deuxième partie de l'ouvrage traite de la religion. Ici le talent français aide beaucoup à l'auteur dans l'exposition claire et succincte de matières qui autrement paraîtraient fort embrouillées :

- 1° Le culte de la famille et des ancêtres.
- 2° L'Etre suprême chez les Bahimas, Bunyoros et Bagandas.
- 3° La religion chez ces peuplades.
- 4° La médecine.
- 5° La magie noire.

Dans ses recherches sur la croyance à un Etre suprême qu'il identifie au Wakka des Gallas, il revient toujours à l'idée que cette croyance repose sur Israël ou a été apportée par des chrétiens éthiopiens à une époque antérieure. C'est ce qui explique les différentes inscriptions des différents chapitres qui rappellent la bible comme p. e. : Moïse sauvé des eaux, Athalie et Joas. Il trouve également divers usages chrétiens, qui lui montrent la proximité de l'Abyssinie.

Dans la troisième partie, l'auteur s'occupe des mœurs et des usages du pays en décrivant la vie actuelle des habitants de l'Uganda. Le lecteur y trouve d'autant plus de plaisir que l'auteur lui met sous les yeux de nombreuses illustrations, toutes bien choisies.

L'œuvre du P. GORJU restera d'une valeur incontestée pour l'ethnographie de l'Uganda. Le missionnaire qui a vécu vingt ans dans le pays, le connaît non seulement très bien, mais est familiarisé avec le peuple et ses usages. Quand même le livre de ROSCOE «The Baganda, their customs and beliefs» n'est pas surpassé, celui de GORJU est indispensable : il s'occupe beaucoup plus de l'histoire et de la religion de l'Uganda.

GORJU ne veut pas remplacer ROSCOE mais seulement le compléter, en donnant des importants renseignements sur l'origine des Bahimas. Mais c'est un problème qui, d'après nous, ne pourra se résoudre qu'en étudiant les us et coutumes des tous les autres Hamites.

Qu'il nous soit permis de signaler aussi une lacune assez considérable : dans ce livre qui veut simplement être une ethnographie, il n'est pas question de la culture matérielle de l'Uganda. Le livre aurait une valeur beaucoup plus grande si le P. GORJU, en vrai connaisseur du pays qu'il est, eût entrepris de décrire aussi la culture matérielle propre à chaque peuplade. Car de même que la culture spirituelle s'est en partie conservée dans toute sa pureté, il est permis de croire que la culture matérielle nous ait conservé assez bien d'anciens éléments. Il est à souhaiter que l'auteur trouve le temps de compléter son ouvrage dans cette direction.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Msgr. Fr. Hennemann. *Werden und Wirken eines Afrikamissionars.* Druck und Verlag der Kongregation der Palottiner. Limburg (Lahn) 1922. 189 SS. in 16°. Preis Mk. 16.—.

Msgr. FR. HENNEMANN, der zweite Bischof von Kamerun, durch den Frieden von Versailles mit seinen Mitbrüdern aus der Gesellschaft der Palottiner gewaltsam aus seinem Missionsgebiet ferngehalten, hat nun seine unfreiwillige Muße dazu benutzt, das „Werden und Wirken eines Afrikamissionars“ darzulegen, nicht in allgemein-theoretischen Ausführungen, sondern in der Schilderung des Werdens und Wirkens eines bestimmten Afrikamissionars, und zwar eines solchen, über den er am besten unterrichtet sein konnte, nämlich seiner selbst. Es ist also eine Selbstbiographie, die wir vor uns haben, immerhin aber doch mit einer gewissen Herausarbeitung des Typischen, wozu um so mehr Gelegenheiten sich bieten, als auch die Gestalten anderer werdender und wirkender Missionare vorgeführt werden.

Das Werden des Missionars, soweit es noch in die Heimat fällt, ist kurz auf den ersten 14 Seiten erzählt. Der volle Hauptteil des Ganzen fällt also auf den Aufenthalt in Afrika, Kamerun selbst, und das gibt uns Veranlassung, das Werk auch in unserer ethnologischen Zeitschrift anzuzeigen. Denn wenn auch die Hauptinteressenten desselben Missionspraktiker und Missionstheoretiker sein werden, so finden doch auch die Ethnologen darin manches für sie Nützliche. Manche wird es ja schon an sich interessieren, das Werden und Wirken eines jener Missionare, die auch für die Völker- und Sprachenkunde so Unvergängliches geleistet haben und noch leisten, von denen nicht wenige aus ihnen auf ihren eigenen Forschungsreisen weitgehende Unterstützung genommen haben, einmal in einem Gesamtbilde dargestellt zu finden; da es mit so viel Gemüt zugleich und Humor geschrieben ist, wird es sie schon deswegen nicht gereuen, es gelesen zu haben.

Aber außerdem enthält das Buch nicht nur manche Angaben und lebendige Schilderungen über die allgemeinen Sitten und Anschauungen der Eingebornen, sondern vor allem eine große Anzahl individueller Züge über die Eigenschaften, Entwicklungsmöglichkeiten und Leistungsfähigkeiten einzelner Persönlichkeiten, die wichtige Beiträge liefern zu der Bedeutung des Individuums im Leben dieser Völker. Durch seine genauere Kenntnis der Sprache, seinen längeren Aufenthalt im Lande und sein ganzes Wirken an der Einzelpersonlichkeit tritt der Missionar in engere Beziehungen zu den einzelnen Individuen, als das im allgemeinen bei anderen Europäern der Fall ist. Das offenbart sich auch im Buch Msgr. HENNEMANN's auf Schritt und Tritt. Man erlangt so tieferen Einblick in die wirkliche Negerseele und kann über manches wirklich erstaunt sein, über die Intelligenz, Willensenergie, Ausdauer in allgemein kultureller wie spezifisch religiöser Hinsicht, die sich da offenbaren. Selbstverständlich erhält man von da aus Zutrauen und Verpflichtung, auch in den einheimischen Anschauungen und Sitten der Neger mehr zu suchen als bloß Wahn und Sinnlosigkeit.

Die beiden letzten Kapitel schildern die gewaltsame Entfernung der Missionare aus der Mission. Auch der Ethnologe vermag sie nur mit bitteren Gefühlen zu lesen. Schönes war schon von den Palottiner Missionaren für Ethnologie und Linguistik geleistet worden, ich erinnere nur an die bahnbrechenden Arbeiten von P. NEKES über die afrikanischen Tonsprachen; noch mehr war im hoffnungsvollen Heranreifen begriffen; so hatte u. a. einer der Missionare begonnen, in vertraute Beziehungen zu einem der so scheuen Negrillenstämme zu treten. Ehe die neuen Missionare, dazu noch gering an Zahl, Land und Leute und Sprache wieder genügend kennen gelernt haben, um der Ethnologie und Linguistik Dienste leisten zu können, werden manche Jahre vergehen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Hanuš Jos., Dr. *Úvod do Srovnávací Vědy Naboženské.* Prag 1920. V. KOTRBA. 175 SS. Brosch. K 12.—.

Ein besonderes Interesse wird heute den religiösen Problemen gewidmet. Dieses Gebiet bleibt nicht mehr alleinige Domäne der Theologie, sondern auch andere Wissenschaften gehen daran, sich an der Erforschung der Religionen und der Religion überhaupt zu beteiligen. Zumal in Deutschland, England und Frankreich hat man sich mit Feuereifer an diese Aufgabe heran-

gemacht; doch auch in den kleineren Nationen beginnt das Interesse an diesen Fragen zu wachsen. Ein Zeugnis dafür ist das Buch von Prof. HANUŠ.

Der Prager Universitätsprofessor hat sich mit besonderem Fleiße darangegeben, alle Resultate der Religionsforschung in einem Handbuche zusammenzustellen und sie den tschechischen Kreisen vorzulegen. Ohne Zweifel überschaut der Verfasser das gesamte Material gut. Der Zweck des Buches ist nach den Worten des Verfassers: die tschechische Öffentlichkeit mit der neuen Religionswissenschaft und ihrer historischen Entwicklung bekannt zu machen. Die Übersicht über die einschlägige Literatur und die aufgekommenen Schulen und Theorien auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft sollen einiges Licht in die Werkstatt der Gelehrten werfen und zum Weiterstudium anregen.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teile wird die Geschichte der vergleichenden Religionswissenschaft, im zweiten die Geschichte der Religion, und im dritten werden die verschiedenen Theorien, welche sich mit dem Ursprung der Religion befassen, vorgelegt und zu ihnen Stellung genommen. Dieses Kapitel ist wohl das vorzüglichste. In trefflicher Weise werden die einzelnen Theorien charakterisiert und auf ihren inneren Wert und ihre Richtigkeit geprüft.

Es ist wohl zu weit gegangen, wenn der Autor, indem er die wesentlichen Merkmale der Religion schlechthin so zusammenfaßt, es sei: die Idee eines Gottes, eines höchsten überirdischen Wesens, welches eine Person ist, allgegenwärtig und allwissend usw. Ein solcher Gottesbegriff ist zur Wesenheit der Religion sicher nicht erforderlich, was auch der Autor zugibt, indem er sagt, daß all diese Merkmale wohl selten sich bei einem Volke zusammen vorfinden dürften; vielmehr ist die Äußerung der Abhängigkeit des Menschen von einem übermenschlichen Wesen das Wesenhafte der Religion.

Der Verfasser ist sich wohl bewußt, daß er nicht die ganze einschlägige Literatur verwertet hat, doch soweit sie ihm zugänglich war, wurde sie mit Fleiß und Kritik benutzt. Doch, da das Büchlein nur eine Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft sein will, so verschlägt es gar nichts; dies hätte das Buch unnötigerweise ausgedehnt. Ohne Zweifel ist es Prof. HANUŠ gelungen, das gesteckte Ziel zu erreichen, indem er in knapper und klarer Form die Entwicklung der Religionswissenschaft darstellt, dabei selber in sachlicher Weise Kritik an den verschiedenen Theorien übt. Der Hauptwert des Buches liegt aber darin, daß es den Wert der neueren kulturhistorischen Methode in der Ethnologie und zumal in der Religionswissenschaft zu würdigen weiß. Scharf unterscheidet der Verfasser zwischen der alten, evolutionistischen und der neuen kulturhistorischen Schule. Er legt den Finger darauf, wie durch die neuere Richtung bislang gehegte Vorurteile gegen die Religion zusammenbrechen und ihr Gerechtigkeit widerfährt.

P. PAUL SCHEBESTA.

Rathjens Karl, Dr. *Die Juden in Abessinien.* Hamburg 1921. W. GENTE. Wissenschaftlicher Verlag. Mk. 12.—.

Die kleine, aber sehr empfehlenswerte Schrift will einem dunklen Problem etwas nachgehen, das wohl der gesteigerten Aufmerksamkeit fachmännischer Kreise wert wäre. Es handelt sich um den Ursprung des religionswissenschaftlich so hochinteressanten Volkes der Falaschen, das noch heute in Abessinien eine jüdische Gemeinde von über 50.000 Köpfen zählt. Nach der Meinung des Verfassers sind die Juden über das Rote Meer von Südarabien her in das Innere des axumitischen Reiches vorgedrungen. Doch dürfte die Gemeinsamkeit des Opferkultus mit dem auf der Insel Elephantine nicht bloß zu denken geben, sondern für die Glaubwürdigkeit der alten Überlieferung, wonach die Falaschen von Norden, also nilaufwärts, in ihre heutigen Wohnsitze gekommen seien, entscheidend schwer ins Gewicht fallen. Mit Recht wird angenommen, daß die ersten Judenkolonien im axumitischen Reich bereits vor Einführung des Christentums vorhanden waren, wenn auch vielleicht der Hauptstrom der Einwanderung erst nach Einführung des Christentums erfolgt sein könnte. Die Tatsache, daß die Falaschen in sehr frühen Zeiten, sicher vor Christi Geburt, in Abessinien einwanderten, und daß sie seitdem von dem übrigen Judentum geistig völlig abgeschnitten gewesen sind, beweist, von welcher weittragender Bedeutung ein genaues Studium ihrer Gebräuche und Kulteinrichtungen für die Kenntnis sowohl des alten Judentums wie auch der ältesten christlichen Kirche sein mußte. Das Kapitel

„Die Kultgebräuche der Falaschen“ bedeutet in dieser Hinsicht bereits einen mächtigen Schritt nach vorwärts, doch müssen noch viel eingehendere und tiefer schürfende Studien gemacht werden, bevor das dunkle Falaschenproblem sich restlos auflöst.

P. VÖLLMECKE, S. V. D.

Lehmann W., Zentralamerika. I. Teil: Die Sprachen Zentralamerikas. In zwei Bänden. Verlag D. REIMER (E. VOHSSEN), A. G. Berlin 1920. XII + 1090 SS. in Groß-Quart. Mit einer Übersichtskarte der alten Stämme, Siedlungen und Caciquen in Costarica, Panamá, Darien und Tierra Firme und einer farbigen Übersichtskarte der Sprachen Mexikos und Mittelamerikas, Nordwest-Südamerikas und Westindiens. Preis Mk. 200.—.

Wir haben es hier mit einem wahrhaft monumentalen Werke zu tun, von dem nur erst der erste Band vorliegt, der aber gleich schon, innerlich wie äußerlich, die ganze Art des Gesamtwerkes erkennen läßt. Entsprechend der Monumentalität des Ganzen ist wohl auch die Breite und Langsamkeit seines Werdens. Es sind die Ergebnisse einer mehrjährigen Forschungsreise in Mittelamerika, die schon im Jahre 1907 begann, deren Veröffentlichung sich wohl auch durch äußere Umstände, wie Krankheit, das Eintreten des Weltkrieges u. a., hinzog. Aber das späte Erscheinen war doch auch durchaus bedingt sowohl durch den gewaltigen Umfang und die Kompliziertheit der hier gestellten Aufgaben und durch die gründliche, umfassende und besonnene Art, mit der der Verfasser an ihrer Lösung arbeitete. Es handelt sich hier ja um das wichtigste und verwickeltste Gebiet von ganz Amerika, wo die beiden Landmassen von Nord- und Südamerika sich auf einem schmalen Isthmus verbinden, auf dem dann Völker und Stämme mannigfacher Art sich drängen. Es ist ferner das Gebiet, wo die drei amerikanischen Hochkulturen sich entwickelten und teilweise mit einander verwickelten, die toltekisch-aztekische, die der Maya und die der Chibcha, mit wahrscheinlichem Hineinspielen auch der vierten, der der Aymara-Quechua. Und es ist drittens jenes Gebiet, auf welches die europäischen Entdecker des neuen Kontinents zuerst stießen, und das sie lange Zeit hindurch am stärksten interessierte, woraus eine ungeheure Fülle bibliographischer Aufgaben resultiert.

Allen diesen Aufgaben trat Dr. LEHMANN aufs beste vorbereitet gegenüber als „Schüler, Mitarbeiter und Freund“ der unbestritten ersten Autorität auf diesem Gebiete, Prof. Dr. E. SELER's. Diesem ist auch der erste Band gewidmet, und er hat seinerseits ein Vorwort dazu geschrieben, aus dem man die Freude und den Stolz über das Gelingen des großen Werkes herausfühlt, das auch wohl die schönste Ehrung zu seinem in die Erscheinungszeit fallenden 70. Geburtstag bildet. Dr. LEHMANN hatte aber auch das Glück, die erforderliche großzügige Unterstützung zu finden durch die Bäßler-Stiftung, die ihm die Reise ermöglichte, und durch die wiederholten Beihilfen, die der bekannte hochherzige Förderer der ganzen Amerikanistik, Herzog v. LOUBAT, ihm zuteil werden ließ, dem auch der zweite Band gewidmet ist. Die Annahme derselben seitens des Herzogs gibt die Bürgschaft, daß der edle, wahrhaft wissenschaftliche Internationalismus, der sich in ihm verkörpert, durch keine Ereignisse der letzten Vergangenheit hat gemindert werden können.

Hohe Anerkennung verdient auch der Verlag, der in einer so schwierigen Zeit vor der Übernahme eines so riesenhaften Werkes nicht zurückschreckte und, wie der Verfasser selbst wiederholt dankbar hervorhebt, während des lange sich hinziehenden und an Zwischenfällen reichen Druckes nie die Geduld verlor und allen Wünschen des Gelehrten bereitwilligst entgegenkam. Druck und Ausstattung sind der Bedeutung des Werkes vollkommen würdig. Die beiden überaus großen Karten, die dem Werk beigegeben sind, von denen insbesondere die farbige Sprachenkarte mit ihrer Fülle von Angaben an Zeichner wie Drucker die stärksten Anforderungen gestellt haben muß, stellen besonders hervorragende Leistungen dar. So bildet das Ganze wirklich einen schönen Beweis für den selbstlos-wissenschaftlichen Geist des idealen Deutschland und seines Buchgewerbes.

Wenn wir nun die Leistungen des Verfassers selbst darlegen sollen, so ist das nicht leicht bei dem Umfang und der Mannigfaltigkeit derselben. Zunächst enthalten die beiden vorliegenden Bände nur den linguistischen Teil des Ganzen; der archäologische, anthropologische

und ethnologische Teil wird eine Reihe anderer Bände in Anspruch nehmen. Zahlreiche Hinweise lassen ahnen, welche Fülle neuen Materials und wichtiger Ergebnisse auch sie noch bringen werden. Bei der besonderen Bedeutung, welche die Linguistik in der ganzen amerikanischen Ethnologie immer gehabt hat, bilden die beiden ersten Bände die beste Einführung in das Ganze.

Die Leistungen LEHMANN's sind hier vierfacher Art: 1. Er brachte selbst eine große Masse sprachlichen Neumaterials zusammen, teils in unmittelbarer Aufnahme an Ort und Stelle, mehrfach bei den allerletzten Vertretern der betreffenden Sprache, teils durch Erschließung archaischer und sonstiger handschriftlicher Quellen; 2. er zog das gesamte altbibliographische Material über diese Sprachen heran und erörterte an der Hand desselben ihre jetzige und ehemalige geographische Lage wie auch ihre Wanderungen und die daraus sich ergebenden Berührungen mit anderen Sprachen; 3. er berücksichtigte in erschöpfender Weise die bisherigen neueren Forschungen über das gesamte Gebiet, und 4. er führte diese Forschungen in eindringlichster Bearbeitung des ganzen Materials in selbständiger Weise weiter zu ganz neuem, vielfach höchst überraschenden bahnbrechenden Ergebnissen.

In Verfolgung der Punkte 1—3 hat er sich zum Grundsatz gemacht, von denjenigen Sprachen, mit denen er sich näher befaßt, jedesmal das gesamte, bisher vorhandene Material im Original oder in bequemerer Umarbeitung zum Abdruck zu bringen, so daß schon dadurch das Werk eine Grundlage für alle fernere Forschung bilden wird. So erhalten wir vortreffliche Monographien über das karibische Karib; über die Chibcha-Sprachen und sämtliche mit ihnen verwandte Gruppen in Nordwest-Südamerika und Darien, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, San Salvador und Guatemala; über eine Anzahl Ursprachen, die sich mit der vorhergehenden Gruppe gemischt haben, Miškito, Xinka, Lenka, Jicaque, Paya, Matagalpa-Cocaopera; über das Chorotega-Mangue und das Chiapanekische; das Mazatekische und seine Verwandten; das Subtiaba-Tlapaneka; das Nahuatl-Pipil-Nahuatl.

Schmerzlich empfindet man es, daß die Maya-Sprachen fehlen; hierfür wird also noch immer die bisherige Gesamtdarstellung dieses Gebietes „Indian Languages of Mexico and Central America“ von CYRUS THOMAS und J. R. SWANTON¹ aushelfen müssen, auf deren teilweise Mängel der Verfasser aufmerksam macht (S. 188, 635). Die Erforschung der Maya-Sprachen würde aus dem doppelten Grunde von Bedeutung sein, einmal weil sie die Träger einer selbständigen Hochkultur waren, dann aber auch, weil sie, wie LEHMANN annimmt, zu den Urvölkern des Gebietes gehören, die Zusammenhänge mit dem Mixe-Zoque-Huave und möglicherweise auch mit anderen präaztekischen Sprachen Mexikos, dem Tarasko und Totonako, aufweisen (S. 787, 902). Hoffentlich bietet sich dem Forscher doch noch Zeit und Gelegenheit, auch dieses Gebiet einzubeziehen, für das niemand größere Kompetenz aufweisen könnte.

Unterdessen ist der Umfang und die Schwierigkeit der geleisteten Arbeit wie auch der erreichten Ergebnisse wahrlich groß genug, um aufrichtige Bewunderung zu wecken. Innerhalb des durchforschten Gebietes sind so zahlreiche neue Beziehungen aufgedeckt, daß eine ganz bedeutende Vereinfachung und Klärung der sonst so verwickelt erscheinenden Verhältnisse herbeigeführt ist. Andererseits aber sind auch nach außen hin so viele neue Verbindungen bloßgelegt worden, daß sie die hoffnungsvollsten Ausblicke auf die Enttarnung wichtigster Probleme der Amerikanistik gewähren.

Im Süden ist eine nahezu vollständige Vereinfachung gelungen durch die Ausdehnung des Chibcha-Gebietes, zunächst in der Bestätigung und Befestigung des schon von Dr. RIVET angenommenen Zusammenhanges der Paniquita-Coconuco-Barbacoa-Esmeraldas-Cara-Gruppe mit den Chibcha-Sprachen, durch Aufklärung des Choco als einer Mischung von Chibcha und Karib. Möglicherweise gehen die Zusammenhänge nach Süden bis in die älteren Küstensprachen von Peru, besonders das Mochica, die Sprache der Chimu-Yunka. Nach Norden hin sind zunächst die schon länger bekannten-Zusammengehörigkeiten mit dem Arhuako und den Isthmus-Sprachen Cueva-Cuna, Guaymi-Dorasque, Guetar-Quepo, Talamanca, Bribri, Turaba, Boruca, Guatuso, Ulna, Sumo-Tauayka mit bedeutend reicherm Material aufs Neue untersucht und auf eine breitere und festere Grundlage gestellt. Außerdem aber wurden tiefgreifende Be-

¹ Bulletin 44, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, Washington 1911.

ziehungen dieser Chibcha-Sprachen zu einer Gruppe nördlich angrenzender Sprachen festgestellt, die aber ihrem Grundcharakter nach als Sprachen der vorher schon ansässigen Urbewohner sich herausstellen; es sind das Miškito, das Paya, das Matagalpa, Cacaopera, das Lenka, das Xinka, das Jicaque.

Es ergibt sich also, daß eine tief in Nordwest-Südamerika hineinreichende Sprachengruppe, die der Chibcha-Sprachen, ihre Vertreter und ihre starken Einflüsse bis unmittelbar an die Grenzen von Yucatan und der Maya-Kultur vorgeschoben hat.

Schon innerhalb dieses Nordgebietes der Chibcha-Sprachen aber finden sich an der pazifischen Küste Reste älterer Sprachen, die man bisher fast alle als isoliert betrachtete, für die aber Dr. LEHMANN ganz überraschende, vielfach äußerst weitreichende Zusammenhänge aufdeckt. So ergab sich zunächst für das Mangue-Chorotega der Zusammenhang nach Mexiko hinein mit dem Chiapanekischen und von da über das Mazatek-Chocho-Trique-Ixcaltex zum Otomi und Olmekischen. Andererseits ziehen sich vom Xinka Bahnen über das Aguateco-Tatachulteco zum Mixe-Zoque, dessen von RADIN schon aufgewiesener¹ Zusammenhang mit Huave und vielleicht auch Maya teilweise Bestätigung erhält. Noch weiter gehen die Beziehungen des Xinka zum Xontal und den übrigen Sprachen der von KROEBER und DIXON neu aufgestellten Hoka-Gruppe¹ der Kalifornien-Sprachen. Dem gehen parallel die gleichen Beziehungen zu diesen letzteren Sprachen, die vom Subtla-Mariblo über das Tlappanekische herkommen. Es sind also von den bisher „isolierten“ Sprachen nur noch das Tarasko, das Totonako, das Zapoteko, die nicht in größere Zusammenhänge eingereiht wurden; für die beiden ersten liegen gewisse Möglichkeiten des Anschlusses an die Gruppe Mixe-Zoque-Huave-Maya vor.

Hier ergibt sich also, daß eine Gruppe von Sprachen, die schon durch ihren Zusammenhang mit den kalifornischen Sprachen sich als uralte erweisen, auch für diese Gebiete als die ältesten betrachtet werden müssen. Schon unter ihnen nahmen die Olmeken eine nicht unbedeutende Kultur ein; zu größerer Höhe noch erhoben sich die Maya. Auf diesen ganzen Komplex wirkten nun von Norden her die Nahuatl-Nahuatl-Sprachen in stärkster Weise ein, drangen in ihn ein, zerstörten seine Zusammenhänge, isolierten seine Einzelsprachen und überschichteten sie mit ihrer toltekisch-aztekischen Kultur; am südlichsten von ihnen drang das Pipil tief in das Maya-Gebiet vor, bis es an der Balsamküste unmittelbar an das Chibcha-Gebiet gelangte.

Es ist zu bedauern, daß Dr. LEHMANN nicht in gleich reichem Maße wie aus der älteren Missionsliteratur, ihren Grammatiken, Wörterbüchern, Doctrinas usw., Nutzen ziehen konnte aus der Mitarbeit gegenwärtiger Missionäre, da augenblicklich die Missionstätigkeit in diesen Gebieten nicht sehr intensiv ist. In den beiden Fällen, wo er diese Beihilfe gewinnen konnte, gehören, nach den eigenen Angaben Dr. LEHMANN's, die Ergebnisse seiner dortigen Arbeiten zu den wertvollsten des ganzen Werkes. So für die Miškito, Jumo und Rama bei den deutschen Missionären der Herrnhuter-Brüdergemeinde und für das Bribri und andere Stämme bei den Lazaristenmissionären von Costa Rica und ihrem Bischof Msgr. STORK, dem Nachfolger des um die Ethnographie und Linguistik von Mittelamerika so hochverdienten Msgr. THIEL. In engster Zusammenarbeit mit dem intelligenten Seminaristen JUAN SALAS, einem geborenen Bribri-Indianer, ist hier das sicherlich wertvollste Stück der Sprachaufnahmen zustande gekommen, eine ausführliche Bribri-Grammatik und eine umfassende Wörtersammlung, Materialien, von denen hier nur ein Teil veröffentlicht wird. Man sieht an diesem Beispiel, an der Genauigkeit der Phonetik, an der klaren Darlegung auch verwickelter, grammatischer Verhältnisse, was ein gewiegter Forscher unter solch intelligenter und eifriger Mitarbeit eines gebildeten Eingeborenen für die Wissenschaft gewinnen und sichern kann. Es gelang Dr. LEHMANN die aufsehenerregende Entdeckung von Tonunterschieden, eines steigenden, fallenden und eingehenden Tones, eines Hochtones und Tieftones im Bribri, eine für Amerika fast unerhörte Entdeckung (S. 275)². Ob unter gleich intelligenter Beihilfe nicht auch anderswo dergleichen Dinge zutage gefördert würden?

¹ Siehe oben S. 1170.

² In der allgemein-phonetischen Einleitung wird auch von Tonstufen im Guatuso und Rama gesprochen (S. 11). Bei der Behandlung der Guatuso-Sprache selbst (S. 379f.) ist davon keine Rede; bei der des Rama wird die wortunterscheidende Funktion der Tonstufen bezweifelt (S. 421). Über das Otomi, das Chotino, das Eskimo siehe S. 11.

Neben dem Denkmal der Dankbarkeit, das Dr. LEHMANN diesem wackeren Mitarbeiter setzt — der leider später bald an Schwindsucht starb —, nimmt aber auch ein anderes Dankesdenkmal einen ehrenvollen Platz ein, das Dr. LEHMANN der etwa 84jährigen Greisin VICTORIA CARILLO, aus dem Stamme der Subtiaba-Indianer, errichtet. Fast als letzte ihres Stammes, die die Sprache noch beherrschte, hat sie mit Eifer und Ausdauer dem Forscher ihre Mitteilungen gemacht und hielt aus, während Dr. LEHMANN wegen der Schwierigkeit des Ausfragens sich eine schwere Schlaflosigkeit zuzog, die ihn nötigte, eine Zeitlang auszusetzen und anderswo sich zu erholen. Als er zurückkehrte, fürchtete er, daß die Greisin schon gestorben sein könnte. „Wer aber beschreibt mein Erstaunen, als ich sie ganz gesund und munter Tortillas bereitend in ihrem Hofe antraf!“ Sie gab sich nochmals zwei Tage zu emsiger Spracharbeit her (S. 291). So hat die Greisin für die Wissenschaft eine Sprache gerettet, die wegen ihrer weitreichenden Zusammenhänge (siehe oben S. 1177) sich als ganz besonders bedeutungsvoll erweist. So beschließt denn auch Dr. LEHMANN den Subtiaba-Abschnitt mit den Worten: „Daher betrachte ich es als einen besonderen Glücksumstand, bei der Bergung des Subtiaba nicht zu spät gekommen zu sein und soviel gerettet zu haben, wie in meinen Kräften stand. Ich schließe mit besonderem Dank an das alte Großmütterchen VICTORIA CARILLO, die mit rührender Geduld meine Arbeit förderte und eigentlich erst ermöglichte“ (S. 969).

Es legt ebenfalls Zeugnis ab von der Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit Dr. LEHMANN's, daß er auch eingehende allgemein-phonetische Studien gemacht und ein eigenes System der Sprachlaute und ihrer Bezeichnung aufgestellt hat, das an Reichhaltigkeit und wohl auch Kompliziertheit über das volle Anthropos-Alphabet noch hinausgeht. Dieses System sollte so umfassend aufgestellt werden, damit jeder neu auftretende Laut sofort in der Systematik seinen Platz erhalten könne. Dr. LEHMANN hat auch das Anthropos-Alphabet gekannt und in der Grundanlage wie in Einzelheiten ziemlich viel aus demselben entnommen. Manche seiner Abweichungen sind entschieden Verbesserungen, bei anderen kann man darüber im Zweifel sein, bei wieder anderen darf man es direkt in Abrede stellen. Ich will hier auf die Einzelheiten nicht näher eingehen, hoffe aber demnächst die ganze wichtige Frage der Lautbezeichnung in den amerikanischen Sprachen ausführlich besprechen zu können mit Bezugnahme auch auf das von einem Komitee der American Anthropological Association, bestehend aus Fr. BOAS, P. E. GODDARD, E. SAPIR und A. L. KROEBER, neu aufgestellte System einer „Phonetic Transcription of Indian Languages“¹.

Indem wir zum Schlusse den Verfasser zu seinen reichen Ergebnissen und dem glücklichen Abschluß des ersten linguistischen Teiles seiner Forschungen aufrichtig beglückwünschen, sprechen wir den angelegentlichsten Wunsch aus, daß es ihm gelingen möge, auch die folgenden Teile in nicht allzu langer Zeit abzuschließen und damit das ganze monumentale Werk zum völligen Abschluß zu bringen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Wolff Ludwig, P. S. C. J. *Der Missionar als Forscher.* Anleitung für Missionare zum Beobachten und zum Sammeln von Material auf dem Gebiete der Missions- und Völkerkunde und deren Grenzgebieten. Verlag des Xaveriusvereins, Aachen 1920. Durchschossen und gebunden Mk. 36.—. Undurchschossen Mk. 33.—.

Ein Büchlein, welches jeder Ethnologe mit Freuden begrüßt, zumal er weiß, daß gerade der Missionar wohl der berufenste Beobachter unter den Naturvölkern ist oder sein sollte, und daß er die Völkerkunde mit dem zuverlässigsten Material speisen könnte. Auch der praktische Missionar, für den das Buch geschrieben wurde, wird es mit Behagen entgegennehmen, da es ihm ohne besonders mühsames Nachschlagen, wofür ihm in der Mission die Zeit gebricht, die leitenden Gedanken und Anregungen zum wissenschaftlichen Arbeiten vorlegt.

Es ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teile, der Einleitung, gibt der Verfasser eine knappe Anleitung, wie der Missionar sich wissenschaftlich betätigen kann. Obwohl er auf jedes Gebiet, das der Forschung von seiten des Missionars offensteht, zu sprechen kommt, so wendet

¹ Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 66, No. 6, Washington 1916.

er doch seine Hauptaufmerksamkeit der Ethnologie und Sprachenkunde zu, und dieses mit Recht. Zumal die Erlernung der letzteren betont er in nicht mißzuverstehender Weise. Mindestens ebenso wichtig, wenn nicht gar wichtiger, ist aber die Kenntnis der Sitten und Gebräuche jeglicher Art, wichtig zumal für die missionarische Tätigkeit selber, soll nicht die Arbeit der Grundlage entbehren und soll nicht alle missionarische Tätigkeit am Ziele vorbeischießen. Dieser Punkt erheischte unserer Meinung nach eine weitere Ausführung und Erläuterung.

Weiterhin werden Winke gegeben, wie der Missionar die Quellen auffinden und erschließen soll, aus denen er das Wissenswerte schöpfen kann. Auch konkrete Angaben, wie das gewonnene Material verwertet und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden kann, fehlen nicht und werden manchem schüchternen Missionar gute Dienste leisten.

Den zweiten und Hauptteil bildet das Frageregister; und zwar kommt zur Sprache:

- Im 1. Abschnitt: Die Geographie,
 „ 2. „ „ Ethnographie,
 „ 3. „ „ Religion,
 „ 4. „ „ Linguistik,
 „ 5. „ „ Missionswissenschaft.

Den weitaus größten Raum nimmt die Ethnologie ein, welche Ethnographie und Religion umschließt, und mit Recht, denn sie handelt ja von dem Menschen, dem die missionarische Tätigkeit zugewendet werden soll.

Es geht aber nicht mehr an, heute die Anthropologie als einen Teil der Ethnographie aufzufassen und so zu gruppieren. Es ist gewiß auch für die Tätigkeit des Missionars von Bedeutung, daß er in der Anthropologie jene Wissenschaft sieht, welche sich nur mit der Physis des Menschen beschäftigt, während die Ethnographie, besser Ethnologie, den Geist und die vom Geiste geleiteten Fähigkeiten und Erzeugnisse zum Gegenstande hat.

Ebenso verwirrend wirkt es, wenn die Psychologie unter Anthropologie gruppiert wird. Im Interesse der Klarheit und der Übersicht wäre die Einhaltung der heute üblichen Einteilung zu wünschen, nämlich:

- I. Anthropologie;
- II. Ethnographie (Ethnologie);
 1. Ergologie, 2. Wirtschaft, 3. Soziologie, 4. Religion;
- III. Sprache.

Auf Seite 4 wird kurz darauf hingewiesen, daß man sich auch mit den Prinzipien, den Methoden und Systemen des Wissensgebietes, auf dem man arbeiten will, vertraut machen solle. Nach unserer Meinung wäre es der entsprechende Ort zu betonen, wie wichtig eine einigermaßen fachgemäße Ausbildung der angehenden Missionare auch auf diesen Gebieten, zumal der Ethnologie, von der weitesttragenden Bedeutung ist, und daß die Missionsseminare diesem Gegenstande endlich einmal die gebührende Stellung und Würdigung zuerkennen sollten.

Auch zum Sammeln wird der forschende Missionar angeeifert, doch scheint uns dieser Punkt zu kurz ausgefallen zu sein. Gerade von Missionaren ist dieser Teil besonders vernachlässigt gewesen. Darum wäre eine ausführlichere Anleitung zum Sammeln und Registrieren der Ethnologika von besonderer Wichtigkeit.

Im dritten Teile, im Anhang, bringt der Verfasser noch verschiedene synoptische Tabellen, welche bei den verschiedenen Aufnahmen als Muster dienen sollen.

Das Werkchen, dem Missionsbischof HENNEMANN von Kamerun ein treffliches Geleitwort geschrieben hat, wird, so hoffen wir, reiche Frucht zeitigen, doch dürfen wir den Gedanken wohl aussprechen, daß sein Wert bedeutend gesteigert wird, wenn endlich einmal von berufener Seite ein kurzer, handlicher Leitfaden der Ethnologie geschrieben sein wird, damit auch solche Missionare, denen die Möglichkeit gefehlt hat, die Wissenschaft der Völkerkunde kennen zu lernen, daraus den richtigen Begriff und den Sinn für die Wertung der ethnologischen Tatsachen bekommen.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Frizzi Ernst. *Anthropologie* (Sammlung GÖSCHEN Nr. 838). Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. Berlin und Leipzig 1921.

In einem handlichen Büchlein von 130 Seiten gibt FRIZZI einen kurzen und treffenden Überblick über das, was die physische Anthropologie von heute erreicht hat, und über das, was sie will. In der Disposition des Stoffes folgt FRIZZI seinem Lehrer R. MARTIN (Lehrbuch der Anthropologie, 1914). Vor sieben Jahren hat MARTIN in seinem grundlegenden Lehrbuch die Richtlinien für eine einheitliche Methodik gegeben. Ein kurzes Compendium der modernen physischen Anthropologie und ihrer Methoden ist seit Jahren ein dringendes Desideratum. Den Zweck, den Vertretern der Nachbarwissenschaften, dem Ethnologen und Linguisten wie dem Arzt und Biologen, einen Abriß des gegenwärtigen Standes unserer Wissenschaft zu geben, wird das Werkchen voll erfüllen. Es mag auch dem im Felde arbeitenden Forscher ein Vademekum sein. Um jedoch dieser Aufgabe ganz gerecht zu werden, müßten noch einige Ergänzungen vorgenommen werden. Wenigstens für die wichtigsten Maße des Martinschen Meßblattes sollte die Meßinstruktion in extenso wiedergegeben werden; ausführlicher, womöglich unter Zuhilfenahme von Abbildungen, sollten die Nasen-, Ohr- und Augenlidformen besprochen werden; schließlich wäre eine mit Beispielen versehene Anleitung zur Berechnung des Mittelwertes, der Standard Deviation, des Variationskoeffizienten sowie der wahrscheinlichen Fehler dieser Werte erwünscht. Sollten diese Ergänzungen in einer neuen Auflage, die dem Buche sicherlich zu wünschen wäre, Platz finden, so wäre es nicht bloß geeignet, unserer Wissenschaft viele neue Freunde zuzuführen, sondern auch dem Anfänger in der praktischen Arbeit ein unentbehrlicher Beihelf zu sein. Das Werkchen ist im ganzen durchaus objektiv gehalten; hypothetischen Auffassungen gegenüber nimmt es einen reservierten Standpunkt ein. Den Pessimismus FRIZZI's bezüglich der ererbten Stillunfähigkeit der Frauen werden nicht viele teilen, die Behauptung, daß die Säuglingssterblichkeit in ständiger Zunahme begriffen sei, ist nicht richtig.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Mrs. Leslie Milne. *An Elementary Palaung Grammar*. With an Introduction by C. O. BLAGDEN, Oxford, CLARENDON Press 1921. 188 pp. in-8°. Price: 8 sh./6 p. net.

It is regrettable that our knowledge of the Austroasiatic Languages makes so slow progresses. The more, therefore, is every work to be welcomed, which affords a new real contribution to it. That is the case with the present work. The Palong Language was hitherto known only in two collections of words, one by Bishop BIGANDET in the Journal of the Indian Archipelago, New Serie II, p. 223—229, the other in "Gazetteer of Upper Burma and the Shan States", compiled from official papers by J. GEORGE SCOTT, assisted by J. P. HARDIMAN, Part I, Vol. I, Rangoon 1900. That the Palong belongs to the so-called Mon-Khmer languages, was already seen by LOGAN and KUHN, and this fact, though contradicted by J. G. SCOTT, was fully confirmed by my own detailed researches¹. I reached the conclusion that the group of the Palong-, Wa- and Riang Languages appear to be such as have their position between the Khasi and the Mon-Khmer Languages, a fact which corresponds with their geographical situation.

Now, if we have some grammars and dictionaries from the Mon-Khmer-Languages, on the one hand, and the Khasi on the other, they were hitherto completely lacking from the intermediate Group Palong-Wa-Riang. From this we see of what considerable theoretical interest is the grammar of the Palong Languages, which is here presented by Mrs. L. MILNE.

The author, already favourably known by the her very sympathetic ethnographical book "Shans at Home" (London 1910) has, here also, very well fulfilled her linguistical task. She

¹ W. SCHMIDT, Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache etc. Mit einem Anhang Die Palaung-, Wa- und Riang-Sprachen des mittleren Salwin. Abh. d. Königl. Bayer. Akad. d. Wiss., I. Kl., XXII. Bd., III. Abh., München 1904, S. 778—805, cited in the following as SCHMIDT Grb.; vgl. auch W. SCHMIDT, Die Mon-Khmer-Völker, Braunschweig 1906, p. 9—25, cited in the following as SCHMIDT, M.-Khm.

began her work by making a study of the Rumai branch of Palongs, residing on the hills of North Hsenwi and other parts of the Shan States, and even in the Chinese Province of Yünnan; she continued her study at Namkham in North Hsenwi and finished it at Namhsan, the capital of the Palong State of Tawnpeng, one of the Northern-Shan States, where she was helped by the Chief himself. The researches were thus made among the Northern Palongs, who seem indeed, to form the great majority of the whole people, and the grammar is concerned especially with the language as spoken by the Palongs of Namhsan, the capital of Tawnpeng. As the author affirms, the pronunciation and even many of the words are different in the various clans of these Northern Palongs, yet the words, even when they differ, suggest a common origin (p. 2)¹.

Mrs. L. MILNE is to be congratulated for her careful notation of the phonetics of the language. There appear to be two series of stops, one surd *k*, *t*, *p*, the other sonant *g*, *d*, *b*, the first also aspirated *kh*, *th*, *ph*. That is, in the great lines, in perfect parity with the phonetics of Khasi. It is somewhat strange to find, also, an aspirated *s* = *sh*; but as the author says: "Palaungs often pronounce the aspirated *s* as the English sound of *sh* in 'shine'. The Palaung word for 'bird' is sometimes pronounced *sim*, sometimes *shim*" (p. 12): one may doubt if there exists in reality an aspirated *s*. It is nowhere found in other Mon-Khmer Languages.

There is some difficulty with regard to *t*. The author remarks: "There is no sound in English which exactly represents the Palaung *t*. It slightly resembles the sound of *th* in the English word *thing*" (p. 11). It would seem, I believe, that we have to do here with a sort of cerebral *t* or *d* = *t*, *d* which I have shown to be original in Mon-Khmer and Khasi². But if, in these Languages, these consonants do not occur very frequently, in relation to *t* and *d*, and always besides these latter, it seems, that here in Palong all (surd?) dentals had become cerebrals. It would be desirable to have still more elucidation with regard to this point.

When, with the surd stops *k*, *t*, *p* at the end of the words, the explosion is greatly reduced, these letters being almost silent (p. 12), it is possible that there, an influence proceeding from the "checked" letters of Burmese is exercised. But quite the same "checking" has been observed with the austroasiatic languages of Malacca³, and the inconsistency which is to be observed in the correspondences of the final consonants in Mon-Khmer and Khasi⁴ points to a somewhat similar state of things at least in the past of these languages.

As with all Austroasiatic languages, the grammar of the Palong appears to be of the greatest simplicity, especially with regard to "declension" of the noun and "conjugation" of the verb. Complexity and richness of forms, if they exist in Austroasiatic Languages, are limited to the formation of words. But, as Mr. C. O. BLAGDEN in the excellent "Introduction" which he has written to the work of Mrs. L. MILNE, has already seen, the system of prefixes and infixes, so characteristic of other Austroasiatic languages, does not appear to be present at in a high degree in Palaung (p. 7ss.). There are only two prefixes *pa*, *pan* and *ra* which are still in living use; its rules do not seem to be very clearly stated (§ 18, 248ss). For the rest, the Palong is, as Mr. BLAGDEN says, more predominately monosyllabic in type i. e. not possessing pre- and infixes, than Mon. It is certainly best to await the publication of the Palong Dictionary which Mrs. L. MILNE has prepared, and which will enable us to make researches in the greater materials which it will offer. But I venture to say now that the monosyllabic character of the Palong is more a secondary one.

It is an interesting feature that, though in general inanimate objects have no gender, all words denoting tools and instruments are feminine (§ 4). With persons, there exists an *a*-prefix for the masculine, an *i*-prefix for the feminine gender (§ 8, 11).

¹ Dr. R. V. HEINE-GELDERN in his article "Gibt es eine austroasiatische Rasse?" (Arch. f. Anthrop., N. F. XVIII, p. 82, note 2, has rightly pointed out the blunder which I made in Grb. p. 779—780 and Khm. p. 9 ff. and the accompanying card (p. 24), by placing Palong north of Mon, instead north of Wa and Riang; comp. the card of V. HEINE-GELDERN, l. c., p. 93.

² Grb., § 126.

³ W. SCHMIDT, Die Sprachen der Sakei und Semang etc., Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië. 6^e Volgr., Deel VIII.

⁴ Grb., § 109 ff.

It is to be hoped that Mrs. L. MILNE will soon be able to crown the great merit which she has gained for herself by composing the first Grammar of the Palong Language, by the publication of the Dictionary of the same Language. P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Wegen Raummangels auf die nächste Nummer verschoben.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Par manque d'espace différé au Numéro prochain.